

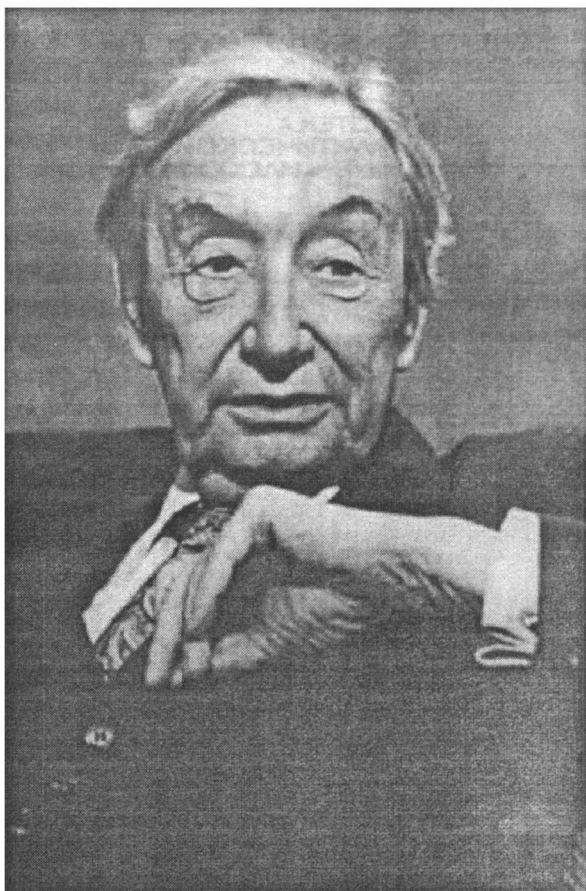
БИБЛИОТЕКА
НАЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
АФ

А. ДЖ. АЙЕР

**ЯЗЫК,
ИСТИНА
И ЛОГИКА**



БИБЛИОТЕКА
НАЛИТИЧЕСКОЙ
АФ ИЛОСОФИИ



Альфред Дж. АЙЕР

Альфред Дж. АЙЕР

**ЯЗЫК, ИСТИНА
И ЛОГИКА**

Под общей редакцией В.А. СУРОВЦЕВА

A. J. Ayer

**LANGUAGE, TRUTH
AND LOGIC**

PENGUIN BOOKS

МОСКВА
КАН  Н†

2010

УДК 1/14
ББК 1025
А61

Перевод выполнен при поддержке Совета по грантам Президента РФ (НШ-5887.2008.6) и в рамках государственного контракта на выполнение поисковых научно-исследовательских работ для государственных нужд в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», мероприятие 1.1., проект «Онтология в современной философии языка» (2009-1.1-303-074-018), РГНФ (№ 09-03-95178и/Мл)

Альфред Дж. Айер

А61 Язык, истина и логика: Научное издание / Пер. с англ. В.А. Суровцева, Н.А. Тарабанова / Под общей ред. В.А. Суровцева. Альфред Дж. Айер. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2010. — 240 с.

ISBN 978-5-88373-180-5.

Книга А. Дж. Айера *Язык, истина и логика* (1936), занимающая в аналитической философии особое место, знаменует перенос на англоязычную почву идей нового философского направления – логического позитивизма, возникшего в рамках Венского кружка. С этой книги начинается отход Оксфордской философии начала XX века с несвойственных английским философам позиций абсолютного идеализма и возвращение к проблемам эмпирических источников познания. Этот процесс, подкрепленный влияниями, исходящими из Кембриджа, привел к возникновению того, что сегодня принято называть современной аналитической философией. Дополнив традиции английского эмпиризма новыми методами логического и лингвистического анализа, книга А. Айера, наряду с работами Б. Рассела, Дж.Э. Мура и Л. Витгенштейна, послужила источником лингвистического поворота, изменившим образ философии XX века.

О значении книги А. Айера *Язык, истина и логика* говорит тот факт, что она является одной из самых издаваемых книг по аналитической философии. К сегодняшнему дню только на языке оригинала вышло около миллиона ее экземпляров, не считая переизданий на различных языках мира. Эта книга остается одним из самых популярных введений в философию в англоязычном мире, будучи обязательным учебником во многих университетах Великобритании и США. Выполняя важную дидактическую задачу, она во многом формирует образ философии не только в среде профессиональных философов, но и в широких кругах общественности.

УДК 1/14
ББК 1025

© Альфред Дж. Айер, 2010
© Пер. с англ. Суровцев В.А.,
Тарабанов Н.А.
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2010

ISBN 978-5-88373-180-5

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ

Книга А.Дж. Айера *Язык, истина и логика* в истории аналитической философии занимает особое место. Она знаменует перенос на англоязычную почву доктринальное оформление в рамках традиционного английского эмпиризма идей нового философского направления – логического позитивизма, возникшего в рамках Венского кружка. Во многом с этой книги начинается отход Оксфордской философии с не свойственных английским философам позиций абсолютного идеализма и возвращение к проблемам эмпирических источников познания. Этот процесс, подкрепленный влияниями, исходящими из Кембриджа, привел к возникновению того, что сегодня принято называть современной аналитической философией. Дополнив традиции английского эмпиризма новыми методами логического и лингвистического анализа, книга А. Айера, наряду с работами Б. Рассела и Дж.Э. Мура, послужила источником лингвистического поворота, изменившим образ философии XX века.

О значении книги А. Айера *Язык, истина и логика* говорит и тот факт, что она является одной из самых издаваемых книг по аналитической философии. К сегодняшнему дню только на языке оригинала вышло около миллиона ее экземпляров, не считая переизданий на различных языках мира. К тому же, наряду с *Проблемами философии* Б. Рассела, эта книга остается одним из самых популярных введений в философию в англоязычном мире, будучи обязательным учебником во многих университетах Великобритании и США. Выполняя важную дидактическую зада-

чу, она во многом формирует образ философии не только в среде профессиональных философов, но и в широких кругах общественности. Неоднократно переизданная и переведенная на многие языки мира, эта знаковая для истории философии двадцатого века работа, к сожалению, остается для российского читателя вне среды специалистов малоизвестной. Данный перевод книги на русский язык призван восполнить этот недостаток.

