



В защиту эмпиризма

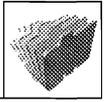
АЛЬФРЕД АЙЕР

Я весьма польщен приглашением произнести вступительную речь на этом Конгрессе. Я полагаю, вы согласитесь со мной, что уж если впервые за пятьдесят лет конгресс такого уровня собрался в Англии, было бы уместно посвятить эту речь возрождению эмпиристской традиции в британской философии нынешнего столетия. Я хотел бы начать с выяснения той роли, какую сыграл в этом процессе кембриджский философ Г. Мур. Хотя своей известностью он обязан прежде всего своей книге «Принципы этики», которую и кембрижские апостолы, и их общины из Блумсбери признают творением гения и не позволяют себе даже усомниться в ошибочном истолковании Муром сущности «блага» как некоего нераздельного сверхприродного свойства, его репутация сегодня зиждется на его последовательности в защите здравого смысла.

Центральным моментом в этой защите является указание на тот факт, что для здравого смысла непоблематична истинность большого числа высказываний, не вызывающих сомнений в нашей повседневной жизни, таких как «Я сейчас нахожусь в комнате, в которой есть потолок, стены и пол», «У меня две руки и две ноги», «Я ощущаю нахо-

дящиеся в этой комнате вещи и присутствие других людей», «Я обладаю некоторыми воспоминаниями и мнениями», «Люди, находящиеся в этой комнате, подобно мне обладают или обладали таким же опытом». Конечно, Мур несколько ослаблял свою позицию тем, что утверждал, будто высказывания, истинность которых всем очевидна, вообще не могут быть подвергнуты анализу, поскольку такой анализ был бы неравномерным; однако здесь эти тонкости для нас не слишком важны.

Как разъяснил сам Мур, цель его рассуждений заключалась не столько в защите здравого смысла, который, по большому счету, и не подвергался каким-либо нападкам, сколько в том, чтобы ниспровергнуть определенный тип метафизики, а именно, неогегельянство, получившее распространение в Великобритании в последней четверти XIX века, виднейшими представителями которого были Ф. Брэдли в Оксфорде и Дж. Э. Мак-Таггарт в Кембридже. Мур был весьма озабочен тем, чтобы рассчитаться с этой философией за то влияние, какое она оказала на него и на Рассела, когда оба они учились в Кембридже под руководством Мак-Таггарта. Например, Брэдли видел в реальности то, что он называл Абсолютом, Целостностью



Опыт, способной непротиворечиво вмещать в себя все явления, которые заключают в себе внутренние противоречия. Мак-Таггарт называл реальностью целокупность бессмертных духовных сущностей. Но они были согласны в отрицании реальности материи, пространства и времени.

Разумеется, если материя, пространство и время нереальны, то и предложения здравого смысла, о которых говорит Мур, не могут быть истинными. Если время нереально, то неверно, что я вчера приехал сюда, в Брайтон. Если материя нереальна, никто из нас не существует, по крайней мере, телесно.

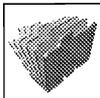
Этого было достаточно для критики со стороны Мура. Ему казалось странным, что философы способны на высказывания, в высшей степени не согласующиеся с тем, что очевидно истинно, но он не вдавался в размышления о причинах такого странного поведения. Он ошибочно смешивал метафизические предложения с фактофиксирующими эмпирическими высказываниями и потому пытался доказать их ложность, указывая на невозможность практических следствий, логически выводимых из таких предложений.

Его единомышленники реагировали на это по-разному. Те из нас, кто испытал влияние «Трактата» Витгенштейна или воздействие идей Венского кружка (я был в числе последних), отвергали метафизические выражения не потому, что они ложны, а потому, что они попросту бессмысленны. Фактически следуя Юму, мы различали предложения, имеющие смысл: к одному классу относи-

лись так называемые высказывания *a priori* — Юм называл их отношениями идей, — значения истинности которых определялись чисто формально в зависимости от значений входящих в них знаков, к другому классу — высказывания, допускающие эмпирическую проверку или верифицируемые, то есть подтверждаемые или опровергаемые посредством чувственного опыта, высказывания, выражающие то, что Юм называл «фактическим состоянием» (*matters of facts*). Те предложения, которые не включались ни в один из названных классов, хотя и могли иметь некоторую поэтически воспринимаемую смысловую нагрузку, в буквальном смысле значения не имели. Мы полагали, что такой критерий был применим не только к трудам неогегельянцев, но и к работам самого Гегеля, и к большей части того, что по традиции считалось философией.

Такое ограничение множества буквально значимых предложений указанными выше двумя классами вывело из некоторой аксиомы, получившей известность под названием Принципа Верификации. Этот принцип был в несколько туманной форме сформулирован Морицем Шликом: «Значение высказывания состоит в методе его верификации». Как вскоре отметил американский философ Моррис Лазеровиц, этот принцип содержал в себе логическую ошибку *petitio principii*, так как выступал в форме некоторого обобщения именно того критерия значения, который он сам, как предполагалось, должен был обосновать. Попытки обосновать этот принцип неким не-





зависимым образом не дали результатов и, действительно, не ясно, как бы это могло быть сделано.

