

# **КОНЦЕПТУАЛНИЯТ АНАЛИЗ**

*Христо Вълчев*

## Съдържание.

Увод.....	3
1. Изложение на концептуалния анализ.	
1.1.Смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба.	
1.1.1. Максимата на Витгенщайн.....	6
1.1.2. Статутът на твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба.....	10
1.2.Установяване на общоприетата употреба на езиковите изрази.	
1.2.1. Въпросът за знанието.	
1.2.1.1.Традиционната дефиниция и критиката на Гетие.....	15
1.2.1.2.Защита на традиционната дефиниция.....	17
1.2.1.3.Въпросът за знанието при концептуалния анализ.....	21
1.2.2. Езиковите интуиции.	
1.2.2.1.Езиковите интуиции като основание за приемането на твърдения относно смисъла на езиковите изрази.....	25
1.2.2.2.Изследване на езиковите интуиции.....	28
1.2.3. Връщането назад към първоначалното придаване на смисъл.....	32
1.3.Приложение на концептуалния анализ във философията.	
1.3.1. Сериозната метафизика на Джаксън.....	35
1.3.2. Понятийните пространства на Чалмърс.....	40
1.3.3. Аналитичните твърдения.	
1.3.3.1.Какво представляват аналитичните твърдения.....	42
1.3.3.2.Концептуалният анализ като изследване на стойността по истинност на аналитични твърдения.....	45
2. Защита на концептуалния анализ.	
2.1.Парадоксът на анализа.....	47
2.2.Критиката на Куайн.	
2.2.1. Понятията за аналитичност и синонимност.....	50
2.2.2. Холизъм.....	53
2.3.Невъзможността за даване на дефиниции.....	56
2.4.Заниманието със „самите неща“.....	60
Заклучение.....	62

## Увод.

Понякога даден търсен резултат е непостижим, понякога той може да бъде постигнат само по един начин, а понякога начините са много. Когато някой цели да постига даден резултат многократно и систематично, той се стреми да намери най-добрия или единствения начин за постигането на този резултат и да използва този начин многократно и систематично. Когато един начин за постигане на даден резултат се използва многократно и систематично, той се превръща в метод (Шишков, Шмит, 1997, стр. 383). Философите се стремят да постигат определени резултати многократно и систематично, затова си създават методи.

Един от методите, използвани във философията, е този на анализа. Посредством обобщаване на случаите, в които се използва анализ, може да бъде изведено следното определение. Анализът представлява, най-общо казано, свеждане на едни неща до други неща, чрез които първите биват обяснени, като тук думата „свеждане“ следва да се разбира в своя неспециализиран смисъл. Това свеждане може да се извършва по различни начини. Така например според Аристотел анализът се състои в построяване на силогизъм, в който се извежда причината за нещо (Beaney, 2014, §2.4.). Например в силогизма:

*Планетите не блещукат.*

*Това, което не блещука, е близо.*

*Планетите са близо.*

се извежда причината за това, че планетите не блещукат – те не блещукат, защото са близо – следователно той представлява анализ. При този вид анализ някакво положение бива сведено до причините за това то да е налице.

При един друг вид анализ, прилаган основно през седемнадесети и осемнадесети век, свеждането се състои в „раздробяване“ на дадено нещо – в разделяне на цялото на неговите съставни части. Така например Декарт пише, че „ако напълно разбираме даден проблем, трябва да го разграничим от всякакви излишни концепции, да го сведем до най-простата му формулировка и чрез изброяване да го разделим на най-малките възможни части“ (Beaney, 2014, §4.2.). Кант от своя страна говори за „аналитични съждения“ – такива, при които предикатът се съдържа в субекта, т.е. в които предикатът е съставна част от субекта (Кант, 1967, стр. 81). Такова според него е

например съждението, че тялото е тежко (Кант, 1967, стр. 82). Към този вид анализ може да бъде причислен и методът, който използва Платон в повечето си диалози. Типичен пример е анализът на знанието като обосновано истинно убеждение или, в термините на Платон, истинно мнение с обяснение на смисъла (Платон, 1990, стр. 200).

Анализът тип „раздробяване“ е налице и в съвременната философия (тази от двадесети и двадесет и първи век), само че в изменена под влиянието на така наречения лингвистичен обрат форма. Вече не се говори за аналитични съждения, а за „аналитични изречения“ или „аналитични твърдения“<sup>1</sup>. Съответно, свеждането на цялото до неговите части вече не е свеждане на каквито и да е неща, а на едни термини до други. Така твърдението на Платон, че знанието е обосновано истинно убеждение вече означава, че терминът „знание“ е сводим до термините „обосновано“, „истинно“ и „убеждение“. В началото на двадесети век обаче се оказва, че класическият тип дефиниции, към който принадлежи тази на Платон за знанието, не са достатъчни, за да решат възникващите философски проблеми, затова се въвеждат един нов тип дефиниции – контекстуални дефиниции или, както ги нарича Карнап, дефиниции при употребата (Carnap, 2005, р. 65). Контекстуалните дефиниции представляват на практика един нов вид анализ – при тях свеждането не е свеждане на едни термини до други, а на едни изречения до други, а при изреченията вече не може да се говори точно за „раздробяване“.

При ранната аналитична философия – тази, към която се причисляват най-вече трудовете на Ръсел, логическите позитивисти и така наречения „ранен“ Витгенщайн – анализ се използва, за да се разкрие „дълбинната логическа структура на езика“ (Beaney, 2014, §6). Типичен пример за това е теорията на Ръсел за описанията. Ръсел твърди, че твърдения от естествения език от типа „Някое F е G.“ всъщност представляват конюнкция от две твърдения – че нещо е F и че това нещо е G, а твърдения от естествения език от типа „F-ът е G.“ всъщност представляват конюнкция от три твърдения – че нещо е F, че няма нищо друго, което да е F и че това нещо е G (Ръсел, 2003, стр. 71-72). След средата на двадесети век обаче под влиянието на текстове като „Философски изследвания“ на Витгенщайн това приложение на анализа

---

<sup>1</sup> В настоящия текст обикновено под „твърдение“ не разбирам нито пропозиция (някакъв идеален тип, чиито реализации са конкретни съобщителни изречения), нито някакъв интенционален акт на изговаряне или изписване, който изисква разбирането на смисъла на изговореното или изписаното. Вместо това, използвам терминът „твърдение“ като синонимен на термина „съобщително изречение“.

бива изоставено. Вместо това анализ започва да се използва за изследване на общоприетата употреба на езика. Така например посредством анализ на общоприетата употреба на езика Джон Остин се опитва да дефинира истината (Остин, 1950). Анализът на общоприетата употреба на езика е свързан с така наречената „философия на всекидневния език“, към която се причисляват трудовете на споменатия Остин, Хърбърт Пол Грайс, Гилбърт Райл и др. Той е известен още като „концептуален анализ“. Именно на него е посветен настоящият текст.

Целта ми в настоящия текст е да представя концептуалния анализ в ролята му на метод за решаване на философски проблеми и да го защита от отправяните към него критики. Трябва да се отбележи, че това, което предлагам, не е реконструкция на съществуващите концепции за концептуален анализ, а един на практика нов начин за разглеждане на метода. Основната разлика между моето разбиране за концептуален анализ и традиционните такива е, че според моето разбиране концептуалният анализ отговаря на критериите за знание, които поставят емпириците и натуралистите. Съответно, според моето разбиране аналитичните твърдения – твърденията, чиято стойност по истинност се установява посредством концептуален анализ – описват някакви факти от света, т.е. казват нещо за това как стоят нещата в света. За да е възможно това, трябва да е налице някакъв друг начин за изследване на стойността по истинност аналитичните твърдения, различен от изследването на „езиковите интуиции относно възможни случаи“, за които обикновено говорят поддръжниците на концептуалния анализ като, например, Франк Джаксън (Jackson, 1998, p. 31). Този друг начин според мен е това, което наричам „връщане назад към придаването на смисъл“.

Текстът е разделен на две части, всяка от които от своя страна е разделена на няколко глави. Първата част се занимава с представянето на метода. Най-общо казано, концептуалният анализ представлява изследване на смисъла на езиковите изрази посредством изследване на тяхната общоприета употреба. Тази първа част е разделена на три глави. В първата от тях разяснявам основното положение, което приема концептуалният анализ – това, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба – и разглеждам въпроса за статута на това положение – може ли то да бъде обосновано или се приема като предпоставка. Във втората глава разглеждам въпроса за това как се изследва общоприетата употреба на езиковите изрази. В третата глава разглеждам въпроса за приложението на концептуалния анализ във философията.

Втората част на съчинението се занимава със защита на метода от отправените към него критики. Тези критики изглежда са доста убедителни, защото в момента почти

няма философи, които да приемат концептуалния анализ (едни от малкото изявени защитници на метода са Франк Джексън и Дейвид Чалмърс – правя препратки към техните текстове на различни места в работата). Тези критики обаче според мен са неоснователни или поне са неприложими към метода във вида му, в който аз го представям. Втората част е разделена на четири глави. В първата от тях разглеждам така наречения „парадокс на анализа“ – въпроса как може анализът да бъде едновременно истинен и информативен. Втората глава се занимава с критиката, която отправя Куайн към аналитичните твърдения. Третата глава се занимава с критиката към възможността за дефиниции – обръщам внимание на това, защото едно от основните приложения на концептуалния анализ е да дава дефиниции. Последната глава разглежда критиката на концептуалния анализ, състояща се във възгледа, че философията не трябва да се занимава с езика, а със „самите неща“.

## **1.1.Смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба.**

### **1.1.1. Максимата на Витгенщайн.**

Основното положение в концептуалния анализ е следното: смисълът на един езиков израз е неговата употреба. Това разбиране за смисъл тръгва от философията на така наречения „късен“ Витгенщайн, а самото твърдение, че смисълът на един езиков израз е неговата употреба, можем да наречем „максимата на Витгенщайн“. Витгенщайн пише:

*За голям клас случаи (макари не за всички случаи) на използване на думата „значение“ тя може да се обясни така: Значението на думата е употребата и в езика.<sup>2</sup> (Витгенщайн, 1988, стр. 162)*

---

<sup>2</sup> В българския превод на текста немската дума „Bedeutung“ е преведена като „значение“, но в настоящия текст вместо „значение“ аз използвам думата „смисъл“. Причината за това е, че в българския философски дискурс думата „значение“ се използва в два различни смисъла – веднъж се използва като синоним на „смисъл“ (както е например в превода на „Философски изследвания“), а друг път се използва като синоним на „референт“ или „означаемо“ (както е например в превода на текстовете на Фреге – в.ж. Фреге, 2003) – което може да доведе до объркване.

Тук Витгенщайн говори за „думи“, но, тъй като смисълът на останалите езикови изрази може да бъде разглеждан като функция от смисъла на съставляващите ги думи, тезата му може да бъде отнесена към езиковите изрази изобщо. Така според него твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата употреба, е истинно в повечето (или поне в много) случаи, но не винаги. С други думи, смисълът на даден езиков израз не може да бъде дефиниран като употребата на този езиков израз (Витгенщайн смята, че на повечето езикови изрази не могат да се дадат дефиниции – с това аз не съм съгласен, в.ж. 2.3. от настоящия текст). Дори обаче да не е вярно, че смисълът във всички случаи е употребата, нищо не ни пречи да разглеждаме само случаите, в които това е така, с уговорката, че аргументът ни и съответно методът на концептуалния анализ се отнася само до тези случаи.

Възгледът на Витгенщайн, че смисълът на езиковите изрази (в повечето случаи) е тяхната употреба, е част от един по-широк възглед за езика като цяло. В своите „Философски изследвания“ Витгенщайн разглежда езика като част от езикова игра. Под „езикова игра“ той разбира следното:

*Аз ще наричам „езикова игра“ също и цялото, състоящо се от езика и дейностите, с които той е преплетен. (Витгенщайн, 1988, стр. 144).*

Езикът е преплетен с някакви дейности – той е нужен, за да могат хората да съгласуват действията си, което от своя страна е нужно, за да могат хората да извършват някакви дейности заедно. Съвкупността от някакви езикови изрази и преплетените с тях дейности е езикова игра. Един прост пример за езикова игра, който дава Витгенщайн, е следният:

*А строи едно здание със строителни материали. Той разполага с блокове, колони, плочи и греди. Б трябва да му подава строителните материали, и то по реда, по който А има нужда от тях. За тази цел те си служат с език, състоящ се от думите „блокове“, „колони“, „плочи“, „греди“. А ги произнася; – Б донася материала, който е научил да донася при произнасянето на тази дума. (Витгенщайн, 1988, стр. 141)*

Тук езиковият компонент на езиковата игра се състои от думите „блокове“, „колони“, „плочи“ и „греди“, а дейностите, с които той е преплетен са носенето и подаването на въпросните предмети.

При това разбиране за езика някой разбира смисъла на един езиков израз тогава и само тогава, когато може да играе езиковите игри, в които този израз участва. Както всички игри, езиковите игри си имат правила – налице са правила, по които се употребяват езиковите изрази в тях и по които се действа в съответствие с тази употреба. Следователно когато се казва, че смисълът на един езиков израз е неговата употреба (или неговата употреба в езикови игри), се има предвид не която и да е употреба на израза, а неговата правилна употреба. Ако в горния пример с работниците когато на А му трябва плочи, но вместо думата „плочи“ употреби думата „греди“, ще се окаже, че той не разбира смисъла на думата „греди“. Така някой разбира смисъла на един езиков израз тогава и само тогава, когато знае как да го употребява правилно или, казано по друг начин, знае неговата правилна употреба. Но правилната употреба на един езиков израз е неговата общоприета употреба – думите „плочи“ и „греди“ се употребяват по определен начин, защото така е прието от хората, които играят съответната езикова игра или, ако пренесем примера в един по-общ контекст, от хората, които говорят български език. Следователно някой разбира смисъла на един езиков израз тогава и само тогава, когато знае неговата общоприета употреба. Самият Витгенщайн казва, че „езикът се основава на конвенции“<sup>3</sup> (Витгенщайн, 1988, 269). Така максимата на Витгенщайн може да бъде формулирана по следния начин:

*(T1) Смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба.*

Следователно ако максимата на Витгенщайн е правилна, то за да разберем смисъла на един езиков израз, трябва да изследваме неговата общоприета употреба. Концептуалният анализ представлява именно такова изследване на общоприетата употреба на езиковите изрази. Но да се изследва общоприетата употреба на езиковите изрази означава да се изследва това при какви условия е общоприето да се употребяват езиковите изрази. Следователно е вярно също и това, че концептуалният анализ е изследване на условията, при които е общоприето да се употребяват езиковите изрази.

---

<sup>3</sup> Според Витгенщайн в повечето случаи тези конвенции не са експлицитни, а имплицитни.



Общоприетата употреба на един езиков израз може да е различна в различните езикови игри. Тогава в някои случаи говорим за два или повече смисъла на един и същ езиков израз. Да вземем например думата „нос“. Понякога тя се използва, за да се обозначи част от човешкото тяло, а друг път се използва, за да се обозначи част от кораб. Имайки предвид тези различни употреби на думата, ние говорим за два различни смисъла, които тя може да приеме. Така смисълът на езиковите изрази е относителен спрямо езиковите игри, в които те участват. Ако групираме езиковите игри в рамките на един език, например българския, по някакви техни общи признаци, можем да говорим за различни дискурси – дискурс на физиката, дискурс на философията, дискурс на всекидневния език, дискурс на играта на белот и т.н. Така може да се каже още, че смисълът на езиковите изрази е относителен спрямо дискурса, в който те се употребяват. По-напред в настоящото съчинение ще използвам думите „дискурс“ и „език“ като взаимозаменяеми и съответно ще говоря за езика на физиката, езика на философията, всекидневния език и т.н. Тъй като е възможно смисълът на даден езиков израз да се променя, без заедно с това да се промени езиковата игра или дискурсът, от които той е част, той е относителен, също така, спрямо момента от времето, в който се употребява езиковият израз.

Искам да направя и още едно уточнение относно израза „общоприета употреба“. Ясно е, че употребата е общоприета сред някаква група от хора – хората, които говорят български, хората, които се занимават с физика и т.н. Колкото по-голяма е тази група, толкова по-трудно е да се постигне пълно припокриване на употребата на езика при различните хора. Във всекидневието си постоянно сме свидетели на случаи, в които има разминаване между езиковата употреба при различни хора. Затова когато говорим за „общоприета употреба“, не трябва да имаме предвид употреба, която се приема от всички хора от съответната група, а такава, която се приема от повечето от тях. Каква точно част от хората се има предвид под израза „повечето от хората“ зависи от смисъла на думата „общоприето“ и съответно може да се изследва посредством концептуален анализ на тази дума.

С оглед на всичко казано до тук в настоящата глава можем да формулираме един по-точен вариант на максимата на Витгенщайн. Той би звучал примерно така:

*(T1\*) Смисълът на даден езиков израз в дадено време и в дадена езикова игра или даден дискурс е употребата на този израз в това време и в тази езикова игра или този дискурс, която повечето участници в езиковата игра или дискурса приемат.*

От тук нататък в настоящото съчинение понякога ще казвам просто, че смисълът е употребата или че смисълът е общоприетата употреба. В тези случаи ще имам предвид този по-разширен и по-точен вариант на максимата на Витгенщайн.