Айер Альфред Джулис (Ayer Alfred Jules) родился 29 октября 1910 г. в Лондоне, где и провел детские годы, будучи единственным ребенком в семье. В 1917 г. Альфред, выделяющийся среди сверстников ранним развитием, был отправлен в подготовительную школу в Истборне; с 1923 г., выиграв стипендию, обучался в Итоне. По воспоминаниям современников, он был уединенным, закомплексованным молодым человеком, который не вполне ладил со сверстниками. В пятнадцать лет Айер пережил внутреннюю религиозную трансформацию, став непреклонным атеистом. В Оксфорде, где Айер учился с 1929 по 1932 гг., он обнаружил способности к логическому анализу. Известный оксфордский философ Гильберт Райл, преподаватель Айера, вспоминал о нем как о самом лучшем среди своих учеников. В начале 1930-х гг. Оксфорд в философском отношении находился в относительном упадке. На философском факультете доминировали неогегельянцы и последователи Аристотеля, большая часть работ которых была написана до Первой мировой войны. Несмотря на это, Айер активно занимался самообразованием. Еще в школе он прочел Дж.Э. Мура и Б. Рассела, отцов-основателей аналитической философии, а в Оксфорде открыл для себя Д. Юма, а затем Л. Витгенштейна. Из работ Юма он усвоил основной принцип эмпиризма, что всякое суждение о фактах должно отсылать к чувственному опыту. Благодаря трудам

Мура, Рассела и Витгенштейна, он усвоил: назначение философии в том, что она должна раскрывать простую логическую форму кажущихся сложными утверждений, которые часто сбивают с толку своей неопределенностью.

Осенью 1932 г., вскоре после получения исследовательской должности в Крайстчерч-колледже в Оксфорде, Айер отправился на четыре месяца в Австрию на стажировку. Там он был приглашен на некоторые заседания Венского кружка, видными представителями которого были М. Шлик, О. Нейрат и Р. Карнап, доктрины которых тогда только начинали привлекать внимание философской общественности. Идеи Венского кружка, которые Айер перенял и позднее развил в *Языке, истине и логике*, лежат в основании движения логического позитивизма, или логического эмпиризма, с его нацеленностью на анализ языка науки и полным отрицанием метафизики. Логические позитивисты разделяли все подлинные пропозиции на формальные и фактуальные. К первым относятся пропозиции логики и математики, истинность которых устанавливается *a priori*; ко вторым – пропозиции, истинность или ложность которых может быть удостоверена опытом. Утверждения, которые нельзя отнести ни к одной из этих двух категорий, объявлялись ими бессмысленными. Важно отметить, что именно эта идея является главным лейтмотивом *Языка, истины и логики*.

По возвращении в Оксфорд летом 1933 г. Айер читает курс лекций о философии Витгенштейна и Карнапа, делает доклады и публикует статьи, в которых доказывает, что философия, будучи логическим анализом, никогда не может предоставить нам знание о трансцендентной реальности. В начале 1935 г. Айер заключает контракт на написание книги, предварительно озаглавленной *Логический позитивизм*, которая в 1936 г. была опубликована под назва-

нием *Язык, истина и логика*, где идеи логического позитивизма связываются с традиционным английским эмпиризмом и рассматриваются в русле основных тенденций мировой философии. В течение ряда последующих лет Айер работает над углублением некоторых идей, отстаиваемых в этой работе. Отчасти это стало возможным благодаря встречам в Оксфорде с И. Берлином, С. Хэмпширом и Дж. Остином. Результаты продолжительных дискуссий и изменения, направленные на совершенствование философской позиции, можно проследить по *Введению* ко второму изданию, которое вышло в 1946 г.

Основная философская позиция *Языка, истины и логики* настолько хорошо и убедительно изложена в самой книге, что здесь вряд ли требуется ее подробная экспозиция. Метафизика, понимаемая как теория о трансцендентном, лежащем вне пределов чувственного опыта, 'устраняется' применением принципа верификации, который, для того чтобы утверждение было осмысленным, требует возможных эмпирических наблюдений при определении его истинности или ложности. В этом смысле традиционная метафизика, выходящая за рамки применения данного принципа, оказывается совокупностью лишенных смысла фраз, и ее нужно отличать от подлинной философии, представляющей собой аналитическую работу, снабжающую определениями символов, а не информацией о трансцендентной реальности. Единственный источник действительного знания о мире – это опыт, а, стало быть, любая дисциплина, претендующая на выход за его пределы, обречена на неудачу в силу невыполнимости поставленной задачи. Эмпирические истины, обладающие лишь вероятностью, предоставляет эмпирическая наука; а истины, достоверные *a priori*, относятся к компетенции логики и математики и представляют собой аналитические преобразования,

предпринимаемые в рамках символической системы. Все остальные утверждения, претендующие на достоверность, либо неправильно истолкованы философами, либо порождены неверным пониманием языка. Таковы, например, суждения о ценностях, которые не являются ни описаниями эмпирических фактов, ни фиксацией априорных норм. Поэтому ни метафизика, ни религия не имеют особой прерогативы решать, *что* существует и *как* жить. Подобный подход позволяет, по мнению Айера, преодолеть философские разногласия, имеющие видимость осмысленных проблем, хотя, на самом деле, многие из них просто надуманы.

Но основная ценность книги А. Айера *Язык, истина и логика*, на наш взгляд, заключается не столько в осмысленности и обоснованности предложенных в ней идей, сколько в попытке основать философию на принципах присущего английской философии здравого смысла, не ангажированного религиозными и идеологическими предпочтениями, поскольку идеологической терпимости, которой так не хватает современному сообществу, в первую очередь должно способствовать четкое понимание задач философии и осознание границ метафизики.