Лазеровиц также был недоволен тем, что применение оценки «бессмысленно» по отношению к метафизическим предложениям, само стало, по его мнению, примером неправильного употребления языка, но здесь я не согласен или, по крайней мере, не вполне согласен с ним. Конечно, его критика могла быть отнесена к тому, что являлось его собственным истолкованием метафизических предложений, о которых шла речь у Мура, но сам Мур рассматривал эти предложения как эмпирические, и хотя Лазеровиц прав, считая это ошибкой, но мне также непонятно, каким образом можно было согласиться с осмысленностью этих предложений в той интерпретации, какую им придавал Лазеровиц. Я хотел бы подчеркнуть, что предложения, составляющие основу содержания такого произведения, как «Явление и реальность» Брэдли, являются бессмысленными в буквальном значении этого слова, и что таковыми являются большинство трудов Гегеля, не говоря уже об излияниях таких современных шарлатанов как Хайдеггер и Деррида. Не может вызвать ничего, кроме досады, тот факт, что несусветный вздор, которым наполнены их сочинения, приобретает популярность в этой стране среди тех, кто по наивности принимает темноту за признак глубины и в то же время находит серьезные работы таких первоклассных американских философов как Куайн, Гудмен, Патнем и Дэйвидсон слишком трудными для понимания.

Прежде чем перейти к своей главной теме, я хотел бы сказать еще несколько слов о Моррисе Лазеровице, который шел своим оригинальным путем. По его мнению, метафизики, которых критиковал Мур, да и вообще все метафизики, к которым относился, например, Платон, утверждавший реальность того, что он называл Идеями, а мы предпочитаем называть Универсалиями, или Спиноза, пыгавшийся определить реальность так, как это делается в геометрии, исходя из нескольких ключевых терминов, таких как Субстанция, Причина и Атрибут, — эти метафизики на самом деле имели в виду нечто совершенно иное по сравнению с тем, как обычно понимались их утверждения. Их высказывания не были ни эмпирическими, вопреки тому, как их понимал Мур, ни априорными суждениями, что могло бы быть обнаружено при соответствующем тщательном анализе того способа, каким они использовали язык. Если бы их утверждения интерпретировались так, что их можно было бы отнести к одному из этих классов, то простейшее исследование легко показало бы ложность каждого из них. За немногими исключениями, эти метафизики не были шарлатанами. Как правило, это были в высшей степени умные люди. Но почему же они тогда выдвигали теории, столь легко опровергаемые? Ответ Лазеровица состоит в том, что они и не выдвигали таких теорий. Сознательно или неосознанно они выдвигали некоторые рекомендации по употреблению языка, а мотивы таких рекомендаций следует искать в их бессознательных стремлениях.

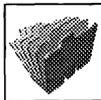


Отдавая дань восхищения столь безумной теории, я мог бы согласиться с ней лишь в том случае, если бы она позволяла решить вопросы, все еще весьма далекие от решения. Но я не могу этого сделать. Я готов согласиться с тем, что не только метафизики, но и любые философы могут испытывать бессознательную мотивацию, как-то влияющую на их профессиональную работу, хотя для того, чтобы утверждать это, хотелось бы иметь более веские аргументы. Но утверждение, будто метафизические предложения или то, что прячется под их маской, — это неясные лингвистические рекомендации, выглядит совершенно неправдоподобным. Более того, мне кажется, что оно противоречиво.

Позвольте мне воспользоваться примером самого Лазеровица, чтобы подкрепить эту мысль: возьмем известное утверждение Парменида и его школы, в которую входил и прославленный Зенон, о том, что ничто не изменяется. По мнению Лазеровица, этот тезис следует понимать как требование исключить из языкового употребления все те выражения, из которых следует, что вещи претерпевают какие-либо изменения своих свойств или местонахождения; отсюда и зеноновское отрицание реальности движения. Конечно, можно допустить, что кто-либо бессознательно сопротивляется самой мысли о возможном изменении в какой бы то ни было форме, либо что кто-то другой неосознанно стремится к непрерывному изменению, что может найти свое выражение, например, в учении Гераклита о постоянном движе-

нии сущего. Но если удовлетворяется первое из этих желаний и из языка устраняются все слова, которыми можно было бы обозначить какой бы то ни было процесс, и таким образом покой торжествует, то и спорить больше не о чем. Если нет даже возможности сказать что-либо об изменении, то утверждение о том, что ничто не изменяется, утрачивает смысл.

Лазеровиц был склонен распространить свой подход к метафизике на философию вообще, обвиняя философов аналитического направления, в первую очередь меня, в очевидном нарушении правил пользования языком, если буквально понимать все то, что говорят эти философы. Хотя я мог бы оправдаться перед лицом подобных обвинений, я должен все же сразу признать, что Мур действительно поставил перед своими последователями трудную задачу, связанную с определением функции философии. Эта проблема вначале возникла из-за того, что утверждение Мура об очевидной истинности предложений здравого смысла не должно было повиснуть в воздухе. Сам Мур ничего не сказал о том, каким образом эта истинность становится нам известной, но если бы такой вопрос был задан ему, он смог бы на него ответить. Если речь идет о высказываниях, описывающих состояния вещей в данной, имеющей место в настоящий момент ситуации, например, таких высказываниях, как «Я нахожусь в комнате вместе с такими-то и такими-то вещами и другими людьми», он ответил бы, что оно основано на показаниях его чувств в



данный момент, подкрепленных, конечно, имеющимися у него воспоминаниями о подобных же ощущениях, часто испытываемых им в прошлом. Более того, из допущения о том, что эта очевидность дает ему право утверждать истинность упомянутых высказываний, следует, что он признает очевидность этих высказываний достаточной. Под сомнение можно было бы поставить интерпретацию этих высказываний, благодаря которой они оказываются ясными, но не истинными. В частности, эта истинность не может быть оспорена каким бы то ни было философским рассуждением.