### **1.1.2. Статутът на твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба.**

В 1.1.1. казах, че основното положение, което приема някой, който практикува концептуален анализ, е T1 – твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба. Сега искам да се занимавам с въпроса дали може да има знание относно истинността на T1 или T1 задължително остава като предпоставка. Този въпрос предпоставя някакво разбиране за знание и някакво разбиране за истина. Аз се придържам към традиционното определение на знанието (по-точно, на пропозиционалния тип знание, за който става въпрос в случая), водещо началото си от Платон, според което знанието е обосновано истинно убеждение (Карагеоргиева, 2013, стр. 53, Ichikawa, Steup, 2014, §1) и към традиционното определение за истината, водещо началото си от Аристотел, според което истината е съответствие с реалността (Glanzberg, 2014, §1.1.). Така като разглеждам горния въпрос аз предпоставям тези две определения. Предпоставям и още две неща, за които може да се каже, че са част от моята концепция или моята теория за знанието и с които предполагам, че повечето хора биха се съгласили – това, че някой е обосновал, че едно твърдение съответства на реалността, тогава и само тогава, когато е проверил това твърдение<sup>4</sup> и това, че едно от необходимите условия за да може някой да провери едно твърдение, е той да разбира смисъла му. По-подробно разглеждам тези предпоставки в 1.2.1. от настоящия текст. За яснота те могат да бъдат записани чрез логическа нотация.

$$(1) \quad x, p, \text{Зн}(x, \text{Ист}(p)) \leftrightarrow \text{Обосн}(x, \text{Ист}(p));^5$$

$$(2) \quad p, \text{Ист}(p) \leftrightarrow \text{Съотв}(p);$$

---

<sup>4</sup> Според класификацията на Анета Карагеоргиева този възглед може да се определи като принадлежащ към класическия фундаментализъм относно обосноваването (в.ж. Карагеоргиева, 2013, стр. 177).

<sup>5</sup> Този запис на традиционната дефиниция на знанието променя нейната форма, но смисълът остава същият.

(3)  $x, p, \text{Обосн}(x, \text{Съотв}(p)) \leftrightarrow \text{Пров}(x, p)$ ;

(4)  $x, p, \diamond \text{Пров}(x, p) \rightarrow \text{ЗнСм}(x, p)$ ;

Обозначения:  $X$  – множеството на всички познавателни агенти;  $x$  – произволен член на  $X$ ;  $P$  – множеството на всички твърдения;  $p$  – произволен член на  $P$ ;  $\text{Зн}(x, p)$  –  $x$  знае, че  $p$ ;  $\text{Ист}(p)$  –  $p$  е истинно;  $\text{Обосн}(x, p)$  –  $x$  е обосновал, че  $p$ ;  $\text{Съотв}(p)$  –  $p$  съответства на реалността;  $\text{Пров}(x, p)$  –  $x$  е проверил  $p$ ;  $\text{ЗнСм}(x, p)$  –  $x$  знае смисъла на  $p$ ;

От тези четири предпоставки може да се извлече твърдението, че необходимо условие за да може някой да има знание относно истинността на  $T1$ , е той да знае смисъла на  $T1$ . Логически това става по следния начин.

(5)  $x, p, \text{Зн}(x, \text{Ист}(p)) \leftrightarrow \text{Обосн}(x, \text{Съотв}(p))$ ; – от (1) и (2)

(6)  $x, p, \text{Зн}(x, \text{Ист}(p)) \leftrightarrow \text{Пров}(x, p)$ ; – от (3) и (5);

(7)  $x, p, \diamond \text{Зн}(x, \text{Ист}(p)) \leftrightarrow \diamond \text{Пров}(x, p)$ ; – от (6)

(8)  $x, p, \diamond \text{Зн}(x, \text{Ист}(p)) \rightarrow \text{ЗнСм}(x, p)$ ; – от (4) и (7)

(9)  $x, \diamond \text{Зн}(x, \text{Ист}(T1)) \rightarrow \text{ЗнСм}(x, T1)$ ; – от (8) и факта, че  $T1$  е твърдение

Така за да може някой да има знание относно истинността на  $T1$ , той трябва да знае смисъла на  $T1$ . Но откъде да знаем смисъла на  $T1$ ? Има два начина да разберем смисъла на  $T1$ :

- чрез изследване на общоприетата употреба на  $T1$ ;
- чрез изследване, различно от изследването на общоприетата употреба на  $T1$ .

Да разберем смисъла на даден езиков израз чрез изследване на общоприетата употреба на този израз означава да извършим концептуален анализ. Но за да извършим концептуален анализ, трябва да приемем, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба, т.е. трябва да приемем, че  $T1$  е истинно. Следователно за да разберем смисъла на  $T1$  чрез изследване на общоприетата употреба на  $T1$ , трябва да приемем, че  $T1$  е истинно. Следователно за да придобием знание относно истинността на  $T1$  въз основа на разбиране за смисъла на  $T1$ , което разбиране е получено чрез изследване на общоприетата употреба на  $T1$ , трябва да приемем истинността на  $T1$ .

Така предпоставяме това, което искаме да докажем и следователно се въртим в порочен кръг. Логически това може да бъде представено така:

$Z_n(x, \text{Ист}(T1)); - ?$

$[Z_n\text{См}(x, T1) \cdot Z_n(x, a)] \rightarrow Z_n(x, \text{Ист}(T1));$

$Z_n\text{См}(x, T1) \cdot Z_n(x, a); - ?$

$Z_n\text{См}(x, T1), Z_n(x, a) \rightarrow Z_n\text{См}(x, T1) \cdot Z_n(x, a);$

$Z_n\text{См}(x, T1); - ?$

$[Z_n(x, \text{Ист}(T1)) \cdot Z_n(x, b)] \rightarrow Z_n\text{См}(x, T1);$

$Z_n(x, \text{Ист}(T1)) \cdot Z_n(x, b); - ?$

$Z_n(x, \text{Ист}(T1)), Z_n(x, b) \rightarrow Z_n(x, \text{Ист}(T1)) \cdot Z_n(x, b);$

$Z_n(x, \text{Ист}(T1)); - ?$

...

Тук с „а“ съм обозначил нещата, различни от смисъла на T1, които някой трябва да знае, за да знае, че а е истинно<sup>6</sup>, а с „b“ съм обозначил нещата, различни от истинността на T1, които някой, който практикува концептуален анализ, трябва да знае, за да знае смисъла на T1<sup>7</sup>.

Така ако установим смисъла на T1 чрез изследване на общоприетата употреба на T1, не можем да получим знание относно T1 или, казано по друг начин, не можем да обосновем T1. Дали обаче обосноваването на T1 ще бъде възможно, ако установим смисъла на T1 чрез изследване, различно от изследването на общоприетата употреба на T1? Всъщност, не. Ако изследваме смисъла на даден езиков израз, без да изследваме неговата общоприета употреба, това означава, че не сме съгласни с твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба, т.е. че не сме съгласни с T1 или, казано по друг начин, че приемаме, че T1 е неистинно. Ясно е, че не можем да обосновем T1, т.е. да докажем, че T1 е истинно, тръгвайки от предпоставката, че то е неистинно – така изпадаме в противоречие.

---

<sup>6</sup> Ако T1 е синтетично твърдение, тези допълнителни неща ще са някакви факти, различни от фактите относно смисъла на езиковите изрази, а ако T1 е аналитично твърдение, от такива допълнителни неща изобщо няма да има нужда, т.е. „а“ няма да обозначава нищо. За разграничението между аналитични и синтетични твърдения в.ж. 1.3.3.1. от настоящото съчинение.

<sup>7</sup> Тук тези допълнителни неща са фактите относно употребата на T1.

Получава се следното. За да имаме знание относно истинността на T1, трябва да знаем смисъла на T1, но по какъвто и начин да установим смисъла на T1, изпадаме в ситуация, в която е невъзможно да имаме знание относно истинността на T1. Можем да установим смисъла на T1 по два начина – чрез изследване на общоприетата употреба на T1 или чрез изследване, различно от изследването на общоприетата употреба на T1. Ако установим смисъла на T1 по първия от тези два начина, то опитвайки се да постигнем знание относно истинността на T1, изпадаме в порочен кръг. Ако пък установим смисъла на T1 по втория начин, то опитвайки се да постигнем знание относно T1, изпадаме в противоречие. Следователно не е възможно да имаме знание относно истинността на T1. Следователно това, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба – максимата на Витгенщайн – е предпоставка на концептуалния анализ – твърдение, което някой, който практикува концептуален анализ, не обосновава, а приема, така да се каже, на вяра.

Разбира се, това заключение е вярно, ако са верни предпоставките, от които тръгна аргументът ми – класическото определение на истината и класическото определение на знанието с двете допълнения, които направих към него. Техният статут, разбира се, от своя страна също може да бъде поставен под въпрос и да се поиска те да бъдат обосновани. Тези предпоставки имат свойството, че са интуитивно истинни – поне за мен и за хората, с които съм обсъждал въпроса – но да приемем езиковите интуиции като основание за приемането на тези предпоставки би означавало да използваме метода на концептуалния анализ (един от видовете основания, които при концептуалния анализ се прилагат в подкрепа на истинността или неистинността на дадено твърдение, са езиковите интуиции – в.ж. 1.2.2.1.), който, както видяхме, не може от своя страна да бъде обоснован, ако те са истинни.

Едно интересно предложение би било да разглеждаме въпроса дали смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба, без да говорим за истинността на някое конкретно твърдение като например „смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба“, „the meaning of a linguistic expression is its conventional use“<sup>8</sup> и т.н. Тогава за да имаме знание, не ни е нужно да знаем смисъла на никакво твърдение и описаната по-горе невъзможност да се постигне знание, която беше породена от такава нужда, би изчезнала. Аз съм съгласен, че ако не говорим за истинността на конкретно твърдение, описаната трудност изчезва. Когато правим философия обаче, ние боравим

---

<sup>8</sup> Така се превежда „смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба“ на английски.

с твърдения и предаваме на другите знанието, което сме постигнали, посредством твърдения. Така може да се каже, че ако искаме да правим философия, можем да разглеждаме въпроса дали смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба, само доколкото разглеждаме дали някое твърдение, описващо това положение, е истинно. А тогава изпадаме в описаната невъзможност да имаме знание.

Друго предложение би било да се каже, че смисълът на езиковите изрази от един език не може да бъде определен в рамките на този език, а само в рамките на някакъв метаезик<sup>9</sup>. Ако означим обектния език с L, а метаезика – с M, можем да кажем, че M съдържа целия L и, освен това, твърдението „смисълът на един езиков израз от L е неговата общоприета употреба“, което не се съдържа в L. Тогава от гледна точка на M ще можем да определим смисъла на всички езикови изрази от L. Ако искаме обаче да определим смисъла на езиковите изрази от M, в това число и на твърдението „смисълът на един езиков израз от L е неговата общоприета употреба“, трябва да прибегнем до някакъв мета-метаезик M2, съдържащ целия M и твърдението „смисълът на един езиков израз от M е неговата общоприета употреба“. Така можем да определим смисъла на максимата на Витгенщайн за M и, съответно, да я обосновем за M. Тогава тя ще бъде обоснована само спрямо M2 и следователно няма да бъде „напълно“, „абсолютно“ или „същински“ обоснована, но все пак ще бъде в някакъв смисъл обоснована. Само в такъв смисъл можем да говорим за нейното обосноваване.

Накрая, искам да отбележа, че извършването на концептуален анализ на твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба, не е безсмислено. То не може да ни помогне да обосновем това твърдение, но може да покаже, че концепцията за концептуален анализ е кохерентна<sup>10</sup>. Концептуалният анализ е изследване на смисъла на езиковите изрази. Ако той покаже, че смисълът на въпросното твърдение е такъв, че то е неистинно, то той е вътрешно противоречив, а ако покаже, че смисълът на твърдението е такъв, че то е истинно, той е непротиворечив, т.е. кохерентен. Подробен концептуален анализ на въпросното твърдение аз не съм

---

<sup>9</sup> Нещо подобно на това, което предлага Тарски относно дефиницията на истината (Тарски, 1992, стр. 111).

<sup>10</sup> Разбира се, това твърдение е вярно, само ако не сме кохерентисти по отношение на обосноваването, т.е. само ако не смятаме, че една теория е обоснована, когато е кохерентна (Карагеоргиева, 2013, стр. 184, Steup, M., 2014, §3.2.). Както стана ясно от третата предпоставка, която по-горе приех – че някой е обосновал, че едно твърдение съответства на реалността, тогава и само тогава, когато е проверил това твърдение – аз не приемам кохерентизма относно обосноваването.

извършил, но на пръв поглед изглежда, че общоприетата му употреба и съответно смисълът му са такива, че то е не просто истинно, а истинно само въз основа на смисъла си, т.е. аналитично истинно (за разграничението между аналитични и синтетични твърдения вж. 1.3.3.1. от настоящия текст). Общоприето ние казваме, че някой знае смисъла на един езиков израз тогава и само тогава, когато знае как е общоприето този израз да се употребява, т.е. когато знае неговата общоприета употреба.

Освен че показва, че концептуалният анализ е кохерентен, обосноваването на твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата употреба, посредством концептуален анализ показва и още нещо – че методът е интуитивно правилен. Това няма да обоснове неговата правилност, но ще означава, че повечето хора биха приели неговата правилност, което все пак е нещо.

## **1.2. Установяване на общоприетата употреба на езиковите изрази.**

### **1.2.1. Въпросът за знанието.**

#### **1.2.1.1. Традиционната дефиниция и критиката на Гетие.**

Концептуалният анализ е метод, който решава или спомага за решаването на различни проблеми (философски, ако става въпрос за приложението на метода във философията, или други) посредством установяване на смисъла на езиковите изрази. Да се установи смисълът на даден езиков израз означава да се постигне знание относно смисъла на този израз. Но какво трябва да направи човек, за да постигне знание? За да отговоря на този въпрос, ще разгледам как се дефинира терминът „знание“.<sup>11</sup> Дефиницията на даден термин дава списък с необходими и достатъчни условия за приписването на този термин. Така например, ако „човек“ се дефинира като „двукрако без пера“, то необходимите и достатъчни условия за това да кажем, че нещо е човек са то да е двукрако и да няма пера. Така ако имаме дефиниция на „знание“, ще имаме

---

<sup>11</sup> Смятам, че дефиниции се дават на термини, а не на неща и ще използвам израза „дефиниция на знанието“ като синонимен на израза „дефиниция на термина ,знание““. Въпросът дали дефинициите се дават на термини или на неща излиза извън рамките на настоящото съчинение и затова няма да се занимавам с него. Един кратък, но силен аргумент в защита на позицията, че дефинициите се дават на термини, е налице например в „Две догми на емпиризма“ на Куайн (Куайн, 2008, стр. 90).

списък с необходими и достатъчни условия за това да кажем, че имаме знание. Но да имаме необходими и достатъчни условия за да кажем, че имаме знание относно дадено твърдение е същото като това да имаме необходими и достатъчни условия за да имаме знание относно това твърдение. Следователно ако имаме дефиниция на „знание“, ще имаме списък с необходими и достатъчни условия за това да имаме знание. Тогава това, което трябва да направим, за да постигнем знание, ще бъде да направим така, че тези условия да бъдат налице.

Традиционната дефиниция на знанието, налице още у Платон, е следната:

*(T2) Знанието е обосновано истинно убеждение.* (Карагеоргиева, 2013, стр. 53, Платон, 1990, стр. 200, Ichikawa, Steup, 2014, §1).

Ако тази дефиниция е правилна, са налице следните необходими и достатъчни условия за това S да знае P:

- (1) P е истинно;*
- (2) S е убеден, че P;*
- (3) S има основания да е убеден, че P (това негово убеждение е обосновано).*

Така например Смит знае, че Джоунс има десет монети в джоба си тогава и само тогава, когато Джоунс наистина има десет монети в Джоба си, Смит вярва в това и има основания да вярва в това (които основания може да се състоят например в това, че преди малко Смит сам е преброил монетите в джоба на Джоунс).

Тази дефиниция на знанието бива отхвърлена от Едмънд Гетие в неговата прочута статия „Знание ли е обоснованото истинно убеждение?“. Гетие дава контрапримери на дефиницията – примери, в които според него е налице обосновано истинно мнение, но не и знание. Един от тях е следният (Gettier, 1963, p. 122). Представяме си, че Смит има основания да вярва в конюнкцията „Джон е този, който ще получи работата и Джон има десет монети в джоба си.“ – например шефът сам му е казал, че ще назначи Джоунс и той сам е преброил монетите в джоба на Джоунс. От тази конюнкция Смит извлича твърдението:

*(T3) „Човекът, който ще получи работата, има десет монети в джоба си.“*



Той има пълни основания да вярва в това твърдение. Без обаче той да знае, вместо Джоунс назначават него и, също без да знае, той също има десет монети в джоба си. Така ТЗ е истинно, Джоунс вярва, че е истинно и има основания да вярва, че е истинно, т.е. и трите изисквания, посочени по-горе, са налице и съответно е налице обосновано истинно убеждение, но знание не е налице.

Критиката на Гетие поражда огромен дебат във философията от втората половина на двадесети век. Ако типът случаи, към който спадат примерите на Гетие, наистина са случаи, в които е налице обосновано истинно убеждение, но не и знание, тогава (1), (2) и (3) не са достатъчни условия за това да е налице знание<sup>12</sup>. Тогава към тях трябва да се добави някакво допълнително условие. Голямата част от литературата по въпроса за знанието, написана след статията на Гетие, се занимава именно с въпроса какво може да е това допълнително условие (Карагеоргиева, 2013, стр. 57, Ichikawa, Steup, 2014). Дават се предложения – те биват защитавани и критикувани. Някои от тях правят (3) излишно (не-необходимо) или го променят и тогава дефиницията придобива съвсем различен вид.

#### **1.2.1.2. Защита на традиционната дефиниция.**

Въпреки критиката на Гетие към традиционната дефиниция на знанието, аз продължавам да се придържам към тази дефиниция. Според мен критиката на Гетие е неоснователна, защото в примерите, които той дава, и подобните на тях не е налице обосноваване – така те не могат да бъдат примери за случаи, в които е налице обосновано истинно убеждение, но не и знание и, съответно, не могат да бъдат контрапримери за традиционната дефиниция. Явно под „обосноваване“ аз Гетие разбираме различни неща – използваме думата в различен смисъл. Това какъв е смисълът на „обосноваване“ може да се изследва чрез концептуален анализ. Както ще стане ясно малко по-напред (в.ж. 1.2.2.1.), един от начините да се изследва смисълът на езиковите изрази посредством концептуален анализ е да се изследват езиковите интуиции на хората. Моите езикови интуиции относно думата „обосноваване“ ми подсказват следното:

---

<sup>12</sup> Тези три условия не са достатъчни, но е възможно да са необходими. За да се покаже, че някое от тях не е необходимо, трябва да се даде пример, в който то не е налице, но е налице знание, а примерите на Гетие не са такива.