Помимо книги *Язык, истина и логика* в данное издание включена известная статья А. Айера *Может ли существовать индивидуальный язык?*, послужившая одним из источников бурной дискуссии в рамках современной аналитической философии о возможности восприятия и описания в индивидуальном языке чужого сознания.

В.А. Суровцев, Н.А. Тарабанов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предложенные в этом сочинении взгляды производны от теорий Бертрانا Рассела и Витгенштейна, которые, в свою очередь, логически вытекают из эмпиризма Беркли и Дэвида Юма. Подобно Юму, я разделяю все подлинные пропозиции (propositions) на два класса: те, которые в его терминологии относятся к 'отношению идей', и те, которые относятся к 'самой действительности'. Первый класс охватывает априорные пропозиции логики и чистой математики, и их я признаю необходимыми и достоверными только в силу их аналитичности. То есть я настаиваю, что причина, по которой эти пропозиции не могут быть опровергнуты опытом, заключается в том, что они ничего не утверждают об эмпирическом мире, а просто регистрируют наше стремление использовать символы определенным образом. С другой стороны, пропозиции, относящиеся к эмпирической действительности, я считаю гипотезами, которые могут быть вероятными, но никогда достоверными. Предоставляя основание метода их подтверждения, я также претендую на объяснение природы истины.

Для проверки, выражает ли предложение подлинную эмпирическую гипотезу, я принимаю то, что можно называть модифицированным принципом верификации. Ибо от эмпирической гипотезы я требую не того, что она на самом деле должна быть последовательно верифицируемой, но того, чтобы некоторый возможный чувственный опыт имел значение для определения ее истинности или ложности. Если предполагаемая пропозиция не удовлетворяет этому принципу и не является тавтологией, то я считаю ее метафизической, и, будучи метафизической, она не является

истинной и не является ложной, но буквально бессмысленной. Обнаружится, что многое из того, что обычно принимают за философию, согласно этому критерию является метафизическим. И, в частности, невозможно осмысленно утверждать, что существует внеэмпирический мир ценностей, что человек обладает бессмертной душой, или что существует трансцендентный Бог.

Что касается самих философских пропозиций, то они считаются лингвистически необходимыми, и поэтому аналитическими. Применительно к взаимоотношению философии и эмпирической науки показано, что философ – это не тот, кто поставляет умозрительные истины, конкурирующие с гипотезами науки, и не тот, кто предлагает априорные суждения относительно обоснованности научных теорий; но что его функция заключается в том, чтобы прояснять пропозиции науки, раскрывая их логические взаимосвязи и определяя встречающиеся в них символы. Поэтому я утверждаю, что в природе философии нет ничего, что оправдывало бы существование соперничающих философских ‘школ’. И я попытаюсь обосновать это, обеспечив окончательное решение тех проблем, которые в прошлом были главными источниками спора между философами.

Точка зрения, что философствование является аналитической деятельностью, в Англии связывается с деятельностью Дж.Э. Мура и его учеников. Но хотя я многому научился у профессора Мура, у меня есть причина полагать, что он и его последователи не готовы принять тот радикальный феноменализм, который принимаю я, и что они принимают несколько иную точку зрения на природу философского анализа. В наибольшей степени я согласен с теми, кто образует ‘Венский кружок’ во главе с Морицем Шликом и обычно известны как логические позитивисты. Из них я более всего обязан Рудольфу Карнапу. Кроме то-

го, я хочу выразить большую признательность Гилберту Райлу, моему первому наставнику в философии, и Исайе Берлину, который обсуждал со мной каждый пункт аргументации в этом сочинении и сделал много ценных предложений, хотя и тот и другой не согласны со многим из того, что я утверждаю. Я также должен выразить благодарность Дж.Р.М. Уиллису за корректировку моих доказательств.

А.Дж. АЙЕР
Фубертс Плэйс, Лондон
Июль 1935 г.

ВВЕДЕНИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

За десять лет, прошедших с момента первой публикации книги *Язык, истина и логика*, я пришел к осознанию того, что вопросы, которые она рассматривает, не во всех отношениях так просты, как она их представляет; но я все еще уверен, что выраженная в ней точка зрения в основном верна. Будучи во всех смыслах книгой молодого человека, она была написана с большей страстью, чем позволяют себе обнаруживать, по крайней мере, в своих публикациях, большинство философов; и хотя это, вероятно, гарантировало ей бóльшую аудиторию, чем могло бы быть в противном случае, я считаю теперь, что многое в ее аргументации было бы более убедительным, если бы не было представлено в такой резкой форме. Тем не менее мне было бы очень трудно изменить тон книги без того, чтобы в значительной степени ее не переписать; и тот факт, что по основаниям, совершенно не зависящим от ее достоинств, она приобрела нечто вроде статуса учебника, я надеюсь, является достаточным оправданием для ее переиздания в том виде, в каком она есть. В то же самое время ряд положений кажутся мне требующими некоторых дальнейших объяснений и, соответственно, я посвящу остаток этого нового введения их краткому комментарию.