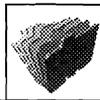
Мур, однако, не заметил напрашивающуюся возможность обобщения этого вывода. Не видно причин, по которым только истины здравого смысла могут противостоять философской критике. Любая область знания имеет собственные критерии очевидности. В действительности они могут различаться по степени правдоподобности, какой обладают высказывания, удовлетворяющие этим критериям. Например, ученые-историки, работающие по стандартам очевидности, принятым в их области, вправе рассчитывать на результаты более надежные, чем те, которые обычно получают палеонтологи. Но все же каждая дисциплина — хозяйин на своей территории. Если совершаются ошибки, они исправляются, и это остается внутренним делом каждой научной области. Нет никаких особых источников информации, доступных только философам, которые позволили бы им, с одной стороны, опровергнуть выво-

ды чистой математики, а с другой — сказать, что выводы, полученные классической наукой или современными лингвистами, юристами, историками, физиками, химиками, ботаниками, биологами (в каждой дисциплине по-своему), эмпирически ложны.

Как мы увидим далее, все может быть не так просто. Мур считал свой анализ верным, но сомнения в этой верности могут поставить под вопрос и истинность очевидности. Однако в 30-х гг. положение казалось нам таким, как я здесь его обрисовал. Если область знания исчерпывается формальными, естественными и социальными науками, какова же тогда роль философии? Находились те, кто рассуждал так или почти так, как Лазеровиц: философия есть деятельность, а не доктрина, но деятельность познавательная. Какого же рода познание осуществляет в этой деятельности?

Авторитетный ответ был дан Ф. Рамсеем в одной из его «последних заметок», опубликованных посмертно в его книге «Основания математики»:

«Философия должна иметь какое-либо применение, и к этому следует относиться со всей серьезностью; это прояснит наши мысли и, следовательно, наши действия. Философия есть некая предрасположенность, которая нуждается в проверке, и нужно исследовать ее, чтобы понять, что так оно и есть. Иначе говоря, основной вывод философии в том, что философия бессмысленна. И кроме того, мы должны всерьез относиться к тому, что она бессмысленна, а не



претендовать, как Витгенштейн, на особую важность этой бессмысленности!

В рамках философии мы имеем дело с высказываниями, полученными в науке и обыденном опыте, и пытаемся представить их в виде некой логической системы, с ее исходными терминами, определениями и т. д. По сути, философия — это некоторая система определений или, что бывает слишком часто, система описаний того, какими могут быть такие определения¹.

Далее Рамсей рассматривает вопрос, каких определений можно ждать от философии, и отвечает, что философия «не берет на себя определение каких-то отдельных терминов искусства или науки, а занимается тем, что пытается решать проблемы, которые возникают при определении любых таких терминов или при выяснении отношений между какими-либо терминами физического мира и терминами опыта»². Он согласен с тем, что мы редко получаем реальные определения, но должны довольствоваться объяснениями употребления символов, причем трудность заключается в том, что объяснение может относиться к объектам, для которых у нас нет наименований. Например, когда речь идет о чувственных характеристиках, наш язык оказывается слишком беден. «Скажем, «Голос Джейн» — это описание таких ощущений, для которых у нас нет

имен. Мы могли бы, конечно, подобрать такие имена, но как идентифицировать и называть различные интонации, из которых складывается этот голос?»³.

Наконец, Рамсей рассматривает вопрос, можем ли мы избежать ошибки *petitio principii*. Трудность в том, что существуют такие термины и предложения, которые не могут быть поняты, если неизвестны их значения, а сами значения не могут быть известными без понимания; например, «что можно сказать о времени и внешнем мире»⁴. Этот логический круг он считает неизбежным, и я с ним согласен. Например, принцип верификации заставляет принять определенное мировоззрение, и, напротив, имея определенное мировоззрение, мы защищаем его с помощью этого принципа.

Упомянув Витгенштейна, Рамсей имел в виду известный пассаж в конце «Трактата», в котором говорится, что рассуждения об отношениях между языком и реальностью, составляющие основную тему этой книги, являются бессмысленными, но далее Витгенштейн замечает, что читатель лишь тогда поймет эту бессмысленность, когда такие рассуждения станут для него ступеньками, по которым он поднимется над ними. Тогда он отбросит лестницу и увидит мир, как он есть. Все это очевидная путаница, и характерно, что Рамсей в своих критических заметках о «Трактате», также впоследствии перепечатан-

¹ Ramsey F. Foundations of Mathematics and other logical essays. L., 1931. P. 263.

² Ibid., p. 264

³ Ibid., p. 265

⁴ Ibid., p. 268



ных в «Основаниях математики», делает чуть ли не героические усилия, пытаясь переистолковать многие изречения Витгенштейна так, чтобы они не вступали в противоречие с его условиями значимости. То же самое делал и Рассел в своем «Введении» к книге Витгенштейна, хотя и совершенно по-другому. Витгенштейн настаивал на том, что и Рассел, и Рамсей его неправильно поняли, но это было в порядке вещей.

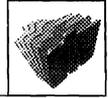
Рамсей умер в 1930 г. Его смерть стала невосполнимой утратой для британской философии. Остается только гадать, как он отнесся бы к эволюции Витгенштейна от «Трактата» к «Философским исследованиям» и тому, что было после них. Насколько мне известно, Витгенштейн не называл огромное количество рассуждений, составивших эту эволюцию, бессмысленными, но я думаю, он вообще отказался бы от какой-либо общей характеристики этих рассуждений. Это важно, и потому я еще вернусь к этому вопросу ниже.