*(T4) S е обоснован в убеждението си, че P тогава и само тогава, когато има такива основания да приеме P, че да е невъзможно да греши относно P.*<sup>13</sup>.

В примера на Гетие с Джон и Смит основанията на Смит да приеме T3 не са такива, че да е невъзможно той да греши относно T3 – той би грешал относно T3 например в случая, в който няма десет монети в джоба си, а шефът си промени решението и избере него – следователно, ако подкрепяното от мен разбиране за обосноваване е правилно, убеждението на Смит в T3 не е обосновано, което означава, че не е вярно, че Смит има обосновано истинно убеждение, но не и знание и, съответно, че този пример не е контрапример за традиционната дефиниция на знанието.

Според разбирането, което предлагам, за обосноваване, голям брой твърдения на практика не могат да бъдат обосновани и, съответно, ако е вярна традиционната дефиниция на знанието, относно тях не може да има знание. Така например, ако това разбиране за обосноваване е правилно, на практика не можем да имаме знание относно твърденията представляващи научни закони. Един научен закон бива приеман въз основа на огромен брой експерименти и наблюдения, които го потвърждават, но на практика никога не сме сигурни дали няма да се направи следващо наблюдение, което да го опровергае. Така на практика ние никога нямаме такива основания да приемем научните закони, че да е невъзможно да грешим относно тях и следователно на практика никога нямаме знание относно тях.

Разбира се, от познавателна гледна точка има разлика между научните закони и, да речем, твърденията на някоя врачка. За да експлицираме тази разлика, можем да говорим за познавателна стойност на твърденията и за по-добри и по-лоши основания да се приеме дадено твърдение. Може да се каже, че колкото по-добри са основанията за това да се приеме дадено твърдение, толкова по-висока е неговата познавателна стойност. Тъй като имаме много по-добри основания да приемем научните закони, отколкото да приемем твърденията на врачките, за нас научните закони имат много по-висока познавателна стойност от твърденията на врачките. Тъй като различните хора могат да имат различни основания – едни по-добри, а други по-лоши – за приемането

---

<sup>13</sup> Според класификацията на Анета Карагеоргиева моят подход към критиката на Гетие може да се определи като „консервативен“ и, по-точно, придържащ се към „теорията за оборимите основания“ (в.ж. Карагеоргиева, 2013, стр. 61).

на дадено твърдение, за различните хора едно и също твърдение може да има различна познавателна стойност. Един физик, който е извършил множество експерименти, има по-добри основания да приеме научните закони, отколкото някой, който не се занимава с физика и съответно научните закони имат по-висока познавателна стойност за първия, отколкото за втория.

Нещо е основание за някой да приеме дадено твърдение тогава и само тогава, когато този някой знае, че това нещо увеличава вероятността твърдението да е истинно. Така това дали нещо е основание за приемането на дадено твърдение зависи от това какво разбираме под „истина“. Аз се придържам към традиционната теория за истината. Тя гласи следното:

*(T5) Едно твърдение е истинно тогава и само тогава, когато описва правилно реалността.<sup>14</sup> (Glanzberg, 2014, §1.1.)*

Така ако традиционната теория за истината е вярна, нещо е основание за някой да приеме дадено твърдение тогава и само тогава, когато този някой знае, че това нещо увеличава вероятността твърдението да описва правилно реалността. Съответно, едни основания за приемането на дадено твърдение са толкова по-добри, колкото по-висока правят вероятността твърдението да описва правилно реалността. Съответно, едно твърдение има толкова по-висока познавателна стойност за някой, колкото основанията на този някой за приемането на това твърдение правят по-висока вероятността то да описва правилно реалността. Ако някой има такива основания да приеме дадено твърдение, че е сигурен в неговата истинност, т.е. че е сигурен, че то описва правилно реалността, то за този някой това твърдение има максимална познавателна стойност. Тогава той е обоснован в убеждението си, че въпросното твърдение е истинно и, съответно, има знание относно това твърдение.

Ако е вярна традиционната дефиниция на истината, то някой, който иска да постигне знание относно дадено твърдение, трябва да обоснове, че това твърдение

---

<sup>14</sup> Това е така наречената „кореспондентна“ теория за истината. Традиционно тя се формулира така: истината е съответствие с реалността. Аз съм съгласен с нея, но не съм съгласен с това, което приемат повечето нейни поддръжници, че съответствието трябва да е с някаква физическа реалност, която се намира отвъд възприятията ни и ги поражда. Нашият опит е също в някакъв смисъл реалност и така ако твърденията ни съответстват на опита ни, може да се каже, че те съответстват на реалността и, следователно – ако истината е съответствие с реалността – че са истинни.

описва правилно реалността. От друга страна, това някой да обоснове, че дадено твърдение описва правилно реалността, означава да провери това твърдение. Следователно някой има знание относно дадено твърдение тогава и само тогава, когато е проверил това твърдение. Казано по друг начин, когато някой провери дадено твърдение, за него то има максимална познавателна стойност. Ние можем да проверяваме само твърдения, които препращат към опита, следователно можем да имаме знание само относно твърдения, които препращат към опита или, казано по друг начин, които принципно могат да бъдат емпирично потвърдени или отхвърлени<sup>15</sup>. От друга страна, познавателна стойност могат да имат само твърденията, относно които принципно може да има знание. Следователно познавателна стойност могат да имат само твърденията, които препращат към опита, т.е. които принципно могат да бъдат емпирично потвърдени или отхвърлени. Така основания може да има само относно приемането на твърдения, които препращат към опита, т.е. които принципно могат да бъдат емпирично потвърдени или отхвърлени.

Трябва да направя едно уточнение. Разглеждайки традиционната дефиниция на знанието и критиката, отправена към нея от Гетие, и защитавайки традиционната дефиниция, аз имам предвид не всяко знание, а това, което има „пропозиционален“ характер. В термините на Райл може да се каже, че имам предвид знанието „че“, а не знанието „как“ – знание относно истинността на твърденията, а не знание под формата на умение (Ryle, 2009, p. 15). Концептуалният анализ, както и философията като цяло и науката, се стреми да постига знание относно истинността на някакви твърдения. Човек, който се занимава с наука философия или, в частност, концептуален анализ, може да развие умение („знание как“) да определя истинността на някакви твърдения – да стане добър в това – но това не променя факта, че това, с което се занимава, е да определя истинността на твърдения (да постига „знание че“). Тъй като темата на настоящото съчинение е концептуалният анализ – метод за постигане на знание с пропозиционален характер – в него се говори само за знанието с пропозиционален характер. Затова за целите на текста използвам термините „знание“ и „знание с пропозиционален характер“ като взаимнозаменяеми.

---

<sup>15</sup> За да препраща едно твърдение към опита, не е задължително то да бъде еквивалентно на логическо построение върху термини за опит. С други думи, в случая не взимам отношение в дебата редуционизъм-холизъм (във връзка с противопоставянето между редуционизъм и холизъм в.ж. 2.2.2. от настоящия текст).

### 1.2.1.3. Въпросът за знанието при концептуалния анализ.

В 1.1.1. от настоящото съчинение казах, че в основата на концептуалния анализ стои това, което нарекох „максимата на Витгенщайн“ – твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба. Ако това твърдение е истинно, то някой знае смисъла на даден езиков израз тогава и само тогава, когато знае общоприетата употреба на този израз или, казано по друг начин, знае при какви условия е общоприето да се употребява този израз. Сега искам да се занимая с въпроса как при концептуалния анализ се изследва смисълът на даден езиков израз, което ще рече как се изследва неговата общоприета употреба или, още, как се изследва това при какви условия е общоприето той да се употребява.

Някой да изследва смисъла на езиковите изрази означава този някой да се стреми да постигне знание относно смисъла на езиковите изрази. Следователно въпросът може да бъде преформулиран така: какво трябва да направи някой, който се стреми посредством метода на концептуалния анализ да постигне знание относно смисъла на даден езиков израз и съответно относно неговата общоприета употреба или, казано по друг начин, относно това при какви условия е общоприето той да се употребява. Както казах в 1.1.1., под израза „общоприета употреба“ трябва да се разбира онази употреба, която приемат повечето от хората, които владеят съответния език. Следователно въпросът може да бъде преформулиран така: какво трябва да направи някой, който се стреми посредством метода на концептуалния анализ да постигне знание относно смисъла на даден езиков израз и съответно относно това каква е употреба на този израз, която приемат повечето от хората, които говорят съответния език или, казано по друг начин, относно това при какви условия повечето хора, говорещи съответния език, употребяват този израз.

Някой знае общоприетата употреба на даден езиков израз тогава и само тогава, когато знае индивидуалните употреби на този езиков израз на почти всички хора, говорещи съответния език и е направил обобщение на тези индивидуални употреби. Следователно някой, който се стреми да постигне знание относно общоприетата употреба на даден езиков израз, трябва да се стреми да постигне знание относно индивидуалните употреби на този израз на почти всички, говорещи съответния език. На практика това да се изследват употребите на почти всички говорители на езика е в повечето случаи много трудно осъществимо, затова на практикуващия концептуален

анализ често му се налага да се задоволи с изследване на употребите на само част от говорителите. Колкото по-голяма е тази част, толкова по-точно ще бъде изследването и съответно толкова по-висока ще бъде познавателната стойност на получения резултат.

На практика обаче, поне що се отнася до изследвания на употребата на езика в съвременността, имаме основания да смятаме, че броят на говорителите, върху които се простира изследването, не оказва голямо влияние върху получените резултати и съответно познавателната стойност на резултат от изследване върху повече говорители не е много по-голяма от тази на резултат от изследване върху по-малко говорители. Това е така, защото живеем във време, в което са налице задължително образование и средства за масова комуникация – фактори, които играят огромна роля при ученето на езика и уеднаквяват езиковата употреба. Това предположение се подкрепя от факта, че преди появата на мас-медии е имало много по-големи разлики между употребата на езика на места, които са отдалечени едно от друго, т.е. така наречените диалекти са били много по-ясно изразени, както и от факта, че най-големи отклонения от общоприетата употреба на езика се наблюдават при хора, които не са преминали през задължителното образование.

Приблизителната еднаквост на езиковата употреба при различните говорители дава възможност за това един човек да теоретизира относно общоприетата езикова употреба и съответно, ако приемем максимата на Витгенщайн, върху смисъла на езиковите изрази само въз основа на своята собствена езикова употреба или, по-точно, само въз основа на собствения си опит с езика (който включва и езиковата употреба на други хора). Във философията това е прието да се нарича концептуален анализ „от креслото“. Някои не са доволни от нивото на точност на анализа „от креслото“, затова правят мащабни изследвания, обхващащи езиковата употреба на много хора. В това се състои така наречената „експериментална философия“.

Езиковата употреба на колкото и хора да обхваща изследването обаче, някой, който се стреми да постигне знание относно общоприетата употреба на даден езиков израз и съответно, ако приемем максимата на Витгенщайн, относно смисъла на този езиков израз, трябва да се стреми да постигне знание относно индивидуалните употреби на говорещите съответния език. Но тъй като да се знае индивидуалната употреба на някой езиков говорител на даден езиков израз означава да се знае при какви условия този говорител употребява този езиков израз, някой, който се стреми да постигне знание относно общоприетата употреба на даден езиков израз и съответно,

ако приемем максимата на Витгенщайн, относно смисъла на този езиков израз, трябва да се стреми да постига знание относно твърдения от типа:

*(Т6) Говорителят x употребява езиковия израз у при условия z.*

Както казах в 1.2.1.1., за да постигне някой знание, той трябва да направи така, че необходимите и достатъчни условия, посочени в дефиницията на знанието, да бъдат налице. Традиционно знанието се дефинира като „обосновано истинно убеждение“, което означава, че има три необходими и достатъчни условия за това някой да има знание относно някакво твърдение: (1) твърдението да е истинно, (2) познаващият да смята, че е истинно и (3) този негов възглед да бъде обоснован. Тази дефиниция бива отхвърлена от множество философи въз основа на критиката към нея, която отправя Гетие. Според мен обаче, както стана ясно в 1.2.1.2., тази критика е неоснователна. Така аз смятам, че традиционната дефиниция е правилна, а ако тя е правилна, това означава, че ако някой се стреми да постигне знание относно дадено твърдение, той трябва да се стреми към това да са изпълнени (1), (2) и (3). Сега ще разгледам какво може да направи някой, който се стреми към това да са изпълнени (1), (2) и (3) относно твърдението Т6.

Да се стреми някой към това да е изпълнено (1) може да се тълкува по два начина. Според първия, този някой трябва да избере да се занимава с такова твърдение, което е истинно. Но за да направи това, той трябва да знае, че то е истинно, и така се изпада в порочен кръг. Според втория начин на тълкуване, този някой трябва да се опита да направи така, че ако твърдението не е истинно, то да стане истинно. Това може да стане, например, като x бъде принуден или убеден да употребява у при условия z или, ако x е самият човек, който иска да знае Т6, като x реши да употребява у при z. Тук не се изпада в порочен кръг, защото за да се извършат тези действия, не е нужно да се знае, че Т6 е неистинно – ако е истинно, просто те ще са излишни. Такива действия обаче не могат да бъдат наречени „изследване“, доколкото при изследването изследователят се стреми да разбере как стоят нещата, а не да променя начина, по който те стоят, а концептуалният анализ е именно „изследване“ на смисъла на езиковите изрази.

По-горе казах, от една страна, че това някой да изследва смисъла на даден израз означава да се стреми да постигне знание относно смисъла на този израз и от друга – че това някой да се стреми да постигне знание относно нещо означава да се стреми да

направи така, че налице необходимите и достатъчни условия, посочени в дефиницията на знанието. Ако приемем традиционната дефиниция на знанието, от тези две твърдения следва, че за да изследва някой смисъла на даден езиков израз, този някой трябва да се стреми да направи така, че (1), (2) и (3) да са изпълнени. Оказва се обаче, че за да извършва някой такова изследване, не е нужно да се стреми да прави така, че (1) да е истинно. Аз не виждам грешка нито във въпросните две твърдения, нито в разсъжденията, които водят до противоречието. Остава да приемем просто, че такова противоречие е налице в българския език. При всички случаи, практикуващият концептуален анализ не трябва нито да убеждава или да принуждава някого да говори по определен начин, нито пък да си измисля нов език – не трябва да се опитва да прави така, че (1) да е истинно.

Що се отнася до (2), не е много ясно какво трябва да направи някой, за да бъде то изпълнено – не е много ясно какво трябва да направи някой, за да бъде убеден в истинността на някакво твърдение. Обикновено някой приема, че дадено твърдение е истинно, защото има основания, подкрепящи истинността му. Тогава това, което трябва да направи някой, който се стреми към това да бъде изпълнено (2), е същото като това, което трябва да направи, ако се стреми към това да бъде изпълнено (3). Друг вариант е този някой просто да реши да приеме, че въпросното твърдение е истинно.

Това, което трябва да направи този, който се стреми към това да бъде изпълнено (3), т.е. към това да обоснове дадено твърдение, е да привежда основания в полза на това, че твърдението е истинно или, казано по друг начин, да повишава познавателната стойност на твърдението. Именно в това се състои същинската изследователска работа. Има два начина за привеждане на основания в полза на твърдения от типа – чрез изследване на езиковите интуиции на говорителя и чрез изследване на поредицата от езикови употреби, започваща от първоначалното придаване на смисъл на езиковия израз и завършваща с научаването на езиковия израз от говорителя. Първият от тези два начина разглеждам подробно в 1.2.2., а вторият – в 1.2.3.



## 1.2.2. Езиковите интуиции.

### 1.2.2.1. Езиковите интуиции като основание за приемането на твърдения относно смисъла на езиковите изрази.

Във връзка с изследването на смисъла посредством изследване на езиковите интуиции Джаксън пише следното:

*Но как да определим нашите всекидневни понятия? Единственият възможен отговор, мисля, е да се позовем на това, което ни изглежда най-очевидно и централно за свободните действия, детерминизма, вярванията или каквото и да е друго така, както то ни се разкрива от нашите интуиции относно възможни случаи. Интуициите относно това как различни случаи, включително и такива, които са само възможни, биват правилно описани с термините „свободно действие“, „детерминизъм“ и „вярване“ са точно това, което разкрива нашите всекидневни понятия за свободно действие, детерминизъм и вярване или, както често се казва в наши дни, нашата фолк теория за тях. Защото това, което ме води при описването на дадено действие като свободно, се разкрива от моите интуиции относно това дали различни възможни случаи са или не са случаи на свободно действие. Така моите интуиции относно възможни случаи разкриват моята теория за свободното действие – трудно биха разкрили нечия друга! По подобен начин, твоите интуиции разкриват твоята теория. Доколкото нашите интуиции съвпадат, те разкриват нашата споделена теория. Доколкото нашите интуиции съвпадат с тези на хората изобико, те разкриват фолк теорията. (Jackson, 1998, pp. 31-32)<sup>16</sup>*

---

<sup>16</sup> В този пасаж е налице едно противоречие, което присъства като цяло в книгата на Джаксън – от една страна той говори за „всекидневни понятия“ и „фолк-теории“, но от друга страна дава примери с термини като „детерминизъм“, които не се употребяват във всекидневния език. Това противоречие може да се тълкува по няколко начина:

- (1) Възможно е чрез израза „всекидневни понятия“ Джаксън да не препраща към неспециализираната употреба на езика, а към общоприетата. Така ако учените използват своите специализирани термини по общоприетия начин, то те работят с „всекидневни понятия“. За тези понятия обаче може да се каже, че са всекидневни само за учените – доколкото работата с тези

Така според Джаксън при концептуалния анализ това какъв е смисълът на даден езиков израз се установява въз основа на интуициите на хората относно възможни случаи на употреба на езика. Езиковите интуиции на един човек разкриват неговата езикова употреба. Друг човек може да има други езикови интуиции и съответно друга езикова употреба. На практика обаче в много случаи езиковите интуиции и съответно езиковата употреба на повечето хора съвпадат. Това дава възможност да се установи някаква общоприета употреба на даден езиков израз и съответно, ако е вярна максимата на Витгенщайн, смисълът на този езиков израз. Ако езиковите интуиции на повечето хора им подсказват, че изразът  $u$  се прилага при условия  $z$ , то  $z$  са условията, при които е общоприето да се употребява  $u$  и ако някой знае, че  $z$  са условията, при които е

---

понятия е част от всекидневието на учените, за тях те са „всекидневни“ понятия – но не и за останалите хора. Освен това, ако приемем този вариант за тълкуване, трябва да приемем, че терминът „фолк-теории“, който употребява Джаксън, се отнася и до научните теории, което е абсурдно.