ПРИНЦИП ВЕРИФИКАЦИИ

Принцип верификации, как предполагается, снабжает критерием, благодаря которому можно определить, является предложение буквально значимым (*literally meaningful*) или же нет. Простой способ его сформулировать заключа-

ется в том, чтобы сказать, что предложение имеет буквальное значение, если и только если выраженная им пропозиция является либо аналитической, либо эмпирически верифицируемой. На это, однако, можно было бы возразить, что если предложение не является буквально значимым, оно не выражает пропозицию¹; ибо обычно допускается, что каждая пропозиция является либо истинной, либо ложной, и сказать, что предложение выражает то, что является либо истинным, либо ложным, — значит, сказать, что оно буквально значимо. Соответственно, если бы принцип верификации формулировался таким способом, можно было бы доказать не только то, что он недостаточен в качестве критерия значения, поскольку он не охватывает случай предложений, вообще не выражающих никаких пропозиций, но также то, что он бесполезен, — на том основании, что вопрос, для обеспечения которого он предназначен, уже должен иметь ответ до того, как этот принцип мог бы быть применен. Будет видно, что, когда я ввожу этот принцип в данной книге, я пытаюсь избежать этого затруднения, говоря о ‘мнимых пропозициях’ и о пропозиции, которую предложение ‘pretendует выразить’; но этот прием неудовлетворителен. Ибо, во-первых, употребление слов вроде ‘мнимый’ (putative) и ‘pretendует’ (purports), по-видимому, приводит к психологическим рассуждениям, в которые я не хочу вдаваться; и, во-вторых, в случае, когда ‘мнимая пропозиция’ не является ни аналитической, ни эмпирически верифицируемой, при таком способе изъясняться, по-видимому, нет ничего такого, о чем можно было бы собственно сказать, что его выражает рассматриваемое предложение. Но если предложение ничего не выражает, по-видимому, противоречиво говорить, что то, что оно выражает, эмпирически неверифицируемо; ибо, даже если

¹ См.: Lazerowitz M. ‘The Principle of Verifiability’. *Mind*, 1937. P. 372–378.

предложение на этом основании считается бессмысленным, указание на 'то, что оно выражает', по-видимому, все-таки влечет, что нечто выражается.

Это, однако, не более чем терминологическое затруднение, и есть различные способы, которыми его можно было бы разрешить. Один из них устанавливал бы, что критерий верифицируемости применяется непосредственно к предложениям и поэтому устраняет ссылку на пропозиции. Это, конечно, противилось бы обычному словоупотреблению, поскольку, как правило, о предложении (*sentence*), в противоположность пропозиции (*proposition*), не говорят, что оно может быть верифицировано, или, вообще говоря, что оно является либо истинным, либо ложным; но можно доказать, что такое отступление от обычного словоупотребления оправдывается, если можно показать его практическую полезность. Однако факт в том, что практическая полезность, по-видимому, связана не с этим решением. Ибо, хотя и верно, что употребление слова 'пропозиция' не дает нам возможность говорить нечто такое, что мы, в принципе, не могли бы сказать без него, оно действительно выполняет важную функцию; оно дает возможность выразить то, что обоснованно (*validity*) не просто для отдельного предложения *s*, но для любого предложения, которому *s* логически эквивалентно. Так, если я, например, утверждаю, что пропозиция *p* выводится из пропозиции *q*, я фактически имплицитно утверждаю, что английское предложение *s*, выражающее *p*, может быть обоснованно выведено из английского предложения *r*, выражающее *q*, но это не все, что я утверждаю. Ибо если я прав, отсюда также следует, что любое предложение, английского или любого другого языка, эквивалентное *s*, можно в рассматриваемом языке обоснованно вывести из любого предложения, эквивалентного *r*; и именно на это указывает мое употребление слова 'пропозиция'. Правда, мы могли бы

решиться употреблять слово 'предложение' тем способом, которым мы сейчас употребляем слово 'пропозиция', но это не способствовало бы ясности, особенно относительно слова 'предложение', которое уже двусмысленно. Так, в случае повтора, можно сказать, что существуют или два разных предложения, или дважды сформулировано одно и то же предложение. До сих пор я использовал это слово в последнем смысле, но равным образом оправдано и другое употребление. При обоих употреблениях предложение, выраженное на английском языке, считалось бы отличным от своего французского эквивалента, но это недействительно для нового употребления слова 'предложение', которое мы ввели, если бы заменили 'предложение' на 'пропозицию'. Ибо в этом случае мы должны были бы сказать, что английское выражение и его французский эквивалент суть разные формулировки одного и того же предложения. Усиливая двусмысленность слова 'предложение' в этом отношении, можно было бы оправдаться, если бы тем самым мы избежали любых затруднений, осмысленно приписываемых употреблению слова 'пропозиция'; но я не думаю, что этого можно достигнуть заменой одного вербального выражения другим. Соответственно, я делаю вывод, что такое техническое употребление слова 'предложение' хотя само по себе и законно, вероятно, способствовало бы путанице, не гарантируя нам никакой компенсирующей полезности.

Второй способ противостоять нашему первоначальному затруднению – это расширить употребления слова 'пропозиция' так, чтобы обо всем, что, собственно, можно было бы назвать предложением, говорилось бы, что оно выражает пропозицию, независимо от того, является это предложение буквально значимым или же нет. Такой ход имел бы преимущество простоты, но он открыт для двух возражений. Первое заключается в том, что он отклоняется от

текущего философского словоупотребления; а второе — в том, что он заставляет нас отказаться от правила, что каждая пропозиция должна считаться либо истинной, либо ложной. Ибо, принимая это новое словоупотребление, мы все еще в состоянии были бы сказать, что все истинное или ложное является пропозицией, но обратное больше не имеет силы; ибо пропозиция, выраженная предложением, не имеющим буквального значения, не является ни истинной, ни ложной. Сам я не считаю эти возражения крайне опасными, но они, возможно, достаточны для того, чтобы считать целесообразным иное решение нашей терминологической проблемы.

Решение, которое предпочитаю я, заключается в том, чтобы ввести новый технический термин; и для этой цели я воспользуюсь знакомым словом 'высказывание' (statement), хотя я, возможно, буду использовать его несколько в непривычном смысле. Так, я предлагаю любую грамматически значимую форму слов считать составляющей предложение; а всякое повествовательное предложение, независимо от того, является оно буквально значимым или же нет, рассматривать как выражение высказывания. Кроме того, о любых двух взаимно переводимых предложениях будет говориться, что они выражают одно и то же высказывание. С другой стороны, слово 'пропозиция' будет сохранено для того, что выражается предложениями, имеющими буквальное значение. Таким образом, класс пропозиций становится при таком словоупотреблении подклассом класса высказываний, а один из способов описания употребления принципа верификации заключается в том, чтобы сказать, что он обеспечивает средства для определения того, когда повествовательное предложение выражает пропозицию; или, другими словами, для определения различения высказываний, принадлежащих классу пропозиций, от высказываний, ему не принадлежащих.