Перед тем, как расстаться с Рамсеем, надо еще отметить, что его программа так никогда и не была завершена. Наиболее важный шаг был сделан Бертраном Расселом в его теории дескрипций, которую сам Рамсей считал образцом философии. Результаты, полученные Расселом, показали, что называющие выражения могут быть вполне определенным образом преобразованы в предикаты, посредством чего мы приходим к ответу на вопрос, как могут быть осмысленными предложения, включающие в

себя имена, не относящиеся ни к одному из реально существующих предметов. Эту теорию критиковали за то, что она позволяет считать ложными те высказывания, которые было бы естественнее полагать вообще лишёнными истинностных значений. Здесь мы вновь возвращаемся к вопросу: утверждается ли неявным образом существование одного и только одного нынешнего короля Франции в предложении «Нынешний король Франции — лысый», как полагал Рассел, или же это существование является только предпосылкой; можно также возразить, что когда мы прибегаем к определенным дескрипциям, описываемый объект не вполне тождествен тому, что составляет их содержание, но должен быть взят в контексте этих описаний, и потому расселовские преобразования должны быть как-то расширены, чтобы с их помощью можно было транслировать те предложения, из которых они получены. Тем не менее, я считаю, что теория Рассела сохраняет свое значение не только потому, что она позволяет решить проблему, которую, казалось, нельзя было даже всерьез поставить, поскольку значение грубо отождествлялось с денотатом, но еще и потому, что она дает метод, позволяющий справляться с трудностями, связанными с единичными терминами.

«Логическая структура мира» Р. Карнапа⁵, опубликованная в 1928 году, эта в высшей степени смелая попытка показать, как можно создать все множество фактуальных понятий

⁵ Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. Berlin, 1928 (прим. перев.).



на основе единственного отношения сходства между элементами всей совокупности мгновенных, преходящих, но сохраняющихся в памяти переживаний субъекта, не прибегая при этом ни к каким иным средствам, помимо аппарата расселовской логики, стала бы наиболее адекватным воплощением замысла Рамсея, если бы оказалась успешной. Но как показал Нельсон Гудмен в своей книге «Структура явления», опубликованной еще в 1951 году⁶, Карнап не смог дать адекватного определения типов ощущений и всерьез даже не пытался решить действительно труднейшую задачу перехода от чувственных данных к физической реальности.

Гудмен указал на то, что охарактеризовать чувственные впечатления человека — дело не такое простое, как это могло бы казаться многим философам, профессионально занимающимся природой ощущений. Нечто подобное утверждает и М. Даммит в своей статье, вошедшей в книгу «Восприятие и тождество» (1979), составленную из дюжины очерков, комментирующих различные аспекты моей философской деятельности, и моих ответов на них. Однако Даммит пошел дальше Гудмена и отверг существование простых наблюдаемых свойств, якобы фиксируемых наблюдателем, на том основании, что при одном и том же базисе наблюдения, но в изменившихся условиях, в которых находится наблюдатель, содержание высказываний, утверждающих наличие таких свойств, может быть

отвергнуто. По мнению Даммита, о простых качествах можно говорить лишь тогда, когда выполняется «условие неразличимости»: если один объект обладает некоторым качеством, и нельзя установить никакого различия между этим и другим объектом, то и другой объект обладает этим же качеством. На первый взгляд можно было бы согласиться с тем, что значительное большинство предикатов, таких как «красный» или «сладкий», выполняют это условие, но оказывается, что предположение, будто любое качество всегда выполняет это условие, ведет к противоречию⁷.

Причина этого в том, что чувственно воспринимаемые качества представляют собой некий континуум, из-за чего отношение неразличимости в рамках одного и того же качества не транзитивно. Возьмем такое качество как цвет. Пусть мы имеем ряд цветных пятен А, В и С, где А неотлично от В, В неотлично от С; тогда А может быть отличным от С. Значит, если предположить, что цвета образуют непрерывный спектр, и если считать неотличимые цветовые пятна принадлежащими к одному и тому же цвету, то тогда неизбежен вывод, что существует только один цвет: В неотлично от А, С неотлично от В, А и В — пятна одного цвета, В и С — также одного цвета и этот цвет тот же, что и цвет А, и т. д. Этот вывод эмпирически ложен, что легко проверить, если начать с другого конца спектра или вообще с любой точки, в которой цвет пятна

⁶ Goodman N. The Structure of Appearance. Cambridge, 1951 (прим. перев.).

⁷ См. статью М. Даммита в кн.: Perception and identity. L., 1979. p. 9.



будет иным, чем цвет А; так мы приходим к противоречию.

Как показал Гудмен, можно избежать противоречия, если ввести следующее условие: X и Y обладают одним и тем же цветом не только потому, что они неразличимы по цвету, но и потому, что нет никакого пятна Z, от которого можно отличить X и Y, но нельзя отличить любое другое пятно. Это условие позволяет справиться с трудностью континуальности, но оно связано с таким неудобством, что мы не можем назвать два пятна одним и тем же цветом до тех пор, пока не исследуем все существующие цветные пятна.

Что касается Даммита, то ему нет надобности следовать за Гудменом, поскольку он видит выход не в том, чтобы разрабатывать «язык явлений» гудменовского типа, а в том, чтобы поставить в зависимость описания цветов и других наблюдаемых качеств не только от того, как вещи воспринимаются зрением, слухом, обонянием или осязанием различных наблюдателей в различных условиях, но также и от применения научных теорий. К этому моменту я еще возвращусь ниже.

Концепция, отвергающая существование простых наблюдаемых качеств, противоречит давней философской традиции, которую можно проследить по крайней мере до Декарта. В послевоенный период теория чувственных данных все больше выходит из моды, но в той или иной форме она признавалась Р. Декартом, Дж. Локком, Дж. Беркли, Д. Юмом, И. Кантом, Дж. С. Миллем, Э. Гуссерлем, Г. Муром, Б. Расселом, М. Шликком, К.