- (2) Възможно е Джаксън да смята специализираните понятия за сводими до всекидневни такива, без за тази цел да е нужен концептуален анализ. Ако термини като „детерминизъм“ могат да се сведат до термини от всекидневния език, без да е нужен концептуален анализ, то фактически концептуалният анализ на тези термини ще се състои в концептуален анализ на употребата на термини от всекидневния език, т.е. на „всекидневни понятия“. Свеждането на едни термини до други обаче може да се извърши само посредством концептуален анализ (в.ж. 1.3.3. от настоящото съчинение), следователно ако не е нужен концептуален анализ за свеждането на специализираните термини до неспециализирани, то това свеждане трябва да е по някакъв начин самоочевидно. За някои специализирани термини това може и да е така, но определено не е за всички. Как се свежда до неспециализирани термини, например, философският термин „битие“?

- (3) Възможно е просто Джаксън да не е забелязал това противоречие.

От трите разгледани варианта за тълкуване на противоречието първият се основава на една твърде ограничена употреба на думата „всекидневен“ и изисква приемане на абсурдното положение, че научните теории са „фолк-теории“, а вторият почива на предпоставката, че свеждането на специализираните термини до неспециализирани е самоочевидно, което е проблематично. Така като най-добър вариант остава третият – че Джаксън не е забелязал противоречието. Разбира се, възможно е да има и друг вариант за решаване на противоречието, за който аз не се сещам – възможно е Джаксън да е имал предвид нещо друго, но аз да не съм схванал. Но докато не се сетя за някакъв по-добър вариант или не бъда информиран за такъв, ще продължа да приемам, че Джаксън е допуснал грешка.

общоприето да се употребява  $u$ , той знае общоприетата употреба на  $u$  и съответно, ако е вярна максимата на Витгенщайн, смисъла на  $u$ .

Но когато се прави концептуален анализ, се издига претенцията, че се постига някакво знание. Как е възможно знание да се основава на интуиции? Обикновено не бихме казали, че ако някой има интуиция относно нещо, той има знание относно това нещо – обикновено интуицията, че дадено твърдение е истинно, не е достатъчна за да обоснове истинността на това твърдение. Например това, че интуицията ми подсказва, че ще спечеля от тотото, не означава, че знам, че ще спечеля от тотото. Според мен обаче при езиковите интуиции това не е точно така.

Интуициите могат да бъдат разделени на два вида:

- *интуиции, които са придобити в опита;*
- *интуиции, които не са придобити в опита.*

Като пример за интуиция, която не е придобита в опита, може да се даде този с човека, който има интуиция, че ще спечели от тотото. Ще онагледя с пример и интуициите, които са придобити в опита. Нека си двама фехтовачи А и Б, които се дуелират. А атакува, а Б успява да парира удара му. Още преди атаката фактически да е започнала, Б има интуиция, че трябва да направи определено движение с шпагата си – движение, благодарение на което успява да парира удара на противника си. Тази и други подобни интуиции Б е придобил в опита си като фехтовач. Може да се каже, че те са част от неговото умение да се дуелира. В термините на Райл (Ryle, 2009, р. 15) фехтовачът има знание „как“ да се дуелира и въпросните интуиции са част от това знание „как“. Така за разлика от интуициите, които не са придобити в опита, а са така да се каже, „спуснати свише“, интуициите, които са придобити в опита имат статут на знание – те са някакво знание „как“. А това да се вземе някакво знание „как“ като основание за приемането на дадено твърдение вече звучи приемливо. Езиковите интуиции са именно от този тип интуиции – такива, които са придобити в опита. Както при практикуването на фехтовка се придобиват определени интуиции, така това се случва и при боравенето ни с езика. В опита си с езика ние сме придобили умение да употребяваме езиковите изрази по определен начин. В термините на Витгенщайн, ние сме се „тренирали“ да употребяваме езика (Витгенщайн, 1988, стр. 140). И това умение, това знание „как“ може да послужи като основание за приемането на основния вид твърдения, с които се занимава концептуалният анализ – тези от типа „ $x$  употребява езиковия израз  $u$  при условия  $z$ “.

### 1.2.2.2. Изследване на езиковите интуиции.

В началото искам да кажа няколко думи за начинът, по който протича работата на някой, който прави концептуален анализ, при който се изследват езиковите интуиции. Всъщност, този някой може да подходи по различни начини, но като цяло неговата работа е много подобна на тази на учения, занимаващ се с естествена наука. В общия случай се издига някаква хипотеза относно общоприетата употреба на изследвания езиков израз. След това тази хипотеза се проверява в конкретни случаи на употреба. Ако се окаже, че има случаи, които са в противоречие с хипотезата, се издига нова такава, която да взима предвид тези случаи. След това тя също се проверява и така нататък. Представянето на резултатите от изследването не е задължително да проследява пътя, по който е стигнато до тези резултати – по-важно е то да е ясно. Ако то не следва този път обаче е хубаво все пак да може да се представи описание на емпиричния материал, въз основа на който е направено заключението, представляващо резултата от изследването.

Този емпиричен материал може да бъде набавен по два начина. Казано по друг начин, има два начина да се изследват езиковите интуиции на хората:

- *да се наблюдава как хората във всекидневието си употребяват езика въз основа на своите езикови интуиции;*
- *да се задават на хората въпроси относно езиковите им интуиции.*

За краткост ще наричам тези два начина съответно „наблюдаването“ и „задаването на въпроси“. Като цяло задаването на въпроси е по-добрият от двата. Това е така по три причини.

Първо, при наблюдаването е нужно да се установява това, че човекът, чиито езикови искаме да установим, употребява даден термин по определен начин въз основа на езикови интуиции, а не въз основа на някаква негова прищявка или пък въз основа на проведен концептуален анализ, докато при задаването на въпроси това не е нужно, защото е възможно на човека изрично да му се каже да се позове на езиковите си интуиции. Може въпросите да са например от типа „според твоите езикови интуиции изразът *у* може ли да се употреби при условия *z*?“ – тогава ще е ясно, че езиковата

употреба на човека ще се основава на езиковите му интуиции и няма да има нужда този въпрос да се изследва.

Второ, при наблюдаването индукцията, чрез която се определят условията, при които даден човек употребява даден езиков израз, е много по-трудно осъществима, защото е много по-трудно набавянето на единични случаи на употреба, въз основа на които тя да се направи. При един единичен случай на употреба, различен от отговарянето на въпрос относно езиковите интуиции на въпросния човек, са налице необозрим брой условия – температурата на въздуха, цветът на небето и т.н. Повечето от тези условия нямат връзка с конкретната езикова употреба, но за да разберем това, т.е. за да разберем кои са точно условията, които човекът е взел предвид при тази езикова употреба, трябва да наблюдаваме и други случаи, в които той употребява дадения израз и да направим обобщение въз основа на тях. Разбира се, ако говорим езика, от който е езиковият израз, чиято употреба изследваме, можем веднага да изключим някои възможности – за хората, които говорят български, е ясно например, че някой не казва „тази картина е красива“ въз основа на това, че в момента носи панталон. Други възможности обаче остават – човекът може да е казал, че картината е красива, защото цветовете в нея са топли, защото е реалистична, защото в нея има определена симетрия и т.н.

За да определим кое точно е накарало човека да каже, че картината е красива и съответно да определим условията, при които той казва за някоя картина, че е красива, трябва да направим обобщение от различни случаи, в които той казва за някоя картина, че е красива – да открием, кое е общото между тези картини. А ако се придържаме към метода на наблюдаването, за да направим това, трябва да се движим заедно с човека и да чакаме да казва за други картини, че са красиви или нещо подобно. Ако той е наш приятел, с който заедно сме отишли на изложба, това е практически осъществимо, но в повечето случаи – не. Методът на задаване на въпроси от своя страна не ни създава такива неудобства – ако се придържаме към него, можем просто да питаме човека какво във въпросната картина го е накарало да каже, че е красива. Той може да не може да отговори – да каже нещо от сорта на „не знам, просто такава цялостно впечатление ми създава“. В такъв случаи можем да му помогнем с допълнителни въпроси – „ако не беше толкова реалистична, би ли казал, че е красива?“ и т.н. При всички случаи обаче да му задаваме въпроси е по-лесно отколкото да се движим с него и да чакаме да казва за други картини, че са красиви.

Третата причина за това задаването на въпроси да бъде по-добър метод от наблюдаването, е тази, че при задаването на въпроси може да се изследват езиковите интуиции, стоящи зад езикова употреба както при действителни условия, така и при такива, които са само възможни, докато при наблюдаването се изследват само езиковите интуиции, стоящи зад езикова употреба при действителни условия. Ако вземем пак горния пример с картината, ако искаме да изследваме нечии езикови интуиции относно това кои картини са красиви посредством задаване на въпроси, можем да го питаме както въпроси от типа „според теб тази картина красива ли е?“, сочейки някоя картина, така и въпроси от типа „ако тази картина не беше толкова реалистична, щеше ли да кажеш, че е красива?“. В първия случай, човекът би отнесъл думата „красива“ към картина, която е действителна и тогава условията на езиковата му употреба биха били действително, а във втория случай той би отнесъл думата „красива“ към картина, която е въображаема и в такъв смисъл условията на употреба биха били само възможни, но не и действителни. Това, че при задаването на въпроси могат да се взема предвид езикова употреба както при действителни условия, така и при такива, които са само възможни, прави набавянето на единични случаи на употреба на даден езиков израз, въз основа на които да се направи индуктивно умозаклучение относно употребата на този израз, по-лесно. Този факт трябва да бъде причислен към втората причина за това да предпочетем задаването на въпроси пред наблюдаването, за която писах по-горе. Това, че при задаването на въпроси могат да се вземе предвид езикова употреба при условия, които са само възможни, обаче дава още едно предимство на този метод.

Понякога за да се установят езиковите интуиции на даден човек относно употребата на даден езиков израз, е достатъчно да се вземат предвид само случаи, в които този човек употребява този израз при действителни условия. Това обаче не винаги е така. Да вземем например думата „лебед“. Преди откриването на черен лебед, в случаите, в които думата „лебед“ се е употребявала при действителни условия, тя е била използвана само за обозначаване на бели лебеди. Въпреки това обаче, нейният смисъл е бил такъв (и още е такъв), че тя е приложима не само към бели лебеди, но и към такива в други цветове. Казано по друг начин, смисълът на думата „смисъл“ е такъв, че когато е бил открит черен лебед, думата „лебед“ не си е променила смисъла. Нека сега си представим, че някой прави концептуален анализ, изследвайки езиковите интуиции на хората относно думата „лебед“ по времето, преди да бъде открит черен лебед, взимайки предвид само случаи на употреба при действителни условия. Дори той

да вземе предвид всички случаи на употреба при действителни условия (преди откриването на черен лебед), резултатът, до който ще достигне, ще бъде, че това някоя птица да бъде бяла, ще бъде необходимо условие за това тя да бъде наречена „лебед“. Този резултат обаче няма да бъде верен.

Има два начина той да бъде коригиран. Единият е като се вземат предвид и случаи на употреба при условия, които са само възможни. А това може да стане, само ако се следва методът на задаване на въпроси. Хората просто могат да бъдат помолени да отговорят на въпроса „бихте ли нарекли „лебед“ птица, която не е бяла?“, позовавайки се на езиковите си интуиции. Другият начин горният резултат да бъде коригиран е като се изследва общоприетата употреба на думата „птица“. Ако езиковите интуиции подсказват, че смисълът на думата „лебед“ е бил такъв, че тя да се отнася и към птици, които не са бели, още преди да бъде открит черен лебед, то общоприетата употреба (и съответно смисълът) на думата „птица“ – поне във всекидневния език, за който става въпрос в случая – трябва да е такава, че това към кой вид принадлежи дадена птица да не зависи от цвета на тази птица<sup>17</sup>. Първият от тези два начина е по-лесно осъществим – по-лесно е в изследването на езиковите интуиции относно употребата на един езиков израз да се включат случаи на употреба при условия, които са само възможни, отколкото да се прави изследване на употребата на втори езиков израз. И тъй като първият от тези два начина е осъществим, само ако се следва методът на задаване на въпроси, то това е друго предимство в полза на този метод.

За да ефикасно изследването на езиковите интуиции посредством задаването на въпроси, обаче е нужно да се вземем предвид един фактор – задаваните въпроси трябва да бъдат с възможно най-висока степен на конкретност. Под „степен на конкретност“ аз разбирам следното.

- *Един въпрос има толкова по-висока степен на конкретност, колкото по-малко са неговите възможни отговори.*
- *Един въпрос има толкова по-висока степен на конкретност, колкото по-ясен е смисълът на съставляващите го езикови изрази.*

За въпроси, които имат различен брой възможни отговори, може да се даде следният пример. Въпросът „какво е истината?“ има повече възможни отговори от въпроса „в

---

<sup>17</sup> Това е така, защото в противен случай няма как тези езикови интуиции да са били придобити.

какъв цвят трябва да е една птица, за да може да се нарече „лебед“? – отговорите на първия са практически неограничен брой, а отговорите на втория се ограничават до думите за цветове. Следователно, що се отнася до броя възможни отговори, той има по-ниска степен на конкретност. В най-добрия случай въпросите са такива, че на тях се отговаря с „да“ или „не“. За въпроси, които се различават по степента на яснота на съставляващите ги изрази, може да се даде следният пример. Въпросът „би ли нарекъл „лебед“ птица, която не е бяла?“ е съставен от изрази, които са по-ясни от тези, от които е съставен въпросът „би ли нарекъл „институция“ организация, която няма седалище?“.

Идеята е, че въпросите с по-висока степен на конкретност изискват от информантите да разсъждават по-малко, което намалява вероятността да направят някаква грешка в разсъжденията си и поради това да експлицират погрешно езиковите си интуиции.

### **1.2.3. Връщането назад към първоначалното придаване на смисъл.**

Джаксън посочва изследването на езиковите интуиции като единствено възможно основание за приемането на твърденията относно общоприетата употреба и съответно, ако е вярна максимата на Витгенщайн, смисъла на езиковите изрази. С това аз не съм съгласен. Смятам, че има още едно възможно основание за приемането на тези твърдения – това, което наричам „връщане назад към първоначалното придаване на смисъл“.

Нека да започнем от това, че, както казах в 1.2.2.1., езиковите интуиции не са „спуснати свише“, а са придобити в опита. Да вземем например всекидневния език. Детето още от най-ранна възраст наблюдава как другите хора го употребяват. По-късно започва то самото да се опитва да го употребява, за да осъществи някакви свои цели. В началото понякога опитите му са неуспешни – тогава целите му не се осъществяват и другите хора го поправят. Ако пък даден опит е успешен, съответната цел се изпълнява и то получава одобрение от другите. Първоначално то общува само със семейството си, но по-късно започва да общува и с приятели, съученици, продавачи, учители и т.н. Също така, слуша и чете как езикът се употребява по телевизията, в книгите и т.н. По време на този процес човек придобива навик да борави с езика или, казано по друг начин, придобива езикови интуиции.



Този процес на учене на езика представлява извършване на индукция. От много единични случаи на езикова употреба, човек прави някакви обобщения и по този начин заключава за това каква е правилната употреба на езиковите изрази. Това, че е придобил навик или езикови интуиции означава, че когато трябва да употреби даден езиков израз, той не мисли за тази индукция, а „просто знае“ правилната употреба. Все пак обаче езиковите му интуиции се основават на тази индукция и следователно ако проследим как той е научил даден езиков израз, т.е. ако направим обобщение на случаите, в които той е наблюдавал употреба на този израз, би трябвало да получим разбиране за смисъла на този езиков израз, подобно на това, което бихме получили при изследване на езиковите интуиции на този човек относно този езиков израз.

Но ако хората, въз основа на чиято езикова употреба въпросният човек е научил езиковия израз, са употребявали този езиков израз въз основа на езиковите си интуиции, нашето изследване в крайна сметка отново би било изследване на езикови интуиции. Ние можем да изследваме това как тези хора от своя страна са научили въпросния езиков израз, но ако те са го научили въз основа на употреби на израза, които са били основани на езикови интуиции, изследването ни отново ще бъде изследване на езикови интуиции. Така се изпада в безкраен регрес. Принципно е възможно някой да не употребява езика въз основа на езикови интуиции, а въз основа на индукцията, за която стана въпрос по-горе. А тази индукция може да бъде основана на употреби на хора, които също не се позовават на езиковите си интуиции, а на извършени индукции. И така нататък. По този начин в изследването не участват езиковите интуиции, но отново се стига до безкраен регрес. Безкрайният регрес може да бъде избегнат, единствено ако в поредицата от говорители се стигне до някой, който знае смисъла на въпросния езиков израз, но не го е научил от другите хора. Ако не е научил от другите хора, че изразът има определен смисъл, остава той самият да е придал на израза този смисъл.