Следует отметить, что решение говорить о предложениях как о выражении высказываний, не включает ничего большего, нежели принятие вербального соглашения; и доказательством этому служит то, что вопрос 'Что выражают предложения?', на который оно дает ответ, не является вопросом о фактах. На самом деле вопрос о том, что выражает какое-то отдельное предложение, может быть вопросом о фактах; и один из способов ответить на него заключался бы в том, чтобы образовать другое предложение, являющееся переводом первого. Но если нужно фактуально интерпретировать общий вопрос: 'Что выражают предложения?', в ответ можно сказать только то, что, поскольку все предложения не являются эквивалентными, не существует какой-то одной вещи, которую все они выражают. В то же самое время полезно иметь средства неопределенного указания на 'то, что выражают предложения' в случаях, где сами предложения отдельно не конкретизируются; и в качестве технического термина этой цели служит введение слова 'высказывание'. Соответственно, говоря, что предложения выражают высказывания, мы показываем, как должен пониматься этот технический термин, но мы тем самым не сообщаем какой-то информации о фактах в том смысле, в котором мы сообщили бы информацию о фактах, если бы вопрос, на который мы отвечаем, был эмпирическим. Этот пункт может показаться не заслуживающим внимания ввиду своей очевидности; но вопрос 'Что выражают предложения?' близко похож на вопрос 'Что означают предложения?', а вопрос 'Что означают предложения?', как я попытался показать в другом месте¹, является для философов источником путаницы, поскольку они ошибочно считают его фактуальным. Говорить, что повествовательные предложения обозначают пропозиции,

¹ В The Foundations of Empirical Knowledge. P. 92–104.

вполне законно, и также законно говорить, что они выражают высказывания. Но, давая такого рода ответы, мы лишь устанавливаем конвенциональные определения; и важно не путать эти конвенциональные определения с высказываниями об эмпирическом факте.

Возвращаясь теперь к принципу верификации, мы можем, ради краткости, применить его непосредственно к высказываниям, а не к выражающим их предложениям. Мы можем тогда переформулировать его, говоря, что высказывание считается имеющим буквальное значение, если и только если оно является аналитическим или эмпирически верифицируемым. Но что в этом контексте должно пониматься под термином 'верифицируемый'? Фактически, я пытаюсь ответить на данный вопрос в первом разделе данной книги; но я должен признать, что мой ответ не вполне удовлетворителен.

Начнем с того, что я, как будет видно, провожу различие между 'сильным' и 'слабым' смыслом термина 'верифицируемый', и объясняю это различие, говоря, что 'пропозиция верифицируема в сильном смысле термина, если и только если ее истинность может быть окончательно установлена на опыте. Но она верифицируема в слабом смысле, если опыт может снабдить ее вероятностью'. Затем я привожу основания для решения, что мой принцип верификации требует только слабый смысл этого термина. Однако в том, как я их представил, я, по-видимому, не заметил, что они не являются двумя подлинными альтернативами¹. Ибо впоследствии перехожу к доказательству того, что все эмпирические пропозиции суть гипотезы, которые подлежат непрерывной проверке последующим опытом; а отсюда следует не просто то, что истинность любой такой про-

¹ См.: Lazerowitz M. 'Strong and Weak Verification'. *Mind*, 1939. P. 202-213.

позиции никогда не будет установлена окончательно, но и то, что она никогда не может быть установлена; ибо каким бы сильным не было свидетельство в ее пользу, никогда не наступает такой момент, когда последующий опыт не может идти с ней вразрез. Но это означает, что мой 'сильный' смысл термина 'верифицируемый' не имеет возможного применения, а в этом случае мне не нужно квалифицировать другой смысл термина 'верифицируемый' как слабый; ибо, согласно моим собственным объяснениям, это единственный смысл, в котором любую пропозицию можно осмыслено верифицировать.

Если сейчас я не прихожу к этому выводу, то только потому, что пришел к мысли о существовании класса эмпирических пропозиций, о которых допустимо говорить, что они могут быть окончательно верифицированы. Отличительная черта этих пропозиций, которые в другом месте¹ я называл 'базовыми', в том, что они указывают исключительно на содержание единичного опыта (experience), и о наличии этого опыта, на который они указывают единственно в своем роде, можно говорить как о том, что верифицирует их окончательно. Кроме того, я теперь согласился бы с теми, кто говорит, что пропозиции этого вида 'некорректируемы', предполагая, что их некорректируемость подразумевает невозможность ошибаться в их отношении за исключением вербального смысла. Действительно, в вербальном смысле всегда возможно неверно описать чей-то опыт; но если намереваются отчитаться только в том, что переживается безотносительно к чему-либо и не более, этот отчет не может быть фактуально ошибочным; и причина этого в том, что никто не утверждает, что какой-то последующий факт может быть опровергнут. Короче,

¹ 'Verification and Experience', *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. XXXVII; ср. также: *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 80–84.