Броудом и Г. Прайсом, а также серьезно рассматривалась Р. Карнапом и Л. Витгенштейном, хотя оба они впоследствии выступили против нее. В этой теории главную роль играет допущение, что суждения нашего повседневного опыта, такие перцептуальные суждения, какие Г. Мур приписывал здравому смыслу, основаны на восприятии чувственных данных, которые являются несомненными либо в сильном смысле, то есть когда считается, что суждение, основанное на этих данных, не может быть ошибочным, либо в гораздо более слабом смысле, когда чье-либо суждение такого рода считается авторитетным: вы можете сомневаться относительно его характера в данный момент или даже пересмотреть чье-либо первоначальное суждение, но если решение принято, его уже не может отменить кто бы то ни было. Это считается верным по отношению к сущностям, по-разному называемым то идеями чувств, то чувственными качествами, то впечатлениями, то репрезентациями, то чувственными данными и т.п. Общим для них является то, что они в процессах восприятия являются объектами того, что Рассел называл непосредственным знакомством.

Разрушается ли любая такая теория аргументами Даммита против возможности существования простых наблюдаемых качеств? Думаю, что нет, поскольку не могу согласиться с тем, что теория такого рода непременно связана условием неразличимости. Я допускаю, что два взаимно неразличимых цветовых пятна в одном и том же поле восприятия при



отсутствии третьего, по отношению к которому они оба различны, не могут быть описаны как два разных пятна так, чтобы это не вело к противоречию. Однако я не думаю, что такое же противоречие получится, когда речь идет о цветах, размещенных в различных полях восприятия, и остается только предположить, что если бы эти цветные пятна были помещены рядом, у нас не было бы возможности различить их.

Доказывают ли рассуждения Даммита, что чувственные качества, как они предстают в явлениях, вообще не могут быть охарактеризованы непротиворечивым образом? Если принять его условие неразличимости, точнее, его интерпретацию этого условия, то пришлось бы с этим согласиться. Но я полагаю, что это ведет нас не к выводу о противоречивости использования простых предикатов наблюдения, а к выводу о том, что такое использование во многом зависит от произвольного выбора. Возьмем, например, цветной атлас, в котором цвета расположены в некоторый непрерывный ряд таким образом, что между любыми двумя образцами, отличающимися по цвету друг от друга, имеется некий третий образец, который нельзя отличить ни от одного из данной пары своих соседей. Пусть голубое таким образом переходит в зеленое. Тогда в некоторой точке этого перехода мы найдем образец, столь сходный со своими соседями, что мы вправе отнести его и к голубому и к зеленому равным образом. Поэтому мы принимаем некоторое произвольное решение. По выражению Куайна, нет такого положе-

ния вещей, с которым мы не смогли бы обойтись без противоречий.

Есть некоторое сходство между данным случаем и парадоксом «куча». Пусть n — достаточно большое число. Толпа, состоящая из n человек, конечно, не перестанет быть толпой, если уменьшится или увеличится на одного человека. Но если допустить, что в общем случае переход от n к $n - 1$ не изменяет свойство «быть толпой», то, как легко заметить, толпа будет постепенно сведена к нулю. Единственный выход — произвольно выбрать некоторое число m и заявить, что любое число людей, меньшее m , не составляет толпу, хотя выбор между $m + 1$ и $m - 1$ выглядит равно приемлемым. То же самое можно сказать относительно других неясных терминов, таких как «теплый» или «лысый». Однако из этого не следует, что мы не можем использовать эти термины.

Если указание на цвета и другие чувственно воспринимаемые качества может быть сделано без помощи терминов, предполагающих существование физических объектов, а с использованием только терминов наблюдения, то выбор последних в качестве основания для теории восприятия оправдывается самым простым рассуждением. Нужно только подвергнуть анализу ряд допущений, стоящих за нашими обычными суждениями восприятия. Не станем здесь погружаться в глубины скептической аргументации. Я не сомневаюсь в том, что могу видеть, скажем, дверь в отдаленном углу этой комнаты. Просто я отмечаю, что дверь или какой-либо иной предмет в этой комнате для сво-



его существования нуждаются в чем-то большем, чем быть видимыми для меня. Такие предметы должны быть доступны моему осязанию, должны быть доступны другим наблюдателям. Они должны обладать положением в трехмерном пространстве и длительностью во времени. Если речь идет о двери, то этот предмет должен — хотя бы потенциально — обладать некоторыми функциями, должен быть жестким, должны существовать какие-то ограничения на материал, из которого делается дверь и т. д. И какой бы иной предмет я ни выбрал для примера, к нему должны быть применимы те же самые рассуждения.

Но теперь зададимся вопросом: поместится ли все это в содержании единичного акта восприятия? Из того, что я в данный момент держу дверь в поле своего зрения, следует ли, что я вижу нечто такое, что видят или осязают также и другие наблюдатели? Вытекает ли из этого, что видимый мной предмет остается самим собой на протяжении всего данного акта восприятия, что он обладает всеми другими свойствами, которыми я наделяю его в этом акте? Конечно же, нет. Но тогда мы должны заключить, что суждение восприятия заключает в себе некое множество выводов, которые не перестают быть именно выводами из-за того, что они делаются мной неосознанно. Наличие этих выводов обнаруживается в том, что фактически любое привычное для нас суждение «выходит за» пределы чувственного опыта, на основании которого оно делается.

Философы, так или иначе согласные с теорией чувственных данных, убеждены в том, что такие выводы должны эксплицироваться, то есть приобретать явную форму. Из этого вытекают два следствия: во-первых, предпосылки, соответствующие опыту, могут быть точно выявлены и описаны; во-вторых, выводы из этих предпосылок могут быть проанализированы более точно по сравнению с тем, когда говорят, что они суть восприятия физических объектов или других объектов нашего обычного опыта (голоса, зеркальные отражения, тени и т.п.). Сейчас модно считать, что оба следствия формулируют нечто совершенно недостижимое. Я же, напротив, полагаю, что цели, поставленные в них, вполне реальны.