Така ако проследим поредицата от езикови употреби, започваща от първоначалното придаване на смисъл на даден езиков израз и завършваща с научаването на този израз от говорителя, ние ще установим как този говорител употребява този израз, без при това изследването ни да се основава на езикови интуиции. А ако направим това за почти всички говорители, ще научим общоприетата употреба и съответно смисъла на езиковия израз, без изследването ни да се основава на езикови интуиции. Разбира се, в повечето случаи това е невъзможно да се осъществи на

практика. Принципната възможност това да се осъществи обаче има важни импликации за концептуалния анализ.

В 1.2.1.2. казах, че за да може да има едно твърдение познавателна стойност и съответно за да може да има някой основания, които да го подкрепят, то трябва да препраща към опита, т.е. да може принципно да бъде емпирично потвърдено или отхвърлено. При изследването на езиковите интуиции твърденията относно смисъла не биват емпирично потвърждавани или отхвърляни, защото при него тези твърдения са истинни не защото описват реалността, а защото някаква интуиция подсказва, че са истинни<sup>18</sup>. Следователно, ако изследването на езиковите интуиции е единственото възможно основание за приемането на твърденията относно смисъла, то тези твърдения принципно не могат да бъдат потвърждавани или отхвърляни. Тогава те няма да могат да имат познавателна стойност и съответно никой няма да може да има основания в тяхна подкрепа. Така излиза, че ако езиковите интуиции са единственото възможно основание в подкрепа на твърденията относно смисъла, основанията в подкрепа на тези твърдения са невъзможни, т.е. че концепцията за концептуален анализ е противоречива.<sup>19</sup>

За да не бъде концепцията за концептуален анализ противоречива, е нужно да има някакъв начин твърденията относно смисъла да могат да бъдат емпирично потвърждавани или отхвърляни. Такъв начин представлява споменатото проследяване на поредицата от езикови употреби, започваща от първоначалното придаване на смисъл на даден езиков израз и завършваща с научаването на този езиков израз от

---

<sup>18</sup> Твърденията относно смисъла, установени чрез изследване на езиковите интуиции, сякаш да са истинни, защото описват реалността, ако бяха относно езиковите интуиции, т.е. ако твърденията относно смисъла бяха еквивалентни на твърденията относно интуициите. Това обаче не е така – твърденията относно смисъла са еквивалентни на твърденията относно употребата, но не и на твърденията относно езиковите интуиции.

<sup>19</sup> Ще онагледя това с една аналогия. Има два начина да разберем колко е висок връх Мусала – като го измерим и като прочетем какво пише по въпроса в учебника по география. Първият от тези два начина е много трудно осъществим, но неговото наличие гарантира, че резултатите, получени чрез втория начин, имат познавателна стойност (ако гледането в учебника беше единственият начин, твърдението, че връх Мусала е висок еди-колко-си нямаше да има познавателна стойност).

говорителите или, за краткост, връщането назад към първоначалното придаване на смисъл<sup>20</sup>.

### 1.3. Приложение на концептуалния анализ във философията.

#### 1.3.1. Сериозната метафизика.

**1.3.1.1.** Въпросът за приложението на концептуалния анализ във философията е пряко свързан с въпроса с какво се занимава философията. Според Франк Джаксън концептуалният анализ играе централна роля в онази част от философията, която той нарича „сериозна метафизика“. Терминът „сериозна метафизика“ той разбира по следния начин:

*Под сериозна метафизика аз имам предвид [...] метафизика, която признава, че можем да направим нещо повече от това да изготвяме големи списъци и търси разбиране, преpraщащо към един малко или много ограничен набор от съставки или, поне, към списък, който е по-малък от първоначалния. Това колко голям списък от базови съставки ни е нужен и това дали е налице *in-set* са отворени въпроси; това, което ми изглежда очевидно, е, че можем да поставим известни ограничения върху това от какво се нуждаем – например, не ни трябва едновременно височината и разпределението на индивидуалните височини – а сериозната метафизика е изследването на това докъде трябва да се простират тези ограничения. Така по самата си природа сериозната метафизика непрестанно се сблъсква с проблема за локацията. Тъй като съставките са ограничени, някои предполагаеми свойства на света няма да присъстват експлицитно в едно по-базово описание. Тогава въпросът е дали те все пак присъстват имплицитно в по-базовото описание или твърдението, че това описание е пълно или пълно относно една или друга област, ни задължава да приемем, че тези предполагаеми свойства са само предполагаеми. Накратко,*

---

<sup>20</sup> Тъй като смятам, че смисълът на езиковите изрази може да бъде установен посредством връщането назад към първоначалното придаване на смисъл, според класификацията на Дъмет теорията за смисъла, която предлагам, може да бъде определена като „пълнокръвна теория“ (Dummett, 1993, p. 1). Друг аналог може да се направи с каузално-историческата теория за референцията на Крипке (Kripke, 2001, pp. 96-97).

*сериозната метафизика е дискриминираща и претендираща да бъде пълна или пълна относно една или друга област и комбинацията от тези две нейни свойства означава, че неизбежно са налице множество предполагаеми свойства на света, които трябва или да елиминираме, или да локализираме.* (Jackson, 1998, p. 5)

Идеята на Джаксън е, че практикуващият сериозна метафизика приема един клас от неща за „първични“ спрямо останалите или за „реално съществуващи“. Така например, ако сериозният метафизик е физикалист, той приема, че обектите, за които говори физиката са първични спрямо останалите обекти и че само те съществуват реално. В такъв смисъл Джаксън казва, че сериозната метафизика е „дискриминираща“. За обектите, които са дискриминирани по този начин, т.е. за обектите, които не попадат в този приоритизиран клас, има два варианта – те или трябва да бъдат „елиминирани“, или „локализирани“. Да се елиминират означава просто да се приеме, че те не съществуват. Така например, повечето физикалисти вероятно биха приели, че духове не съществуват. Едва ли обаче някой от тях би приел, че не съществуват неща като планини и морета. Ако сериозният метафизик твърди, че обекти, които не попадат в приоритизирания клас, все пак съществуват, той трябва да локализира тези обекти. Това означава да покаже как тези обекти са сводими до обектите от приоритизирания клас. Така всеки съществуващ обект, който не попада в приоритизирания клас, имплицитно участва в картината за света, която е съставена от обектите от приоритизирания клас. Така тази картина за света е пълна. В такъв смисъл Джаксън казва, че сериозната метафизика е „завършена“.

Под това обектите, които са извън приоритизирания клас, да се сведат до обекти от приоритизирания клас Джаксън има предвид да се покаже, че истинността на твърденията, в които участват първите следва от истинността на твърденията, в които участват вторите или, казано по друг начин, че едното описание на света следва от другото. Тук именно се намесва концептуалният анализ. Той според Джаксън е методът, посредством който се установява дали и как един начин за описание на света следва от друг. Джаксън пише:

*Имайки предвид казаното до тук, можем да изложим обосновката на концептуалния анализ. Сериозната метафизика изисква да се занимаваме с въпроса кога истинността на едно описание на света следва от тази на друго.*

*Но как е възможно да се занимаваме с този въпрос в отсъствието на изследване на това кога различните описания са правилни? А такова изследване представлява рефлексия върху това кои възможни случаи под кои описания попадат. А това от своя страна представлява концептуален анализ. (Jackson, 1998, pp. 41-42)*

Както отбелязва и Джаксън (Jackson, 1998, p. 28), ако един сериозен метафизик иска да постига някакво знание, той трябва да се стреми да обосновава твърденията си. Има два вида твърдения, които са смислени от познавателна гледна точка – аналитични и синтетични (в.ж. 1.3.3.1. от настоящия текст). Аналитичните са тези, които са истинни или неистинни само въз основа на смисъла на езиковите изрази, от които са съставени. Синтетичните твърдения от своя страна са онези, които са истинни или неистинни както въз основа на фактите относно смисъла на езиковите изрази, така и въз основа на други факти. Както стана ясно, според разбирането на Джаксън за „сериозна метафизика“ един сериозен метафизик се занимава с твърдения, в които се показва, че един начин на описание на света следва от друг. Такива твърдения са аналитични. Следователно за да даде основания за тяхното приемане, сериозният метафизик трябва да изследва смисъла на езиковите изрази. А такова изследване е именно концептуалният анализ.

Един от основните примери, които Джаксън разглежда в книгата си „От метафизика до етика: защита на концептуалния анализ“, е с физикалист, който иска да сведе твърденията за „психологическото“ до твърдения на физиката. Така този физикалист трябва да покаже например, че твърдението, че някой е ядосан, следва от твърдение за атоми, сили и т.н. Разбира се, на практика такова твърдение на физиката би се дало много трудно, но Джаксън не изисква то да се даде, а само по някакъв начин да се покаже, че принципно е възможно то да се даде. В четвърта глава на книгата той подробно разглежда въпросът как твърденията за цветове (по-конкретно, за жълтия цвят, но процедурата при останалите е аналогична) могат да се сведат до твърдения на физиката. В синтезиран вид аргументът гласи следното:

*Пр. 1 Жълтото е свойство на обектите, предполагаемо явяващо се на субектите, когато обектите изглеждат жълти. (Основна интуиция)*

*Пр. 2 Свойството на обектите, предполагаемо явяващо се на субектите, когато обектите изглеждат жълти, е поне нормална причина за това те да изглеждат жълти. (Понятийна истина относно явяването)*

*Пр. 3 Единствените причини (нормални или други) обектите да изглеждат жълти са комплекси от физически качества (Емпирична истина)*

*Закл. Жълтото е комплекс от физически качества на обектите.*

(Jackson, 1998, p. 93)

Тук Пр. 3 е синтетично твърдение, чиято истинност е установена от науката, а Пр. 1 и Пр. 2 са аналитични твърдения, чиято истинност е установена посредством концептуален анализ. Този аргумент не показва как някакви конкретни твърдения за цветове следват от твърдения на физиката, но от заключението, до което се стига в него, следва, че принципно всички твърдения за жълтото (и съответно и за останалите цветове) следват от твърдения на физиката.

**1.3.1.2.** Дейвид Люис изказва възглед за ролята на концептуалния анализ във философията, който е много подобен на този на Джаксън. В своята статия „Редукция на съзнанието“ той разглежда въпросът за това как твърденията за „ментални състояния“ се свеждат до твърдения за поведение и изказва тезата, че това свеждане се извършва чрез концептуален анализ. Самият анализ не бива извършен, но Люис твърди, че дава „рецепта“ за това как да се направи.

*Моята рецепта за анализ, както Райлианския аналитичен бихейвиоризъм, постулира аналитични истини, които ограничават каузалните връзки между менталните състояния и поведението. (Нямаме необходими връзки между различни съществувания, разбира се; необходимостта е вербална. [...]) (Lewis, 1999, p. 301)*

А самата рецепта представлява следният силлогизъм:

*Ментално състояние M = това, което играе M-ролята (от анализ),*

*Физическо състояние P = това, което играе M-ролята (от науката),  
Следователно M=P. (Lewis, 1999, p. 303)*

Под „M-ролята“ Люис има предвид каузалната роля, която менталното състояние M играе във фолк-теорията. Аргументът е, че някакво физическо състояние P играе същата роля и следователно M е идентично с P.

**1.3.1.3.** Аз съм съгласен с Джаксън и Люис, че концептуалният анализ може да послужи на философа за това да сведе един начин за описание на света до друг. Не смятам обаче, че ролята на концептуалния анализ във философията се изчерпва с това. Освен „сериозна метафизика“, във философията има и други дисциплини – логика, етика, естетика, теория на познанието и т.н. – в които също има въпроси, които изискват отговори, представляващи аналитични твърдения и които следователно се решават чрез концептуален анализ. Колкото повече философски въпроси изискват за отговор аналитични твърдения, толкова по-голяма е ролята на концептуалния анализ във философията.

Интересно е това, че Джаксън нарича описаната в 1.3.1.1. и 1.3.1.2. роля на концептуалния анализ „скромна“ (Jackson, 1998, p. 44). Тук той явно няма предвид ролята на концептуалния анализ във философията, тъй като смята, че цялата „сериозна метафизика“ се занимава с концептуален анализ. По-скоро има предвид ролята на метода в човешкото познание изобщо или нещо такова. Според него тази роля е скромна, защото посредством концептуален анализ не може да се изследва как стоят нещата в света (Jackson, 1998, p. 44). Концептуалният анализ не казва как стоят нещата, а казва, че ако нещата стоят по определен начин, то ще е вярно еди-какво-си. Така например, чрез концептуален анализ можем да установим, че твърдението, че жълтото е комплекс от физически качества на обекти, е истинно, но това не означава, че някъде в света има жълто, а само това, че ако някъде в света има жълто, то то ще е комплекс от физически качества на обекти.

Както обаче показах в 1.2.3., твърденията, които се установяват чрез концептуален анализ, всъщност описват факти от света. Концептуалният анализ изследва общоприетата употреба на езиковите изрази, а това каква е тя е факт от света, някакво действително положение на нещата. Това, че жълтото е комплекс от физически качества на обекти, не означава, че действително има жълто, но означава, че употребата на думите „жълто“, „комплекс“, „физическо“, „качество“ и „обект“ действително е

такава, че твърдението, че жълтото е комплекс от физически качества на обекти, е истинно. Ако Джексън беше прав в твърдението си, че единственият начин да правим концептуален анализ е да изследваме езиковите интуиции на хората, твърденията, установявани чрез концептуален анализ, наистина нямаше да описват факти от света. Тогава концептуалният анализ нямаше да може да служи за постигане на знание и в такъв смисъл като метод би бил противоречив. Според мен обаче има още един начин да се прави концептуален анализ – това, което нарекох „връщане назад към придаването на смисъл“. Този друг начин е на практика неосъществим, но неговото наличие показва, че твърденията, установявани чрез концептуален анализ описват факти от света.

### **1.3.2. Понятийните пространства.**

Дейвид Чалмърс има по-различна идея от Джексън относно това каква е ролята на концептуалния анализ във философията. Всъщност самото му разбиране за философия е по-различно от общоприетото. Философите често се опитват и са се опитвали да отговарят на въпроси от типа „какво е  $x$ ?“ – „какво е истината?“, „какво е знанието?“ и т.н. Според Чалмърс обаче да се отговаря на такива въпроси е безсмислено. Той смята, че вместо това философите трябва да се занимават с ролите, които определени термини играят в теориите.

*[Г]оляма част от традиционния концептуален анализ се съсредоточава върху въпроси, имащи формата „Какво е  $X$ ?“. Голяма част от съвременната натуралистка философия също се съсредоточава върху тези въпроси. [...] Аз защитих един дефлационен възглед относно интереса към тези въпроси. Според мен вместо да питаме „Какво е  $X$ “, трябва да се фокусираме върху ролите, които искаме  $X$  да играе, и да видим какво може да играе тази роля. Ролите, за които става въпрос тук, могат принципно да са свойства от всякакви видове: така ние се фокусираме върху свойствата, които искаме  $X$  да има и установяваме какво има тези свойства. Много често обаче ще става въпрос за каузални роли, нормативни роли и, най-вече, обяснителни роли. (Chalmers, 2012, §18 p. 2)*



В този пасаж се съдържа сърцевината на възгледа на Чалмърс. Самият пасаж обаче е доста неясен. Как така ние си избираме каква роля да играе *X*? Означава ли това, че ние си дефинираме *X*, без да се съобразяваме с общоприетата употреба на този термин? Всъщност, не. Това се вижда от едно изречение, намиращо се малко по-напред в същия текст:

*[П]онятието за X поставя ограничения върху това до какво се отнася X.*  
(Chalmers, 2012, §18 p. 2)

Тези ограничения трябва да идват от смисъла на термина или, иначе казано, от начина, по който е общоприето терминът да се употребява. Това може да се съгласува с горното твърдение за ролите като се каже, че общоприетата употреба на термините дава различни възможности за тяхната интерпретация и тези различни възможности са „ролите“, за които говори Чалмърс – ролите, които терминът може да играе. Но това е все едно да се каже, че даден термин има различни смисли. Така например, терминът „нос“ от една страна препраща към част от човешкото тяло, а от друга – към част от кораб. В термините на Чалмърс това са две различни роли, които терминът „нос“ може да играе. Чалмърс казва, че ролите често са каузални, нормативни или обяснителни – в примера с носа е трудно да се види как двете роли, за които става въпрос са каузални, нормативни или обяснителни, но употребявайки думата „често“, Чалмърс дава да се разбере, че това не е задължително условие, освен това той явно има предвид най-вече термини, които са обект на философско изследване като например „истина“, „знание“, „смисъл“ и т.н. Един от примерите, които той дава, е относно термина „смисъл“ – смисълът можел да играе ролята на телеологическо съдържание, която роля била обяснителна (Chalmers, 2012, §18, p. 3).

Така, тъй като въпросите от типа „какво е *x*?“ изискват отговори, представляващи дефиниции, твърдението на Чалмърс, че вместо с въпроси от типа „какво е *x*?“ философите трябва да се занимават с ролите, които *x* може да играе, може да бъде тълкувано като означаващо, че терминът „*x*“ има различни смисли, които не могат да бъдат обобщени по такъв начин, че да се даде дефиниция на „*x*“ – да се дефинира „*x*“ е невъзможно. Казано по друг начин, Чалмърс смята, че не могат да се дадат необходими и достатъчни условия за това даден термин да бъде приложим (с това аз не съм съгласен – в.ж. 2.3. от настоящия текст). Ако по принцип не могат да се дават дефиниции, то дефиниции не могат да се дават и посредством концептуален

анализ. Така Чалмърс отхвърля едно от основните приложения на концептуалния анализ. Все пак обаче, той отрежда на метода на концептуалния анализ някакво място, макар и скромно, в правенето на философия – според него той ни служи за това да определим кои са тези роли, за които стана въпрос по-горе, които дадено нещо може да играе. Както отбелязах, явно под това нещо да играе различни роли Чалмърс има предвид терминът за него да има различни смисли, а изследването на смисъла е именно концептуален анализ. Концептуалният анализ, посредством който се определя какви роли може да играе дадено нещо, Чалмърс нарича „анализ на понятийни пространства“ (Chalmers, 2012, §18, p. 3).