это случай, когда 'ничем не рискуешь и ничего не теряешь'. Однако в равной степени это случай, когда 'ничем не рискуешь и ничего не выигрываешь', поскольку простое описание чьего-то текущего опыта не служит для передачи какой-либо информации какому-то другому человеку или даже самому себе; ибо зная, что базовая пропозиция истинна, никто не получает знания, превышающего то, что уже предоставлялось наличием соответствующего переживания. Правда, форма слов, используемых для выражения базовой пропозиции, может пониматься как выражение чего-то информативного как для другого человека, так и для себя самого, но когда она понимается так, она более не выражает базовую пропозицию. Фактически, по этой причине в пятом разделе данной книги я утверждал, что не может быть ничего, вроде базовых пропозиций, в том смысле, в котором я теперь использую этот термин; ибо суть моего аргумента заключалась в том, что синтетическая пропозиция не может быть чисто остенсивной. Мое рассуждение на эту тему само по себе некорректно, но я думаю, что неправильно понимал его суть. Ибо я, по видимому, не понимал, что на самом деле я предлагал повод для того, чтобы отказаться применить термин 'пропозиция' к высказываниям, которые 'прямо регистрируют непосредственный опыт'; а это – терминологический вопрос, не имеющий большой важности.

Независимо от того, включают ли базовые высказывания в класс эмпирических пропозиций, допуская, что некоторые эмпирические пропозиции могут быть окончательно верифицированы, или же не включают, верным остается то, что подавляющее большинство пропозиций, действительно выражаемых людьми, сами не являются базовыми высказываниями и не выводимы из любого конечного множества базовых высказываний. Следовательно, если принцип верификации должен всерьез рассматриваться

в качестве критерия значения, его нужно интерпретировать таким способом, чтобы допустить высказывания, которые верифицируемы не столь сильно, как, по предположению, верифицируемы базовые высказывания. Но как тогда должно пониматься слово 'верифицируемый'?

В данной книге, как будет видно, я начинаю с предположения, что высказывание верифицируемо 'слабо' (weakly), и поэтому, согласно моему критерию, значимо, если 'какой-то возможный чувственный опыт уместен при определении его истинности или ложности'. Но, как я признаю, это само требует интерпретации; ибо слово 'уместен' (relevant) тревожит своей неясностью. Соответственно, предлагая вторую версию своего принципа, который я здесь сформулирую заново в несколько иных терминах, используя фразу 'высказывание наблюдения' (observation-statement) вместо фразы 'пропозиция опыта' (experiential proposition) для обозначения высказывания, 'которое регистрирует реальное и возможное наблюдение'. Тогда в данной версии этот принцип заключается в том, что высказывание верифицируемо и, следовательно, значимо, если какое-то высказывание наблюдения может быть выведено из него в совокупности с некоторыми другими посылками, не будучи при этом выводимым из одних этих других посылок.

Об этом критерии я говорю, что он 'кажется достаточно либеральным', но он фактически слишком либерален, поскольку допускает значение у любого высказывания. Ибо для любого высказывания ' S ' и высказывания наблюдения ' O ', ' O ' следует из ' S ' и 'если S , то O ', без того, чтобы следовать из одного 'если S , то O '. Так, высказывания 'Абсолют ленив' и 'Если Абсолют ленив, то это – белое' совместно влекут высказывание наблюдения 'Это – белое', а поскольку 'Это – белое' не следует ни из одной из этих посылок, взятых по отдельности, обе они удовлетворяют

моему критерию значения. Более того, это было бы вполне применимо к любой бессмыслице, предложенной в качестве примера вместо 'Абсолют ленив', при условии, что она имеет грамматическую форму повествовательного предложения. Но критерий значения, который допускает подобную свободу, очевидно, неприемлем¹.

Можно заметить, что то же самое возражение применимо к предположению, что в качестве критерия нам следует принять возможность фальсификации. Ибо для любого высказывания '*S*' и высказывания наблюдения '*O*', '*O*' будет несовместимо с конъюнкцией '*S*' и 'если *S*, то не-*O*'. На самом деле, мы могли бы избежать затруднения в обоих случаях, отказавшись от условия о других посылках. Но поскольку это затрагивает исключение всего гипотетического из класса эмпирических пропозиций, нам следует избегать либерализации наших критериев только за счет их ужесточения.

Другое затруднение, не замеченное мной в моей первоначальной попытке сформулировать принцип верификации, заключается в том, что большинство эмпирических пропозиций являются в некоторой степени смутными. Как я отметил в другом месте², то, что требуется для верификации высказывания о материальной вещи, никогда не заключается в наличии в точности того или в точности этого чувственного содержания, но только в наличии тех или иных чувственных содержаний, находящихся в пределах достаточно неопределенной области. Фактически мы проверяем любое такое высказывание, осуществляя наблюдения, состоящие в наличии отдельных чувственных содержаний; но для любой проверки, которую мы действительно проводим, всегда существует неопределенное число других

¹ См.: *I. Berlin*. 'Verifiability in principle'. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. XXXIX.

² *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 240–241.

проверок, служащих той же цели, которые в определенной степени отличаются или в отношении своих условий, или в отношении своих результатов. А это означает, что никогда не существует какого-то множества высказываний наблюдения, о которых в подлинном смысле слова можно сказать, что именно они выводимы из какого-то заданного высказывания о материальной вещи.

Тем не менее только благодаря наличию некоторого чувственного содержания и, следовательно, истинности некоторого высказывания наблюдения, действительно верифицируется какое-либо высказывание о материальной вещи; а отсюда следует, что каждое значимое высказывание о материальной вещи можно представить как то, что влечет дизъюнкцию высказываний наблюдения, хотя члены этой дизъюнкции, будучи бесконечными, не могут быть перечислены детально. Следовательно, я не считаю, что нас должно беспокоить затруднение относительно смутности, если только осознается, что когда мы говорим о 'следовании' высказываний наблюдения, выводимом из рассматриваемых посылок, мы рассматриваем не какое-то отдельное высказывание о наблюдении, но только то или иное множество таких высказываний, где определяющая характеристика этого множества заключается в том, что все его члены указывают на чувственные содержания, находящиеся в пределах некоторой установленной области.