Чтобы сохранить убеждение в достижимости первой из этих целей, я должен отказаться от идеи Н. Гудмена, предлагавшего строить язык явлений с использованием только исходных понятий цветов, чувственно воспринимаемых пространственных локальностей и временных промежутков. Н. Гудмен, несмотря на свое утверждение о базисном характере такого языка для формулирования перцептуальных суждений, не придал значения вопросу: чувственные или физические дескрипции образуют первооснову этого языка; он также не смог дать убедительные доказательства того, что предложенный им словарь соответствует нашему действительному опыту, даже будучи дополнен данными других чувственных органов. Если наша цель в том, чтобы достичь точного соответствия с опытом, и поскольку наши описания



ощущений обычно выступают в форме указаний на физические объекты, от которых происходят эти ощущения, я без колебаний могу ввести физическую терминологию в описания ощущений. Предлагаемый мною прием заключается в том, чтобы говорить о том, что мы видим, как о парадигмах восприятия (парадигма двери, парадигма пения птички и т. д.). П. Стросон в своей статье из книги «Восприятие и тождество» возражает против этого приема на том основании, что я, возможно, ввожу физический мир здравого смысла как некое воплощенные теории по отношению к базису чувственных качеств, и что «для правильного представления некоторого мнения или множества мнений как некоторой теории по отношению к определенным данным, следует иметь возможность описывать эти данные на основании базиса, образуемого данной теорией, в терминах, которые не предполагают принятия данной теории со стороны тех, для кого данные суть данные»⁸. Я отвечаю на это просто тем, что даже если Стросон прав, выдвигая это требование, что само по себе является предметом дискуссии, то вводимый мною прием не нарушает его. Ведь из предлагаемых мной описаний парадигм восприятия не следует, что физические объекты, от которых идут эти описания, действительно существуют.

Карнап в «Логической структуре мира» призвал со всей серьезностью отнестись к проблеме выбора языковой первоосновы. Он утверждает, что с технической стороны безразлично,

какой язык — чувственных данных или физических терминов — взять за основу, но принимая установку, которую он назвал «методологическим солипсизмом», он надеется на более приемлемое соответствие реальному опыту. Термин «методологический солипсизм» в данном контексте употреблен для того, чтобы исключить возможные обвинения в действительном солипсизме в адрес его подхода или, по крайней мере, чтобы отклонить требования, заставляющие доказывать свою непричастность к действительному солипсизму. Однако этого оказалось мало, и уже через несколько лет Карнап в ряде своих работ доказывал, что только «физический язык» способен дать первооснову нашего понимания мира.

С моей точки зрения, такой поворот мысли у Карнапа вполне закономерен, ибо пугало солипсизма неизбежно предстает перед нами, если мы начинаем с чувственных данных и объявляем их самостоятельными объектами. Меня всегда поражало безразличие к этой проблеме, проявляемое классиками эмпиризма: ни Локк, ни Беркли, ни Юм, ни Дж. С. Милль, ни даже Б. Рассел как будто не замечали, что, оставаясь на платформе эмпиризма, мы сталкиваемся с большой трудностью, связанной с описанием чувственного опыта других субъектов. Например, Беркли наделял субъекта способностью обладать понятием других душ. Эти души каким-то образом соединялись с иными телами, но ведь поскольку эти тела ока-

⁸ См. там же статью П. Стросона (*прим. перев.*).



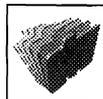
зывались не чем иным, как комплексами берклианских идей, то совершенно непонятно, что вообще можно сказать о чувственных данных как об идеях, доступных этим душам.

Конечно, проблема оправдания для описаний опыта других субъектов в любом случае возникает на каком-то шагу анализа, но можно прибегнуть к хитрости и с самого начала рассматривать исходные элементы, на которых возводится теория познания, как нечто нейтральное по отношению к субъектам. Действительно, иначе и нельзя поступить, поскольку субъект вступает в игру только на заключительной стадии. Необходимость утверждения нейтральности исходной точки, с которой начинается чье-либо познание, — главная причина, по которой я теперь предпочитаю начинать с чувственных качеств, *qualia*. Как универсалии они не привязаны к опыту какого-либо данного субъекта. Конечно, верно, что они партикуляризованы в явлениях, предстоящих в данных полях восприятия, и верно, что такие поля не разделены настолько, чтобы эвентуально превращаться в субъективно ментальные или даже физические состояния. Но это происходит тогда, когда они дают толчок теории, управляющей нашим представлением о реальности и позволяющей интерпретировать те самые элементы, из которых она вырастает. Здесь главный момент в том, что первооснова, утверждаемая такой теорией познания, совместима с умеренной позицией по отношению к тому, какой способ построения картины мира является приемлемым.

Если мы согласимся, что партикуляризация *qualia* должна стать нашим исходным пунктом, то можно перейти ко второму вопросу, как охарактеризовать выводы, которые ведут нас от некоторого множества посылок к суждениям восприятия, которые Мур относил к здравому смыслу. И здесь главной проблемой, для которой Муру так и не удалось найти удовлетворительного решения, является следующее: каким образом могут быть подвергнуты анализу описания физических объектов нашего повседневного опыта?

Я остановлюсь здесь на трех наиболее важных возможностях. Первая состоит в том, чтобы отождествить физические объекты с наличными и возможными чувственными данными. Вторая — рассматривать физические объекты как причины чувственных данных, соответствующие им так или иначе, но непосредственно не воспринимаемые. Третья — вычленив из того, что Юм называл постоянством и согласованностью наших чувственных впечатлений, некую стандартную модель, наличествующую во всех различных явлениях одного и того же физического объекта, и полагать ее существующей и тогда, когда в поле чувственного восприятия уже нет никакого репрезентанта этой модели, сохраняющей в основном одно и то же положение, в котором она остается до тех пор, пока восприятия этой модели мыслятся как по крайней мере теоретически возможные.