### **1.3.3. Аналитичните твърдения.**

#### **1.3.3.1. Какво представляват аналитичните твърдения.**

За да установим стойността по истинност на което и да е твърдение, ние трябва да разбираме неговия смисъл и съответно смисъла на съставляващите го езикови изрази. Така например, за да установя дали твърдението, че на постелката има котка, е истинно, трябва да разбирам неговия смисъл и съответно да разбирам смисъла на думите „на“, „постелка“, „има“ и „котка“. Това обаче не е достатъчно – освен да разбирам смисъла на въпросните езикови изрази, за да установя дали на постелката има котка, аз трябва още да проверя дали на постелката има котка, т.е. да взема под внимание някакви факти, различни от фактите относно смисъла на езиковите изрази. Тук разбирането на смисъла на езиковите изрази играе някаква роля при установяването на стойността по истинност, но само по себе си не е достатъчно, за да бъде установена стойността по истинност. Има обаче и случаи, при които това не е така – при които разбирането на смисъла е достатъчно, за да бъде установена стойността по истинност. Така например, за да разбере дали твърдението, че братът на Иван е роднина на Иван, е истинно, за някой е достатъчно просто да научи смисъла на думите „брат“, „роднина“, „на“ и „е“.

Твърденията, които са смислени от познавателна гледна точка, са тези, които са истинни или неистинни поради това, че съответстват или не съответстват на реалността, т.е. които са истинни или неистинни въз основа на някакви факти. Така твърденията, които са смислени от познавателна гледна точка, могат да бъдат разделени на два вида – такива, които са истинни или неистинни само въз основа на

фактите относно смисъла на езиковите изрази, и такива, които са истинни или неистинни въз основа както на фактите относно смисъла на езиковите изрази, така и на останалите факти. Във философската традиция е прието твърденията от първия вид да се наричат „аналитични“, а тези от втория – „синтетични“ (Rey, G., 2013). Това разграничение има своите корени в разграничението на Лайбниц между истини на разума и истини на факта – истини, които са необходими и такива, които са контингентни (Look, B., 2014, §6.2.). Самите имена „аналитично“ и „синтетично“ са дадени от Кант, който определя аналитичните съждения като такива, при които предикатът се съдържа в субекта, а синтетичните съответно като такива, при които това не е така (Кант, 1967, стр. 81).

В началото на двадесети век разграничението бива съживено от логическите позитивисти. Под влияние на така наречения „лингвистичен обрат“ те вече не говорят за съждения, а за твърдения или изречения (Rey, G., 2013, §1.2.). През втората половина на двадесети век обаче, под влиянието на критика от страна философи като Куайн разграничението между аналитични и синтетични твърдения бива до голяма степен отхвърлено. С тази критика аз не съм съгласен или, по-скоро, смятам, че е неприложима към начина, по който моето разбиране за концептуалния анализ третира разграничението. Аргументи за това давам в 2.2. от настоящото съчинение.

Сега обаче искам да обясня по-подробно какво представляват аналитичните твърдения. Има два вида аналитични твърдения:

- *такива, които са логически истини или неистини;*
- *такива, които се превръщат в логически истини или неистини чрез заместване на синоними.*

Логическите истини или неистини са твърдения, които са истинни или неистинни въз основа само на смисъла на логическите частици. Такова е например твърдението „всеки бик е бик“. То е истинно само въз основа на смисъла на логическите частици „всеки“ и „е“ – съответно остава истинно каквото и да сложим на мястото на думата „бик“ – следователно е аналитично твърдение от типа „логически истини“. Твърденията, които се превръщат в логически истини или неистини чрез заместване на синоними, са истинни или неистинни както въз основа на смисъла на логическите частици, така и въз основа на смисъла на останалите езикови изрази. Такова е например твърдението „всеки бик е мъжко говедо“. Ако в него заместим „мъжко говедо“ с неговия синоним

„бик“, получаваме твърдението „всеки бик е бик“, което е логическа истина, следователно твърдението „всеки бик е мъжко говедо“ е аналитично от вида, които се превръщат в логически истини или неистини чрез заместване на синоними. Забележете, че неговата истинност зависи както от логическите частици, така и от останалите термини – ако в него заместим „бик“ например с „овен“, то ще спре да бъде истинно.

Аналитичните твърдения, които се превръщат в логически истини или неистини чрез заместване на синоними, от своя страна също се делят на два вида:

- *такива, при които предикатът и субектът са синоними;*
- *такива, при които предикатът се съдържа в дефиницията на субекта.*

Аналитично твърдение, при което предикатът и субектът са синоними, е например „всеки бик е мъжко говедо“ – субектът в него е „бик“, предикатът е „мъжко говедо“ и двата изрази са синоними. Ако приемем, че дефиницията на „човек“ е „двукрако без пера“, то аналитично твърдение, при което предикатът се съдържа в дефиницията на субекта е например „човекът е двукрако“. Дефиницията на даден термин представлява израз, който е синонимен на този термин и се състои от поредица от няколко термина. Под това предикатът да се съдържа в дефиницията на субекта аз разбирам предикатът да е един от поредицата от термини, представляваща дефиницията на субекта. В случая с човека ако дадената дефиниция е правилна, тя се състои от поредица от два термина – „двукрако“ и „без пера“. Така в „човекът е двукрако“ субектът е „човек“, а предикатът е един от термините, съдържащи се в дефиницията на „човек“, следователно твърдението е аналитично от въпросния тип. Ако в това твърдение заместим „човек“ с неговия синоним „двукрако без пера“, получаваме твърдението „двукракото без пера е двукрако“, което е логическа истина.

Нека сега да разгледаме някои други свойства на аналитичните твърдения. Кант определя своите аналитични съждения като истинни с необходимост и a priori (Кант, Критика на чистия разум). Какво е отношението между съжденията, за които говори Кант, и твърденията или изреченията, за които се говори в съвременната аналитична философия не е много ясно, но е факт, че въпросът за необходимостта и априорността се поставя и относно твърденията. Това дали аналитичните твърдения са истинни (или неистинни) с необходимост зависи от това какво се разбира под „необходимост“. Аналитичните твърдения със сигурност не са истинни или неистинни с необходимост, ако под това се разбира да са истинни при абсолютно всякакви условия. Едно

твърдение, което е аналитично истинно, може да стане неистинно, ако се промени смисълът на съставляващите го езикови изрази. Така например, при съвременния смисъл на думите в българския език твърдението „всеки петел е мъжка кокошка“ е аналитично истинно, но може да стане неистинно, ако някоя от думите в него промени смисъла си – например ако с думата „петел“ започнем да обозначаваме прилепите.

Има обаче някакъв смисъл на „необходимост“, в който аналитичните твърдения са истинни или неистинни с необходимост. Те са истинни или неистинни с необходимост доколкото са истинни или неистинни при всякакви условия, различни от тези свързани със смисъла на езиковите изрази или, казано по друг начин, доколкото са истинни или неистинни независимо от фактите, които са различни от фактите относно смисъла на езиковите изрази. Думата „необходимост“ се употребява в такъв смисъл. В този неин смисъл казваме, че твърденията на логиката и математиката са истинни с необходимост. Те не са истинни при абсолютно всякакви условия – например твърдението „ $2+2=4$ “ ще спре да бъде истинно, ако с „+“ започнем да обозначаваме операцията изваждане, а не операцията събиране – но въпреки това в някакъв смисъл са истинни с необходимост. Така е и при аналитичните твърдения.

Колкото до това дали аналитичните твърдения са а priori, ако всяко положение, което е необходимо, е и а priori, то доколкото са необходими, дотолкова са и а priori. С въпроса дали всяко положение, което е необходимо, е и а priori или, както твърди Крипке (Kripke, 1980, p. 38), има положения, които са необходими, но а posteriori, няма да се занимавам в настоящото съчинение.

### **1.3.3.2. Концептуалният анализ като изследване на стойността по истинност на аналитични твърдения.**

По-рано определих концептуалния анализ като изследване на смисъла на езиковите изрази. Може да се каже, също така, че концептуалният анализ е изследване на фактите относно смисъла на езиковите изрази. Доколкото аналитичните твърдения са истинни или неистинни само въз основа на фактите относно смисъла на езиковите изрази, концептуалният анализ се използва за изследване на стойностите по истинност на аналитичните твърдения. Доколкото синтетичните твърдения са истинни или неистинни въз основа както на фактите относно смисъла на езиковите изрази, така и на останалите факти, концептуалният анализ се използва като спомагателно средство за изследване на стойностите по истинност на синтетичните твърдения. Тази

спомагателна функция се състои в изясняване на смисъла на езиковите изрази, които участват в съответното синтетично твърдение.

Доколкото обаче резултатите от концептуалния анализ имат езиков характер – за разлика например от резултатите в естествената наука, които могат да бъдат например построяване на атомна електроцентрала – концептуалният анализ може да изясни смисъла на един езиков израз само чрез други езикови изрази. Ако обозначим изразът, чийто смисъл искаме да изясним, с „ $x$ “, а изразите, чрез които искаме да го изясним – с „ $y$ “, то това изясняване би имало формата „ $x$  е  $y$ “. С други думи, изясняването на термините в едно синтетично твърдение, което може да бъде направено посредством концептуален анализ, се състои в установяване на истинността на твърдения от типа „ $x$  е  $y$ “. Но за да се установи истинността на дадено твърдение посредством концептуален анализ, то трябва да е истинно само въз основа на смисъла на езиковите изрази, т.е. да бъде аналитично. Следователно спомагателната функция, която може да има концептуалният анализ при установяването на истинността на синтетични твърдения, в крайна сметка се състои в установяването на истинността на аналитични твърдения. Всъщност от двете споменати характеристики на концептуалния анализ – че се състои в изследване на смисъла на езиковите изрази и че резултатите от него имат езиков характер – следва, че концептуалният анализ не може да има друга функция освен установяването на стойностите по истинност на аналитичните твърдения.

Това, което предлагат Джаксън, Люис и Чалмърс като функция на концептуалния анализ във философията (в.ж. 1.3.1. за възгледите на Джаксън и Люис по въпроса и 1.3.2. за тези на Чалмърс), също в крайна сметка представлява изследване на стойностите по истинност на аналитични твърдения. Джаксън и Люис обаче обръщат внимание само на определен тип аналитични твърдения във философията – тези, които свързват езиковите изрази от две различни описания на света – а Чалмърс твърди, че една голяма част от аналитичните твърдения – тези, представляващи дефиниции – са неистинни. Аз не виждам защо да се ограничаваме само до определен тип от аналитичните твърдения във философията, а с това, че дефинициите са невъзможни, не съм съгласен (в.ж. 2.3.).

Накрая, искам да направя едно уточнение относно твърдението, че концептуалният анализ се занимава с изследване на стойността по истинност на аналитични твърдения. За да се изследва стойността по истинност на аналитични твърдения посредством концептуален анализ, трябва да изследва стойността на по истинност на определени синтетични твърдения. Както казах в 1.1.1., основното

положение, което приема някой, който практикува концептуален анализ, е, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба. Следователно този някой приема, че фактите относно смисъла са също така факти относно общоприетата езикова употреба. Следователно концептуалният анализ е, още, изследване на фактите относно общоприетата езикова употреба. Един такъв факт може да се опише така:

*(T7) Общоприето е изразът у да се употребява при условия z.*

Но както казах в 1.1.1., общоприетата употреба на един езиков израз е тази, която приемат повечето хора, говорещи този език. Следователно T7 може да бъде перифразирано така:

*(T7\*) Повечето говорители употребяват изрече у при условия z.*

За да се установи стойността по истинност на T7\*, трябва да се установят стойностите по истинност на твърдения от типа:

*(T6) Говорителят x употребява изрече у при условия z.*

А твърденията от типа T6 вече са синтетични твърдения. Ако е вярна максимата на Витгенщайн, T7 и T7\* са аналитични твърдения, защото описват факти относно общоприетата употреба на езиковите изрази и съответно относно смисъла им. Твърдения от типа T6 обаче не описват общоприетата езикова употреба, а езиковата употреба на един човек и съответно вече не са аналитични, а синтетични.

## **2. Защита на концептуалния анализ.**

### **2.1. Парадоксът на анализа.**

Една от критиките, които могат да бъдат отправени към метода на концептуалния анализ, е, че този метод е вътрешно противоречив, тъй като съдържа определен парадокс, известен като „парадокса на анализа“. Вариант на формулировка на парадокса на анализа се среща за първи път у Платоновия диалог „Менон“. Платон пише:

*Разбирам какво искаш да кажеш, Меноне. Виждаш ли колко спорна теза повдигаш, като казваш, че не е възможно човек да търси нито това, което знае, нито това, което не знае? Нито този, който знае, би се заел да търси – защото той си знае и съвсем не му е притрябвало никакво изследване, – нито пък този, който не знае, защото той не знае какво да търси. (Платон, 1982, 202)*

Дискусията около този парадокс обаче тръгва от друга негова формулировка – тази на Мур в „Принципи на етиката“. Разглеждайки въпроса за природата на доброто, Мур пише:

*Напълно естествено е да се направи грешката да се предположи, че това, което е универсално истинно, има такава природа, че неговото отрицание би било самопротиворечиво: важността, която е била приписана на аналитичните пропозиции в историята на философията, показва колко е лесно да се направи такава грешка. Така е много лесно да се заключи, че това, което изглежда да е универсален етически принцип, е всъщност идентична пропозиция; че ако, например, това, което е добро, изглежда приятно, пропозицията Приятното е добро не изказва връзка между две различни идеи, а съдържа само една, тази за приятното, която лесно може да бъде отличена като нещо отделно. Но който обърне внимание на това какво става в ума му, когато си задава въпроса Добро ли е приятното (или което и да е друго)? може лесно да установи, че не се чуди просто дали приятното е приятно. (Moore, 1903, Chapter I, &13)*

Всъщност, в цитираните пасажии не е налице пряка формулировка на парадокса – в тях формулировката на парадокса е по-скоро имплицитна. Експлицитно парадоксът може да бъде формулиран така:

*(T8) Как е възможно един анализ да е едновременно правилен и информативен?*  
(Beaney, 2014, §6.4.)

Или така:



*(T8\*) Невъзможно е един анализ да е едновременно правилен и информативен – ако е правилен, той ще е тривиален и няма да дава никакво ново знание, а ако не е тривиален, ще е погрешен.*

Към концептуалния анализ този парадокс може да бъде отнесен по следния начин. Практикуващият концептуален анализ изследва смисъла на даден езиков израз като изследва общоприетата употреба на този израз. Ако той самият не знае смисъла на езиковия израз, който изследва, явно ще научи нещо ново. Ако представя резултатите от изследването си пред хора, които не знаят смисъла на изследвания израз, те явно също ще научат нещо ново. В повечето случаи обаче практикуващият концептуален анализ изследва смисъла на езикови изрази, които вече знае, и представя резултатите от изследването си пред хора, които също ги знаят. В тези случаи изглежда, че някой бива учен на нещо, което вече знае, което е безсмислено.

Всъщност обаче, има основания да се смята, че не е вярно, че във въпросните случаи някой бива научаван на нещо, което вече знае. Тук може да бъде приложено разграничението, което прави Райл между знание „как“ – знание под формата на умение – и знание „че“ – знание, което има пропозиционална форма (Ryle, 2009, p. 15). Повечето хора притежават умение да боравят с даден език, което са придобили в опита си с този език, т.е. знаят как да употребяват езика, но не знаят, че го употребяват точно по такъв-и-такъв начин<sup>21</sup>. А посредством концептуален анализ се изследва именно това, че езикът се употребява по такъв-и-такъв начин. Така знанието относно даден език, което дава концептуалният анализ, в общия случай е различно от знанието относно този език, което някой, който владее този език, но не го е подлагал на концептуален анализ или не се е запознавал с резултати от такъв, има – в първия случай е налице знание „как“, а във втория е налице знание „че“<sup>22</sup>. Следователно в общия случай не е

---

<sup>21</sup> По подобен начин е възможно някой баскетболист да е много добър във вкарването на кошове – да има много добро знание „как“ се вкарват кошове – но да не знае, че за да вкара кош от определена позиция, той трябва да хвърли топката с еди-каква-си сила и под еди-какъв-си ъгъл спрямо земята. Обратно, един учен може с точност да знае, че големините на тази сила и на този ъгъл трябва да са еди-какви-си, но изобщо да не може да вкара кош.

<sup>22</sup> Самият Райл онагледява разликата между знанието на практикуващия концептуален анализ и това на компетентния говорител чрез аналогия с правенето на карти. Компетентният говорител се отнася към практикуващия концептуален анализ така, както един обикновен селянин се отнася към някой, който

вярно, че в случаите, в които практикуващият концептуален анализ изследва смисъла на езикови изрази, които вече знае, или представя резултатите от изследването си пред хора, които ги знаят, някой бива научаван на нещо, което вече знае. Така в крайна сметка парадоксът на анализа не е приложим към концептуалния анализ.

## **2.2. Критиката на Куайн.**

### **2.2.1. Понятията за аналитичност и синонимност.**

Една от основните причини за това в момента повечето философи да отхвърлят наличието на аналитични твърдения е критиката, която отправя Куайн към разграничението между аналитични и синтетични твърдения в своята прочута статия „Две догми на емпиризма“. Според Куайн разграничението между аналитични и синтетични твърдения е едната от въпросните две догми (Куайн, 2008, стр. 88). Както казах в 1.3.3.1., аналитични са твърденията, които са истинни или неистинни само въз основа на фактите относно смисъла на езиковите изрази, а синтетични са твърденията, които са истинни или неистинни както въз основа на фактите относно смисъла на езиковите изрази, така и въз основа на други факти. Във въпросната статия Куайн се занимава конкретно с понятието за аналитичност.