Остается более серьезное возражение, что мой критерий в том виде, как он сформулирован, допускает значение вообще у любого повествовательного предложения. В ответ я исправлю его следующим образом. Я предлагаю говорить, что высказывание непосредственно верифицируемо, если оно или само является высказыванием наблюдения, или в конъюнкции с одним или более высказыванием наблюдения влечет, по крайней мере, одно высказывание наблюдения, которое не выводимо из одних этих других посылок;

и я предлагаю говорить, что высказывание верифицируемо опосредованно, если оно выполняет следующие условия: во-первых, в конъюнкции с некоторыми другими посылками оно влечет одно или более непосредственно верифицируемых высказываний, которые не выводимы из одних этих других посылок; во-вторых, эти другие посылки не включают какое-либо высказывание, которое не является аналитическим, непосредственно верифицируемым, или высказыванием, опосредованная верифицируемость которого может быть установлена независимо. Теперь я могу переформулировать принцип верификации как принцип, требующий имеющее буквальное значение высказывание, которое, не будучи аналитическим, должно быть непосредственно или опосредованно верифицируемым в указанном выше смысле.

Можно отметить, что, приводя свое объяснение условий, при которых высказывание должно рассматриваться как опосредованно верифицируемое, я явно оговорил, что 'другие посылки' могут включать аналитические высказывания; моя причина поступить так заключается в том, что я намеревался таким способом допустить случай научных теорий, выраженных в терминах, которые сами не обозначают ничего наблюдаемого. Ибо хотя высказывания, содержащие эти термины, могут выглядеть как не описывающие нечто такое, что можно как-то наблюдать, 'словарь' может быть снабжен средствами, с помощью которых они могут быть преобразованы в верифицируемые высказывания; а высказывания, составляющие словарь, могут рассматриваться как аналитические. Если бы это было не так, незачем было бы выбирать между такими научными теориями и теориями, которые я отбрасываю как метафизические; но я считаю особенностью метафизика, в моем несколько уничижительном смысле термина, не только то, что его высказывания не описывают ничего такого, что

можно, хотя бы в принципе, наблюдать, но также и то, что словарь не снабжен средствами, при помощи которых они могут быть преобразованы в непосредственно или опосредованно верифицируемые высказывания.

Метафизические высказывания, в моем смысле термина, также исключаются более старым эмпиристским принципом, что ни одно высказывание не является буквально значимым, если оно не описывает то, что может переживаться в опыте, где критерий того, что может переживаться в опыте, состоит в том, что оно должно быть чем-то того же самого вида, как и то, что переживается актуально¹. Но помимо отсутствия точности, этот эмпиристский принцип имеет, на мой взгляд, недостаток введения слишком жесткого условия на форму научных теорий; ибо он, по видимому, влечет незаконность введения какого-либо термина, который сам не обозначает чего-то наблюдаемого. С другой стороны, принцип верификации, как я попытался показать, в этом отношении более либерален; и с точки зрения использования того, что действительно делают научные теории и что в противном случае исключалось бы, я считаю, что должен предпочитаться более либеральный критерий.

Иногда моими критиками допускалось, что я принимаю принцип верификации, чтобы сделать вывод, что ни одно

¹ Ср.: Bertrand Russell. *The Problems of Philosophy*. P. 91: 'Каждая пропозиция, которую мы можем понять, должна быть целиком составлена из компонент, с которыми мы знакомы'. И, если я правильно понял, это как раз то, что имеет в виду профессор В.Т. Стейс, когда говорит о 'Принципе наблюдаемых видов'. См. его 'Positivism', *Mind*, 1944. Стейс доказывает, что принцип верификации 'покоится' на принципе наблюдаемых видов, но это ошибочно. Верно то, что каждое высказывание, признаваемое значимым согласно принципу наблюдаемых видов, также признается значимым согласно принципу верификации; но обратное не имеет силы.

высказывание не может быть свидетельством для другого, если оно не является частью его значения; но это не так. Для этого воспользуемся простой иллюстрацией. Высказывание, что на моем пиджаке кровь, при определенных обстоятельствах может подтверждать гипотезу, что я совершил убийство; но оно не является частью значения высказывания, что если я совершил убийство, то на моем пиджаке должна быть кровь; не следует это и из принципа верификации, как я его понимаю. Ибо одно высказывание может быть свидетельством для другого и все-таки само не выражает необходимое условие истинности этого другого высказывания и не принадлежит какому-либо множеству высказываний, определяющему область, в границах которой находится такое необходимое условие; и только в этих случаях принцип верификации приводит к заключению, что одно высказывание является частью значения другого. Таким образом, из того факта, что только благодаря некоторому наблюдению может быть непосредственно верифицировано какое-то высказывание о материальной вещи, согласно принципу верификации, следует, что каждое такое высказывание содержит то или иное высказывание наблюдения в качестве части своего значения; а также следует, что, хотя его общность может предохранить от исчерпания его значения любым конечным множеством высказываний наблюдения, оно не содержит в качестве части своего значения нечто такое, что нельзя представить как высказывание наблюдения; но все еще может оставаться много высказываний наблюдения, имеющих отношение к его истинности или ложности, вообще не будучи частью его значения. Опять-таки человек, утверждающий существование божества, может попытаться поддержать свою точку зрения, апеллируя к фактам религиозного опыта; но отсюда не следует, что фактуальное значение его утверждения целиком содержится в пропозициях, с помощью

которых описываются эти религиозные переживания. Ибо могут существовать другие эмпирические факты, которые также считались бы относящимися к делу; и возможно, что описания этих других эмпирических фактов могут рассматриваться как содержащие фактуальное значение его высказывания в большей степени, чем описания религиозных переживаний. В то же самое время, если принят принцип верификации, необходимо считать, что его высказывание не имеет какого-то фактуального значения, отличного от того, которое содержится, по крайней мере, в некоторых относящихся к делу эмпирических пропозициях; и при такой интерпретации никакой возможный опыт не мог бы его верифицировать, оно вообще не имеет никакого фактуального значения.