Первая из этих возможностей по традиции связана с феноменализмом. Согласно этой теории, утверж-



дения о физических объектах эквивалентны множеству суждений о наличных и возможных чувственных данных. Она была не вполне последовательно разработана Беркли, у которого обращение к языку физических объектов выглядит как нечто такое, к чему стоило бы прибегнуть лишь в том случае, если бы Господь позволил себе отдохнуть от постоянного участия в нашей жизни. Ее можно было бы приписать Юму, если бы его разоблачения человеческих иллюзий, состоящих в том, что чувственные впечатления принимаются за адекватный образ непрерывного и в то же время различного в своих деталях бытия, могли быть рассмотрены в качестве некоей программы редуктивного анализа. Эта теория была принята Дж. С. Миллем, у которого характеристики физических объектов стали перманентными возможностями ощущений, а затем, спустя некоторое время — Берtrandом Расселом. Она была в моде в 30-х годах нашего столетия, и я сам защищал ее в своих первых двух книгах. Наиболее сознательная попытка разработать эту теорию в деталях была предпринята Генри Прайсом в его книгах «Восприятие» и «Юмовская теория внешнего мира», хотя сам он не разделял вполне эту теорию.

Феноменализм до сих пор имеет кое-каких защитников, но я убежден, что эта программа не может быть выполнена по причинам, которые я впервые указал в статье, опубликованной в материалах заседаний Аристотелевского общества в 1947-48 гг. и

перепечатанной в моих «Философских опытах»⁹. Вкратце, они сводятся к тому, что содержание гипотетических предложений, на язык которых нам надо перевести предложения о физических объектах, когда эти объекты актуально не воспринимаются чувствами, не может быть однозначно выражено исключительно в терминах ощущений, и постоянная необходимость преодолевать возникающие иллюзии уводит в бесконечный регресс.

Вторая возможность связана с тем, что вслед за Эддингтоном я назвал бы теорией двух миров. Ее как будто защищал, хотя и не последовательно, Локк, и утверждал Б. Рассел до того, как он присоединился, и после того, как он отказался от феноменализма, а также другие философы, например, К. Д. Брод. Возражения против такой теории впервые были выдвинуты Беркли в его критике локковского различения между идеями первичных и вторичных качеств и, на мой взгляд, они до сих пор сохраняют свою значимость. Фатальный недостаток такой теории состоит не в том, что она рассматривает заключения, ведущие от чувственных данных к физическим объектам, как каузальные выводы, хотя я действительно полагаю, что это совсем не так, а в том, что упомянутая каузальность берется как нечто такое, что предполагает некую непроницаемую завесу между явлениями, предстающими в нашем непосредственном опыте, и физическими объектами, частично ответ-

⁹ Ayer A. Philosophical Essays. L., 1954 (прим. перев.)

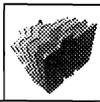


ственными за эти явления. С этой точки зрения, физические объекты являются выводимыми объектами, которые не могут быть непосредственно воспринимаемыми. Еще сложнее с пространственными отношениями между ними. Ведь если мы поместим все явления по нашу сторону завесы, от этого объекты не перестанут занимать свои места по другую сторону этой завесы. Мы должны постулировать некое множество частиц или чего бы то ни было, расположенное в своем собственном пространстве, как некую систему, сохраняющую определенное структурное соответствие с показаниями наших чувств, которые, возможно, могут быть приравнены неким событиям, имеющим место в нашем мозгу. Рассел действительно не побоялся сделать такое заключение, несомненно, ради удовольствия от той свободы, которая позволила ему выдвинуть парадоксальное утверждение: когда физиолог думает, что исследует мозг своего пациента, он на самом деле рассматривает свой собственный мозг. Но если даже мы допустим, что ученые не заблуждаются в том, что они могут сказать об этиологии восприятия, и даже если не видно причин, по которым следовало бы отказаться от такого допущения, следствия из теории двух миров столь неприемлемы, что Рассел должен был сильно ошибаться, если полагал, что подобные допущения связывают нас какими-то обязательствами по отношению к этой теории.

Таким образом очищается поле для третьей возможности, хотя сле-

дует заметить, что вряд ли были бы оправданы претензии на то, чтобы разрешить тем самым все старые проблемы; тем не менее мы получаем лучшую возможность для понимания восприятий из всех, какие я в состоянии придумать. Одна из проблем, о которых я говорю, восходит к Локку и Беркли. Она заключается в согласовании нашей веры в существование того, что я назвал феноменальным миром, с миром, который рисуют физические теории. Между ними имеется явное расхождение, которое и выступает главным мотивом веры в теорию двух миров, только что отвергнутую нами.

П. Стросон в своей статье из книги «Восприятие и тождество», а также в своих Вудбриджских лекциях, прочитанных в Колумбии в 1983 году и опубликованных под названием «Скептицизм и натурализм: некоторые варианты», проливает свет на эту проблему. Указывая на очевидное разногласие между тем, что он называет здравым смыслом, и научным реализмом, он замечает: «впечатление непримиримого антагонизма между этими двумя точками зрения тотчас исчезнет, если мы согласимся признать [...] некую неустранимую относительность наших понятий о реальном: в данном случае, о реальных свойствах физических объектов. Будучи соотношены с человеческим восприятием обычные физические объекты суть то, что Айер называет визио-тактильными континуантами, носителями феноменальных визуальных и тактильных свойств. Будучи соотношены с физической наукой (что также является человеческой



точкой зрения), они как бы приобретают те свойства, которые распознаются или должны распознаваться в терминах, которые с феноменальной точки зрения являются абстрактными. Если признать эту относительность «реальности» к тому, что «реально» с различных точек зрения, то видимость противоречия между этими позициями исчезает; одна и та же вещь может быть и не быть наделенной феноменальными свойствами»¹⁰.