Както казах в 1.3.3.1., има два вида аналитични твърдения – такива, които представляват логически истини или неистини и такива, които могат да бъдат превърнати в логически истини или неистини чрез заместване на синоними. С първите Куайн няма проблем – има проблем с вторите, т.е. с тези които се основават на някаква синонимност. Той започва критиката си като разглежда различни начини да се дефинира синонимността и съответно аналитичността на твърденията от въпросния тип – чрез дефинициите (Куайн, 2008, стр. 92), чрез взаимозаменяемостта (Куайн, 2008, стр. 95) и чрез семантичните правила (Куайн, 2008, стр. 99) – и заключава, че при всеки от тези начини се получава кръгова дефиниция – че понятията за дефиниция, за взаимозаменяемост и за семантични правила вече предполагат понятието за

---

прави карта на селото. Има разлика между знанието, което е нужно на един селянин да се придвижва из селото, улучвайки правилния път по навик, и знанието, което му е нужно, за да начертае карта на селото (Ryle, 1971, p. 411).

синонимност – и съответно, че се стига до невъзможност да се дефинира аналитичността.

От текста на статията това не става много ясно, но Куайн изисква да се покаже как понятията за аналитичност и синонимност препращат към езиковото поведение на хората. Това става ясно от други текстове на Куайн, например от този пасаж:

*Твърди се, че стандартът за яснота, който изисквам от синонимността и аналитичността, е безоснователно висок; и все пак, аз не настоявам за нищо повече от грубо описание, препращащо към склонности към речево поведение.*  
(Quine, 1960, p. 207)

Въпреки че обявява два от основните възгледи на емпиризма за догми, Куайн си остава емпирик. Както емпириците, той смята, че за да е смислено едно твърдение или едно понятие, то трябва да има връзка с опита или, казано по друг начин, да препраща към опита<sup>23</sup>. Понятията за аналитичност и синонимност се отнасят до някакви твърдения, следователно опитът, към който те трябва да препращат, за да бъдат смислени, представлява езиково поведение. Това едно понятие да има връзка с опита означава твърденията, в които участва термин, който го обозначава, да могат да бъдат потвърдени или отхвърлени от опита.

Следователно, когато Куайн разглежда начини за дефинирането на синонимността и аналитичността, той всъщност разглежда това дали твърденията за синонимност и аналитичност могат да бъдат потвърдени или отхвърлени от опита, а когато казва, че ако синонимността и аналитичността бъдат дефинирани чрез дефинициите, чрез взаимозаменяемостта или чрез семантичните правила, се получават кръгови дефиниции, той има предвид, че е налице някаква мрежа от термини, които препращат един към друг, без да е ясно каква връзка имат с опита, т.е. без да е ясно как твърденията, в които те се съдържат, могат да бъдат потвърдени или отхвърлени от опита.

Аргументът на Куайн е индуктивен – той разглежда различни конкретни начини да се дефинират синонимността и аналитичността, отхвърля ги и от това заключава, че

---

<sup>23</sup> За разлика от логическите емпирици, Куайн смята, че връзката между твърденията и опита не е от такъв характер, че всяко твърдение да може да бъде емпирично потвърдено или отхвърлено независимо от останалите твърдения (в.ж. 2.2.2.).

синонимността и аналитичността изобщо не могат да бъдат дефинирани. Както към всеки индуктивен аргумент, към този също може да се приложи критиката на индукцията. Напълно е възможно да има начин да се дефинират синонимността и аналитичността, за който Куайн не се е сетил и който не е взел предвид. Смятам, че в настоящия текст представям такъв начин.

Както казах в 1.1.1., основното положение, което приема концептуалният анализ е максимата на Витгенщайн – твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба. Следователно, според концептуалният анализ два израза са синонимни тогава и само тогава, когато имат еднаква общоприета употреба. Това каква е общоприетата употреба на даден езиков израз може да бъде изследвано в опита, т.е. твърденията относно това могат да бъдат потвърдени или отхвърлени от опита. Това изследване е възможно чрез това, което нарекох „връщане назад към първоначалното придаване на смисъл“ (в.ж. 1.2.3.). Следователно това, че два езикови израза имат еднаква общоприета употреба и съответно, че са синонимни може да бъде изследвано в опита, т.е. твърденията относно това могат да бъдат потвърдени или отхвърлени от опита. Така изискването на Куайн е удовлетворено и следователно синонимността и съответно аналитичността могат да бъдат дефинирани чрез общоприетата употреба и да се запази разграничението между аналитични и синтетични твърдения.

Всъщност, когато говори за дефинициите, Куайн предлага начин за дефинирането на синонимността и аналитичността, който почива на нещо много подобно на това, което аз нарекох „връщане назад към придаването на смисъл“. Става въпрос за предложението синонимността и аналитичността да се дефинират чрез въвеждането на нови означения. Куайн казва, че такава дефиниция на синонимността и аналитичността е възможна, но че случаите на въвеждане на нови означения са извънредни и съответно заключава, че като цяло дефинициите не могат да ни послужат, за да дефинираме синонимността и аналитичността.

*По този начин откриваме, че както във формалната, така и в неформалната работа - освен в извънредния случай на въвеждане на нови означения изцяло по конвенция – зависи от предхождащите релации на синонимност. Тогава, като осъзнаваме, че понятието за дефиниция не съдържа ключа към синонимността и аналитичността, нека по-нататък се обърнем към синонимността и не говорим повече за дефиницията. (Куайн, 2008, 94)*

Това, което казва Куайн – че въвеждането на нови означения е извънреден случай – звучи странно. Всички означения, т.е. всички езикови изрази все някога са били въведени. Въвеждането на някои езикови изрази се открива по-лесно от това на други. Откриването на въвеждането на езикови изрази, което не е извършено писмено или не е документирано – а това са повечето езикови изрази – е на практика невъзможно. Въвеждането на всеки езиков израз обаче е по принцип, т.е. на теория откриваемо и принципно може да се изследва емпирично. А това е достатъчно, за да се обоснове разграничението между аналитични и синтетични твърдения.

Куайн или не се е сетил, че въвеждането на нови означения може да послужи за дефинирането на всяка синонимност, или изисква да е практически възможно аналитичността на всяко твърдение да може да бъде потвърдена или отхвърлена емпирично. Според разбирането за знанието, което изложих в 1.2.1.2., обаче, за да имат познавателна стойност твърденията, че дадено твърдение е аналитично, не е нужно те да могат на практика да бъдат емпирично потвърдени или отхвърлени. За да имат те познавателна стойност, е достатъчно да препращат към опита и да бъдат приведени основания, подкрепящи истинността им. Основания, подкрепящи истинността им, които практически могат да се набавят, представляват езиковите интуиции (в.ж. 1.2.2.).

### **2.2.3. Холизъмът.**

След като разглежда дефинициите, взаимозаменяемостта и семантичните правила, Куайн се насочва към един друг начин за дефинирането на синонимността и аналитичността – посредством теорията за верификацията (Куайн, 2008, стр. 103). Куайн пише:

*[Т]ова, което верификационната теория казва, е, че твърденията са синонимни тогава и само тогава, когато не се различават по отношение на метода на емпирично потвърждаване или отхвърляне. (Куайн, 2008, стр. 103)*

Куайн смята, че верификационната теория би свършила работа за дефинирането на синонимността и аналитичността, но тя има една предпоставка – редуccionизма. Редуccionизмът е другата от двете догми, за които говори Куайн. Той различава две форми на редуccionизъм – силен (радикален) и слаб. Силният редуccionизъм представлява следният възглед:

*Всяко смислено твърдение се счита за преводимо в твърдение (истинно или не) за непосредствения опит. (Куайн, 2008, стр. 104)*

Слабият редукионизъм от своя страна представлява следният възглед:

*[В]сяко твърдение, взето изолирано от своите събратя, изобщо може да позволи потвърждаване или опровергаване. (Куайн, 2008, стр. 106)*

Куайн отхвърля редукионизма и на негово място издига теза относно природата на езика, която теза е станала известна под наименованието „холизъм“. Той пише:

*Моето контра-предложение, произлизащо по същество от теорията на Карнап за физическия свят в Аифбаи, е, че нашите твърдения за външния свят се изправят пред трибунала на сетивния опит не индивидуално, а само като единно цяло. (Куайн, 2008, стр. 106)*

Така според Куайн едно твърдение не може да бъде потвърдено или отхвърлено само по себе си, т.е. независимо от останалите твърдения. Това означава, че при противоречие между теорията и опита имаме избор кои точно твърдения да отхвърлим и кои да останат истинни. Така например, ако наблюдаваме движение на небесните тела, което противоречи на теорията на относителността, ние можем да приемем, че някъде в теорията има грешка, но можем също така да приемем, че има грешка в наблюдението.

Дори обаче холизмът да е верен, това само по себе си не е аргумент срещу разграничението между аналитични и синтетични твърдения. Всяко твърдение или може да бъде потвърдено или отхвърлено независимо от останалите твърдения, или не може. Следователно или е верен редукионизмът, или холизмът. Що се отнася до твърденията, които се считат за аналитични, като например „бикът е мъжко говедо“, разликата между редукионизма и холизма е, че при холизма са възможни, а при редукионизма са невъзможни случаи, в които когато се окаже, че теорията е в противоречие с някой факт, различен от фактите относно смисъла на езиковите изрази, някое от твърденията, които считаме за аналитично истинни, бива отхвърлено. Така например, ако твърдя, че в обора има бик, но вместо това се окаже, че има крава, което

не е факт относно смисъла на езика, аз мога да отхвърля твърдението, че има бик, но мога и да го запазя истинно като вместо това отхвърля твърдението, което съм считал за аналитично истинно, че бикът е мъжко говедо и приема, че бикът е женско говедо, т.е. крава. Следователно, за да бъде холизмът аргумент срещу аналитичните твърдения, трябва такива случаи да показват, че аналитичните твърдения са невъзможни.

За да показват такива случаи, че аналитичните твърдения са невъзможни, те трябва да показват, че твърдението, което сме считали за аналитично и сме отхвърлили, нито е било аналитично преди отхвърлянето му, нито е аналитично след него. Те биха показали това, само ако аналитичните твърдения бяха такива, които са истинни или неистинни независимо от всякакви факти, т.е. истинни каквото и да става или неистинни каквото и да става. Тогава щеше да е невъзможно аналитичните твърдения да променят стойността си по истинност. Но в случаи от въпросния тип твърдението, което сме считали за аналитично, променя стойността си по истинност и следователно, ако аналитичните твърдения са такива, които са истинни или неистинни независимо от всякакви факти, се оказва, че то нито е било, нито е аналитично.

Аналитичните твърдения, по начина, по който ги разглеждам аз, обаче не са истинни или неистинни независимо от всякакви факти, а истинни или неистинни в зависимост само от фактите относно смисъла на езиковите изрази. Така това дали едно твърдение е аналитично истинно или аналитично неистинно и дали изобщо е аналитично е относително спрямо някакъв смисъл на езиковите изрази. Следователно, ако смисълът на езиковите изрази се промени и заедно с това дадено аналитично твърдение престане да бъде аналитично или промени стойността си по истинност, това няма да означава, че преди промяната на смисъла не е било аналитично или пък че след нея не е аналитично. В случаите в които се оказва, че теорията е в противоречие с някой факт, различен от фактите относно смисъла на езиковите изрази, и някое от твърденията, които считаме за аналитично истинни, бъде отхвърлено, е налице промяна на смисъла на езиковите изрази, съставляващи въпросното твърдение. В примера с бика се променя смисълът на думата „бик“. Следователно от тази промяна в стойността по истинност на твърдението не следва, че то не е било аналитично преди нея или пък че не е аналитично след нея. С други думи, въпросните случаи не показват, че твърдението, което сме считали за аналитично и сме отхвърлили, нито е било аналитично преди отхвърлянето му, нито е аналитично след него. Следователно те не са аргумент срещу аналитичните твърдения. Съответно, холизмът не е аргумент срещу аналитичните твърдения.

Това означава, че холизмът е съвместим с разграничението между аналитични и синтетични твърдения. Съдейки по начина, по който е озаглавил частта от „Две догми на емпиризма“, в която представя холизма – „Емпиризмът без догмите“ (Куайн, 2008, стр. 107) – предполагам, че Куайн не би се съгласил с това. Причината за това негово несъгласие е, че той смята, че аналитичните твърдения са истинни независимо от всякакви факти. Това се вижда от факта, че казва, че аналитичните твърдения се „поддържат каквото и да става“ (Куайн, 2008, стр. 108) и че дефинира аналитичните твърдения като такива, които „почиват единствено върху значението независимо от фактическото положение на нещата“, а синтетичните като такива, които „почиват на фактите“ (Куайн, 2008, стр. 88). Ако аналитичните твърдения са истинни независимо от всякакви факти, то, както показах по-горе, холизмът наистина е несъвместим с тях. Те обаче не са истинни независимо от всякакви факти, а истинни само въз основа на фактите относно смисъла на езиковите изрази. Така те са съвместими с холизма.

### **2.3. Невъзможността за даване на дефиниции.**

От средата на двадесети век насам възможността да се дават дефиниции, т.е. възможността да се дават необходими и достатъчни условия за употребата на някой езиков израз често бива поставяна под въпрос. Ако дефинициите са невъзможни, то концептуалният анализ губи едно от основните си приложения – да дава дефиниции. Нека да проследим аргумента.

Аргументът води началото си от „Философски изследвания“ на Витгенщайн. В това свое съчинение Витгенщайн дава примери за думи, за чиято употреба според него не могат да се дадат необходими и достатъчни условия и съответно тези думи не могат да бъдат дефинирани. Той смята, че няма нещо, което да е общо между всички случаи, в които се употребява някоя от въпросните думи, а вместо това между тези случаи са налице различни отношения на подобие и въз основа на тези отношения тази дума се прилага към тези случаи. Такава е например думата „език“.

*Вместо да посоча нещо общо за всичко това, което наричаме език, аз казвам, че за тези явления няма едно такова общо, благодарение на което за всички тях да употребяваме една и съща дума – а те са сродни помежду си по много различни начини. И поради това сродство или сродства ние наричаме всички тях „езици“.* (Витгенщайн, 1988, стр. 175)



А отношенията на подобие между случаите, в които се употребява някоя от тези думи, Витгенщайн нарича „семејни прилики“.

*Аз не мога да характеризирам тези прилики по-добре, отколкото с думите „семејни прилики“; тъй като така се взаимопроникват и кръстосват различните прилики, които съществуват между членовете на едно семејство: ръст, черти на лицето, цвят на очите, походка, темперамент и пр. и пр. (Витгенщайн, 1988, стр. 175-176)*

От това, че на някои термини не може да се даде дефиниция, обаче не следва, че дефинициите по принцип са невъзможни. Освен това, според мен Витгенщайн греша в твърдението си, че има езикови изрази, за чиято употреба не могат да се дадат необходими и достатъчни основания. Дори даден термин да се употребява по два различни начина така, че условията за употребата при първия начин да са напълно различни от тези при втория, може да се каже, че общото между условията при първия начин и тези при втория е дизюнкцията между едните и другите. Да вземем например някакъв термин „Т“, който има две различни употреби – веднъж се употребява, ако са налице условия  $x$ ,  $y$  и  $z$ , а друг път се употребява, ако са налице условия  $m$ ,  $n$  и  $o$ . Ако Витгенщайн е прав, то между едните и другите условия не би трябвало да има нищо общо. Както условията  $x$ ,  $y$  и  $z$ , така и условията  $m$ ,  $n$  и  $o$ , са достатъчни за да е приложим „Т“, но, ако Витгенщайн е прав, за употребата на „Т“ не могат да се дадат условия, които са не само достатъчни, но и необходими и в такъв смисъл не може да се даде дефиниция. Това, което аз казвам, е, че такова условие, което е достатъчно и необходимо, представлява дизюнкцията  $(x \wedge y \wedge z) \vee (m \wedge n \wedge o)$ . Така „Т“ се употребява тогава и само тогава, когато „ $(x \wedge y \wedge z) \vee (m \wedge n \wedge o)$ “ е истина. Тази дефиниция обхваща и двете употреби на термина, а въпросната конюнкция е това, което е „общо“ между условията при първата употреба и тези при втората.

Впрочем, Витгенщайн се е сетил за този вариант с дизюнкцията. Той пише:

*Ако някой обаче иска да каже: „Значи всички тези образувания имат нещо общо, а именно: Дизюнкцията на всички тези общи свойства“, то аз ще отговоря: Тук ти само си играеш с думи. (Витгенщайн, 1988, стр. 176)*

По никакъв начин обаче не е ясно какво в случая се има предвид с израза „игра на думи“ и съответно не е ясно как от това, че аргументът е игра на думи, следва, че той е погрешен.

След Витгенщайн обаче аргументът срещу дефинициите поема малко по-различна посока. Срещу дефинициите се издига твърдението, че досега няма случаи на успешни дефиниции (Margolis, Laurence, 2014, §2.1.). Това може да се приеме за индуктивен аргумент, според който от това, че в редица частни случаи не може да се даде дефиниция, се заключава, че в нито един случай не може да се даде дефиниция. Както към всеки индуктивен аргумент, така и към този може да се приложи така наречената критика на индукцията. Напълно е възможно да се появи случай, в който успешно да се даде дефиниция и съответно да се окаже, че не е невъзможно да се дават дефиниции. Освен това, в този аргумент не става въпрос за теоретическа невъзможност, а за някаква практическа невъзможност. От това, че някакви хора не са могли да дадат дефиниция, може да се заключи индуктивно, че никой човек не може да даде дефиниция, но не и че по принцип е невъзможно да се дават дефиниции.