Хотя мне симпатичны размышления Стросона об относительности наших «реальностей», я не уверен, что перцептуальная и физическая точки зрения могут быть вполне и столь легко согласованы. Модель, из которой исходит Стросон, основана на относительности наших суждений, сделанных с феноменальной точки зрения. Рассматривая пример, приводимый самим Стросоном, можно заметить, что кровь обычно видится как красная, но когда ее видят под микроскопом, она почти бесцветна. Но это не побуждает нас к размышлениям на тему, каков цвет крови на самом деле. Понятно, что если мы жаждем ответа на подобный вопрос, то вправе занять любую из названных позиций. Если мы чувствуем склонность к научной точке зрения, мы скажем, что кровь выглядит красной, когда ее рассматривают невооруженным глазом, тогда как на самом деле, она бесцветна; но тем самым мы обнаружили не что иное, как только свою склонность. И таким образом, выражаясь так, как

того требует эта склонность, я все же не порываю с перцептуальной точкой зрения. Она остается как-то связанной с наукой в том смысле, что позволяет объединить применение инструментария науки.

Тогда возникает вопрос: можно ли рассматривать сдвиг от перцептуальной к вполне научной точке зрения, как это делает Стросон, по прямой аналогии со сдвигом от одной установки к другой в рамках перцептуальной точки зрения? Я уверен, что нельзя. Основания моих сомнений суть следующие: во-первых, два этих варианта соперничают друг с другом в одной и той же пространственной области; во-вторых, имеются, по-видимому, основания полагать, что объекты восприятия в буквальном смысле состоят из частиц, по отношению к которым наука устанавливает те свойства, которые и делают их недоступными нашему восприятию. И здесь я останавливаюсь в нерешительности: защищать ли эту позицию или же сместить ее в сторону Стросона, признав, что научная точка зрения «преодолеывает», «охватывает» перцептуальную, сохраняя при этом пространственно-временной концептуальный каркас, позволяющий осуществлять связь между этими воззрениями. И опять-таки выбор между этими возможностями имел бы не больше последствий, чем признание того, что каждая из названных точек зрения должна удовлетворять соответствующим критериям истинности. Поэтому

¹⁰ Strawson P. Scepticism and Naturalism: some Varieties. L., 1985. P. 44-45.



мы должны быть свободными в своем выборе критериев, при помощи которых решаем вопрос о реальности вещного мира.

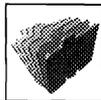
Как я уже отметил выше, одним из величайших преимуществ построения теории познания на нейтральном фундаменте является уменьшение опасности попасть в капкан солипсизма. Превращая чувственные качества во внешние объекты, можно отождествить то, что Пирс называл «центральной телом» с чьим-либо собственным телом и отличать другие человеческие тела по их сходству с центральной телом, в частности, по способу употребления знаков. Мы все еще остаемся перед проблемой обоснования того, как можно рассматривать иные тела как иных субъектов в качестве переживающих опыт, подобный нашему собственному. До сих пор мне не удалось найти решение этой проблемы, которое выглядело бы удовлетворительно, хотя я верю, что это решение следует искать по аналогии с теоретическими положениями о том, что приписывать состояния сознания другим субъектам — лучшее объяснение их доступного наблюдению поведения.

Если считается, что эта проблема должна быть решена, то обычно выдвигают два основания для этого, ни одно из которых я не принимаю как достаточное. Во-первых, выдвигают гипотезу, что ментальные состояния тождественны состояниям центральной нервной системы. Мне

покамест не известны достаточно разумные аргументы в поддержку этой гипотезы, но мое возражение против нее основывается не на этом. Более важно то, что поскольку, в соответствии с этой гипотезой, содержание чьего-либо духа объявляется доступным наблюдению со стороны другого субъекта лишь в той мере, в какой имеется возможность наблюдать мозг и происходящие в нем процессы, тем самым закрывается путь к объяснению того, как эти самые обнаруживаемые в мозгу физические состояния понимаются самим же этим мозгом как состояния сознания.

Вероятно, очень многие согласятся с аргументом, выдвинутым Витгенштейном в «Философских исследованиях»¹¹. Он состоит в том, что невозможно признавать свои собственные ощущения как таковые, если не признать их за другими субъектами, ибо это противоречило бы логике. Ощущение боли используется Витгенштейном как основной пример, видимо потому, что это дает ему возможность компромисса с позицией бихевиоризма, не связывая себя этой позицией. Дело в том, что ощущение боли обладает специфическим множеством физических раздражителей и физических экспрессий. Однако, если брать состояния сознания вообще, то утверждение Витгенштейна уже нельзя признать верным. Например, это не верно по отношению к нашим грезам, мечтам, памя-

¹¹ См.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994 (прим. перев.).



ти, надеждам. В таких случаях афоризм Витгенштейна «любой внутренний процесс нуждается во внешнем критерии» оказывается мало правдоподобным лозунгом. Но это не главное возражение Витгенштейну, не говоря уже о возражениях против так называемого личного языка, которые я уже неоднократно выдвигал в других своих выступлениях. Здесь я хотел бы отметить, что Витгенштейн как бы игнорирует проблему, каким образом можно наделять других субъектов восприятиями точно так же, как самого себя, и видит проблему только в том, как наделять других субъектов

сходными ощущениями. Истина, однако, в том, что различие между публичными и личными объектами основано на эмпирических случаях, и если проблема заключается в том, как мы приписываем ощущения другим, то она ведет к допущению, что другие субъекты разделяют наши восприятия физических объектов и их свойств. Короче, мое нынешнее возражение Витгенштейну и его более или менее критически мыслящим ученикам состоит в том, что они пытаются использовать то, что Рассел как-то называл «преимуществом воровства над честным трудом».

Перевод с английского В. Н. Поруса.