Тук противникът на дефинициите може да отвърне, че аргументът е, така да се каже, практически, а не теоретически. Може да се каже, че тъй като досега няма успешни дефиниции, заниманието с дефиниции е безплодно и, от тази гледна точка, безсмислено. С това аз не съм съгласен. То щеше да е вярно, ако всички дефиниции имаха еднаква познавателна стойност, т.е. ако имахме еднакви основания да приемем която и да е дефиниция, но според мен това не е така. Всяка дефиниция обхваща определени употреби на термина, който бива дефиниран. Ако някоя дефиниция обхване всички употреби, то тя е правилна. Ако е вярно, че досега няма правилни дефиниции, това означава, че няма дефиниции, които да са обхванали всички употреби на съответните термини. След даването на някоя дефиниция, хората са се сещали за употреби, които дефиницията не обхваща и така се е оказвало, че тя е погрешна. Една следваща дефиниция обаче може да е такава, че да обхваща както употребите, описани от предишната така и тези, които са я оборили (най-лесно, но и не много икономично, това може да стане по описания по-горе начин с дизюнкцията). Тази следваща дефиниция би била по добра от предишната – би била, така да се каже, по-близо до истината. Така въпреки, че не успяваме да дадем окончателни дефиниции, заниманието с дефиниции не е безплодно, защото с всяка следваща дефиниция ние можем да се доближаваме все повече до истината и евентуално да я стигнем. По подобен начин се развиват научните теории.

Но противникът на дефинициите вероятно би казал, че е невъзможно да има правилна дефиниция и съответно развитие на дефинициите като описаното, защото хората не са съгласни относно употребата на термините. Наистина, хората понякога не са съгласни относно употребата на термините. Това обаче би означавало, че правилните дефиниции са невъзможни, само ако няма критерий, по който да се определи коя употреба е правилната. Концептуалният анализ (поне в представения тук негов вариант) обаче дава такъв критерий – според него правилната употреба е тази, която е общоприета (в.ж. 1.1.1.).

Противникът на дефинициите може да отвърне, че са възможни случаи, в които употребата на даден термин е толкова различна при различните хора, че е невъзможно да се установи някаква общоприета употреба. Изглежда това може да се случи най-вече във философския дискурс при употребата на термини, които имат специализирана употреба в този дискурс като например „а ргіогі“, „аналитично“ и т.н. Това е така, тъй като обикновено философията се състои единствено в употреба на езика (говорене и писане) и съответно тези специализирани термини не се употребяват с цел хората да съгласуват някакви свои дейности, което означава, че на хората не им се налага да съгласуват употребата на тези термини така, както им се налага при други термини (например, ако използваш „хляб“ по различен начин от продавача в магазина, няма да можеш да си купиш хляб и ще останеш гладен).

На това аз бих отговорил следното. Първо, от това, че някакви философи не са съгласни помежду си, не следва задължително, че имат различна езикова употреба. Във философията се дават аргументи и е възможно някой да промени позицията си въз основа на противниковите аргументи, без при това да е променил начина си на употреба на езика (така например Джаксън първоначално отхвърля физикализма, но в последствие, под влияние на критиката на Люис и др., променя позицията си, а Карнап се отказва от проекта си да дефинира целия смислен дискурс чрез термини за непосредствен опит под влияние на критиката на Куайн). Следователно е теоретично възможно в един бъдещ момент философите да се съгласят помежду си, без да са променили езиковата си употреба и да се окаже, че във философията също е налице общоприета употреба. Второ и по-важно, както казах в 1.1.1., дадена езикова употреба е общоприета винаги спрямо някакъв дискурс. Ако в дискурса на философията като цяло не може да се установи общоприета употреба на даден термин, това означава, че в този дискурс терминът няма ясен смисъл и съответно не може да се дефинира. Можем обаче да разделим философския дискурс на различни други дискурси въз основа на

употребата на въпросния термин и да дефинираме термина във всеки един от тези дискурси.

Накрая, искам да кажа няколко думи за така наречената прототипна теория за понятията. Философите, които отхвърлят дефинициите обикновено поддържат тази теория. Тя има своите корени в понятието на Витгенщайн за семейни прилики. Според нея ние употребяваме даден термин не защото са налице необходими и достатъчни условия за употребата му, а защото условията, които са налице, приличат в достатъчна степен на някакви прототипни условия, т.е. на някакви условия, които служат като образец (Stanford, Concepts). Ако говорим за това дали нещо е част от екстензията на даден термин, то според прототипната теория то е такова не ако притежава някакви необходими и достатъчни условия, а ако достатъчно прилича на нещо друго, което играе ролята на образец. Прототипната теория обаче всъщност не представлява алтернатива, а частен случай на дефиниционната, защото това дадени условия да приличат достатъчно на някакви прототипни условия, за да бъде приложим даден езиков израз, може да се разглежда като необходимо и достатъчно условие, за да бъде приложим този езиков израз.

#### **2.4. Заниманието със „самите неща“.**

Понякога към концептуалния анализ бива издигана критиката, че се занимава с езика, а това, което е важно, не е езикът, а нещата, към които езикът препраща – „самите неща“. Тук под „език“ се има предвид както самата реч – устна и писмена – така и нейният смисъл, т.е. нашите понятия. Изразът „самите неща“ изглежда зает от Кант, но в случая става въпрос за нещо по-различно от това, което Кант има предвид. Тук „самите неща“ препраща към нещата, които са отвъд езика, т.е. които са различни от езика, а не към нещата, които са отвъд представите, т.е. различни от представите, както е при Кант (Кант, 1967, стр. 58). Също така, тук изразът не препраща задължително към неща, които са непознаваеми, както е при Кант (Кант, 1967, стр. 58). Така тази критика може да бъде перифразирана по следния начин – концептуалният анализ се занимава с аналитичните твърдения, а това, което е важно, са синтетичните твърдения.

Тази критика към концептуалния анализ обикновено бива отправяна от философи, които се причисляват към така наречената „континентална“ философия, но

тя има своите поддръжници и в аналитичната традиция. Така например, Хилари Корнблит пише:

*Идеята, че философията се състои в или, най-малкото, трябва да започне с разбиране и изследване на нашите понятия, е, според мен, както естествена, така и много привлекателна. Също така, смятам, че тя е дълбоко сбъркана. Според моя възглед предметът на етиката са правилното и доброто, а не нашите понятия за тях. Предметът на философията на съзнанието и самото съзнание, а не нашето понятие за него. И предметът на епистемологията е самото знание, а не нашето понятие за знание. (Kornblith, 2002, p. 1)*

Корнблит не прави ясна разлика между въпросът какъв е предметът на философията и въпросът какъв трябва да бъде предметът на философията. От една страна той казва, че предметът на етиката „е“ самото добро, че предметът на философия на съзнанието „е“ самото съзнание и че предметът на епистемологията „е“ самото знание, но от друга страна казва, че философите, които не изследват самите неща, а нашите понятия за тях, грешат, което имплицира, че заниманието с понятията не е правилно, т.е. че „не трябва“ да се занимаваме с понятията, а със самите неща. От една страна той казва, че възгледът, на който се противопоставя е, че философията „се състои в“ изследване на понятия, а от друга страна казва, че според този възглед философията най-малкото „трябва“ да започне с изследване на понятия. Така неговата теза може да се тълкува по два начина – като състояща се в твърдението, че предметът на философията са самите неща, и като състояща се в твърдението, че предметът на философията трябва да бъдат самите неща.

Твърденията, в които се казва, че нещо трябва да бъде някакси, могат да бъдат разделени на два вида:

- *такива, които представляват импликации;*
- *такива, които не представляват импликации.*

Такова, което представлява импликация, е например „за да има какво да ядеш, трябва да се трудиш“. Относно такива твърдения може да има знание. Можем да научим дали за да има какво да ядеш, трябва да се трудиш например като изследваме случаи, в които някакви хора се трудят и случаи, в които някакви хора не се трудят, наблюдавайки дали

е вярно, че първите имат какво да ядат, а вторите – не. Много често при твърденията от този тип импликацията е имплицитна. Така например, един баща може да каже на сина си „трябва да се трудиш“, без експлицитно да формулира импликация, но ако синът го пита „защо“, той да отговори „защото иначе няма да има какво да ядеш“, което би означавало, че още при първото си твърдение е имал предвид импликация.

Има обаче и такива твърдения, в които се казва, че нещо трябва да бъде някакси, които не представляват нито експлицитна, нито имплицитна импликация. Както е съобразил още Хюм (Хюм, 2006, стр. 428), относно такива твърдения не може да има знание – те нямат познавателна стойност. Ако тезата на Корнблит е, че философията трябва да се занимава със самите неща и това твърдение не имплицира никаква импликация, то е безсмислено от познавателна гледна точка и следователно не може да бъде аргумент срещу концептуалния анализ. Ако пък тезата представлява имплицитна импликация, то не е ясно каква е тя и следователно самата теза не е ясна.

Остава вариантът тезата на Корнблит да е, че предметът на философията са самите неща. Това би означавало, че тезата му е, че философията се занимава със синтетични твърдения, а не с аналитични. Възможно е някои от твърденията на философите да са синтетични, но една огромна част от тях са аналитични. Една огромна част от философските текстове се занимават с въпроси от типа „какво е х?“ – какво е знанието, какво е истината и т.н. Тези въпроси изискват отговори, представляващи дефиниции, а дефинициите са аналитични твърдения. В такъв смисъл огромна част от философията се занимава с аналитични твърдения. Така ако тезата на Корнблит е, че предметът на философията са самите неща, тя е погрешна.

## **Заклучение.**

В настоящия текст представих и защитих метода на концептуалния анализ. Концептуалният анализ е метод за изследване на смисъла на езиковите изрази. Тъй като резултатите от концептуалния анализ имат езиков характер, т.е. състоят се от твърдения, може да се каже, че той е, също така, метод за изследване на стойностите по истинност на аналитичните твърдения, т.е. на тези твърдения, които са истинни само въз основа на смисъла на съставляващите ги езикови изрази.

Основното положение в концептуалния анализ, е твърдението, че смисълът на даден езиков израз в дадено време и в дадена езикова игра или даден дискурс е употребата на този израз в това време и в тази езикова игра или този дискурс, която

повечето участници в езиковата игра или дискурса приемат. Накратко, основното положение в концептуалния анализ е твърдението, че смисълът на един езиков израз е неговата общоприета употреба. Това твърдение може да бъде обосновано спрямо някакъв метаезик, но не може да бъде „абсолютно“ обосновано. Това е така по следната причина. За да бъде обосновано това твърдение, трябва да се знае неговият смисъл, но по какъвто и начин да установим смисъла му, изпадаме в невъзможност да обосновем самото него. В такъв смисъл то се явява като предпоставка на концептуалния анализ.

Така според концептуалния анализ смисълът на езиковите изрази се изследва като се изследва тяхната общоприета употреба. Има два начина да се изследва общоприетата езикова употреба – като се изследват езиковите интуиции или като се изследва поредицата от езикови употреби, започваща с придаването на смисъл на даден езиков израз и завършваща с научаването на този езиков израз от говорителите, т.е. като се върнем назад към придаването на смисъл. Езиковите интуиции са едно възможно основание за приемането на твърденията относно смисъла на езиковите изрази, защото не са интуиции, които са „спуснати свише“, а са придобити в опита на хората с езика. Те от своя страна също могат да бъдат изследвани по два начина – като се наблюдава как хората във всекидневието си употребяват езика въз основа на своите езикови интуиции и като се задават на хората въпроси относно езиковите им интуиции. За краткост, нарекох тези два начина съответно „наблюдаването“ и „задаването на въпроси“. Задаването на въпроси е по-добрият от тях, но за да бъде то ефикасно, задаваните въпроси трябва да имат висока степен на конкретност.

Вторият начин да се изследва общоприетата употреба и съответно смисълът на езиковите изрази – връщането назад към придаването на смисъл – е практически неприложим, но неговото наличие показва, че твърденията, установявани чрез концептуален анализ – аналитичните твърдения – описват факти от света и, съответно, че имат познавателна стойност. Именно извеждането на този втори начин е основният принос на текста. Обикновено, философите, подкрепящи метода на концептуалния анализ, говорят само за изследване на езиковите интуиции. Ако обаче то е единственият начин да се прави концептуален анализ, концептуалният анализ е уязвим към критики, подобни на тази на Куайн към аналитичните твърдения, изложена в неговата прочута статия „Две догми на емпиризма“. Тази критика се оказва много влиятелна и повечето философи я приемат. Накратко, тя се състои в твърдението, че на аналитичността не може да бъде дадена дефиниция, която да не е кръгова. Смятам, че показвам, че такава дефиниция може да бъде дадена чрез връщането назад към

първоначалното придаване на смисъл и така тази критика да бъде преодоляна. Друго, на което обръщам внимание, е, че тъй като аналитичните твърдения описват факти от света, те са съвместими с холистичния възглед на Куайн относно езика.

Други критики, на които текстът отговаря, са тази, която възниква във връзка с така наречения „парадокс на анализа“, тезата, че даването на дефиниции – основното приложение на концептуалния анализ – е невъзможно и тезата, че философията не се или не трябва да се занимава с езика, а със „самите неща“. Според мен критиката, възникваща във връзка с парадокса на анализа, може да бъде преодоляна като се прибегне до разграничението между знание относно твърдения и знание под формата на умение. Тезата, че дефинициите са невъзможни има две измерения. От една страна се твърди, че дефинициите са невъзможни, защото езиковите изрази се прилагат при условия, които нямат нищо общо помежду си. Ако случаят е такъв, на съответния израз може да се даде дефиниция посредством дизюнкция между тези различни условия. От друга страна се твърди, че дефинициите са практически невъзможни, защото досега не е дадена нито една такава. Дори дефинициите да са практически невъзможни обаче, ние можем да се стремим да даваме дефиниции и така ако получените резултати са все по-добри, да напредваме в познанието си. Колкото до тезата, че философията не се или не трябва да се занимава с езика, а със „самите неща“, тя може да се тълкува по три начина, но според мен при всички тях тя е несъстоятелна. Ако се има предвид, че философията трябва безусловно да се занимава със самите неща, то тезата е необосновима. Ако се има предвид, че философията трябва да се занимава със самите неща при някакво условие, то тезата е неясна доколкото не е ясно какво е това условие. Накрая, ако се има предвид, че философията се занимава със самите неща, то тезата е погрешна, защото едни от основните философски въпроси имат формата „какво е x?“, а тези въпроси изискват занимание с езика в противовес на такова със самите неща.

Има обаче някои критики към концептуалния анализ, експлицитни или не, на които все още не съм дал отговор. Към тях спадат тезата на Куайн за относителността на превода, тезата на Пътнам, че смисълът на езиковите изрази зависи от нашето знание и тезата, която защитават някои натуралисти, че вместо да се опитва да отговори на въпросите от типа „какво е x?“, философията трябва да чака естествената наука да им даде отговор. Разглеждането на тези критики може да бъде тема на бъдеща разработка, свързана с концептуалния анализ. Друго, което може да се направи в една бъдеща разработка по темата, е да се подробен концептуален анализ на термините, чрез които се дефинира метода като „смисъл“, „знание“, „истина“ и прочие (в настоящия текст има



само бегъл такъв и то само на някои от тези термини). Такова изследване няма да обоснове метода, защото ще го предпоставя, но може да покаже, че методът не е вътрешно противоречив.

Библиография:

Витгенщайн, Л., „Философски изследвания“, в Е. Панова (съст.) *Избрани съчинения*, Наука и изкуство, София, 1988, стр. 135-413.

Кант, И., *Критика на чистия разум*, Издателство при БАН, София, 1967.

Карагеоргиева, А., *Увод в съвременната теория на познанието*, Издателство „Проектория“, 2013.

Куайн, У. В. О., „Две догми на емпиризма“, в А. Бешкова, Е. Латинов, Б. Моллов, Т. Полименов (съст.) *Философия на логиката II*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2008, стр. 88-110.

Платон, „Менон“, в Б. Богданов (съст.) *Диалози Том 2*, Наука и изкуство, София, 1982, стр. 185-232.

Платон, „Теетет“, в Б. Богданов (съст.) *Диалози Том 4*, Наука и изкуство, София, 1990, стр. 115-214.

Ръсел, Б., „За обозначаването“, в А. Бешкова, Е. Латинов, Б. Моллов, Т. Полименов (съст.) *Философия на логиката*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2003, стр. 69-83.

Фреге, Г., „Върху смисъла и значението“, в А. Бешкова, Е. Латинов, Б. Моллов, Т. Полименов (съст.) *Философия на логиката*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2003, стр. 30-52.

Хюм, Д., *Трактат за човешката природа*, ИК „Рата“, София, 2006.

Шишков, Г, Шмит, Х., *Философски речник*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 1997.

Austin, J. L., "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 24, 1950, pp. 111-128.

Beaney, M., "Analysis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/analysis/>>.

Chalmers, D., *Constructing the World: Extended Edition*, 2012, <http://consc.net/books/ctw/extended.html>.

Dummett, M., "What is a Theory of Meaning?", *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 1-93.

Gettier, E. L., "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. 23, 1963, pp. 121-123.

Ichikawa, J. J., Steup, M., "The Analysis of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-analysis/>>.

Jackson, F., *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Kornblith, H., *Knowledge and its Place in Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Kripke, S., *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.

Lewis, D., "Reduction of Mind", *Papers in Metaphysics and Epistemology*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 291-324.

Look, B. C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz/>>.

Margolis, E., Laurence, S., "Concepts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/>.

Moore, G.E., *Principia Ethica*, 1903, [fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica](http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica).

Quine, W.V.O, *Word and Object*, The Massachusetts Institute of Technology, USA, 1960.

Rey, G., "The Analytic/Synthetic Distinction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/analytic-synthetic/>.

Ryle, G. "Abstractions", *Collected Papers*, vol. 2, Hutchinson, London, 1971, pp. 435-445.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Routledge, Oxon, 2009.