Предлагая принцип верификации в качестве критерия значения, я не игнорирую тот факт, что слово 'значение' обычно используется в различных смыслах; и я не хочу отрицать, что в некоторых из этих смыслов о высказывании вполне можно сказать, что оно значимо, даже если оно не является ни аналитическим, ни эмпирически верифицируемым. Тем не менее я утверждал бы, что существует, по крайней мере, одно собственное употребление слова 'значение', при котором было бы некорректным сказать, что высказывание значимо, если оно не удовлетворяет принципу верификации; возможно, я предвзято использую выражение 'буквальное значение' для того, чтобы отличать это словоупотребление от других, хотя и применяю выражение 'фактуальное значение' к случаю высказываний, которые удовлетворяют моему критерию, не будучи аналитическими. Более того, я предполагаю, что только если оно буквально значимо в этом смысле, о высказывании можно собственно сказать, что оно либо истинно, либо ложно. Таким образом, хотя я и хочу, чтобы сам принцип верификации рассматривался не в качестве эмпирической гипоте-

зы¹, но в качестве определения, он не должен считать полностью произвольным. Он действительно открыт тому, чтобы любой принимал иной критерий значения и поэтому, создавал альтернативное определение, которое вполне может соответствовать одному из способов, в котором обычно употребляется слово 'значение'. И если высказывание удовлетворяет такому критерию, без сомнения, есть некоторое собственное употребление слова 'понимание', при котором оно могло бы быть понятым. Тем не менее я считаю, что если оно не удовлетворяет принципу верификации, оно не может быть понято в том смысле, в котором обычно понимаются научные гипотезы или высказывания, основанные на здравом смысле. Я признаю, однако, что сейчас мне кажется невероятным, что какой-то метафизик пришел бы к утверждению такого рода; и хотя я все еще защищаю употребление критерия верифицируемости в качестве методологического принципа, я признаю, что эффективное устранение метафизики должно подкрепляться детальным анализом отдельных метафизических аргументов.

'A PRIORI'

Говоря, что достоверность априорных пропозиций зависит от того факта, что они суть тавтологии, я использую слово 'тавтология' таким способом, что о пропозиции можно говорить как о тавтологии, если она является аналитической; я считаю, что пропозиция является аналитической, если она истинна единственно в силу значения составляющих ее символов, и поэтому она не может подтверждаться или опровергаться каким-либо фактом опыта.

¹ Д-р Эвинг Э.К. 'Meaninglessness'. *Mind*, 1937. P. 347–364, и Стэйс, *op.cit.*, считают его эмпирической гипотезой.

Предполагается¹, что моя трактовка априорных пропозиций превращает их в подкласс эмпирических пропозиций. Ибо иногда я, по-видимому, предполагаю, что они описывают способ, которым используются определенные символы; а то, что люди используют символы так, как они это делают, — это, несомненно, эмпирический факт. Однако это не та позиция, которой я стремлюсь придерживаться; и я не думаю, что являюсь ее приверженцем. Ибо, хотя я говорю, что обоснованность априорных пропозиций зависит от определенных фактов относительно словоупотребления, я не считаю это равносильным утверждению, что они описывают эти факты в том смысле, в котором эмпирические пропозиции могут описывать верифицирующие их факты; на самом деле я доказываю, что они, в этом смысле, вообще не описывают каких-либо фактов. В то же самое время я признаю, что полезность априорных пропозиций основывается и на эмпирическом факте; что определенные символы используются так, как они используются и на эмпирическом факте; что рассматриваемые символы успешно применяются к нашему опыту; и в четвертом разделе этой книги я пытаюсь показать, почему это так.

Насколько ошибочно отождествлять априорные пропозиции с эмпирическими пропозициями о языке, настолько, я теперь считаю, ошибочно говорить, что они сами являются лингвистическими правилами². Ибо помимо того, что об их истинности можно вполне говорить, чего нельзя сказать о лингвистических правилах, они отличаются также тем, что являются необходимыми, тогда как лингвистиче-

¹ Например, профессором К.Д. Броудом в статье 'Are there Synthetic a priori Truths?', *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. XV.

² Это противоречит тому, что я говорил в своей статье к симпозиуму 'Truth by Convention', *Analysis*. Vol. 4. Nos. 2 и 3; ср. также: *Norman Malcolm*, 'Are Necessary Propositions really Verbal'. *Mind*. 1940. P. 189–203.

ски правила произвольны. В то же самое время, если они необходимы, то только потому, что предполагаются соответствующие лингвистические правила. Так, то, что слово 'раньше' используется в русском языке для обозначения раньше, — это случайный, эмпирический факт; и то, что слова, обозначающие темпоральные отношения, должны использоваться транзитивно, — это произвольное, хотя и удобное, правило языка; но если это правило принять, то пропозиция, что А раньше, чем В, а В раньше, чем С, то А раньше, чем С, становится необходимой истиной. Сходным образом в системе логики Рассела и Уайтхеда случайный, эмпирический факт в том, что знаку '⊃' придается имеющее им значение, а правила, которые управляют употреблением этого знака, суть соглашения, которые сами по себе не истинны, и не ложны; но, согласно этим правилам, априорная пропозиция 'q. ⊃ .p ⊃ q' необходимо истинна. Будучи априорной, эта пропозиция не дает никакой информации в обычном смысле, в котором можно сказать, что информацию дает эмпирическая пропозиция; также и сама по себе она не предписывает, как должна использоваться логическая константа '⊃'. Она лишь проясняет надлежащее использование этой логической константы; и именно таким образом она информативна.

Аргумент, который приводится против доктрины, что априорные пропозиции формы 'р влечет q' являются аналитическими, заключается в том, что одна пропозиция может влечь другую без того, чтобы содержать ее в качестве части своего значения; ибо допускается, что это не было бы возможным, если бы аналитическая точка зрения на следование была бы верной¹. Но ответ на это заключается

¹ См.: Ewing A.C. 'The Linguistic Theory of *a priori* Propositions', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940; ср. также: G.E. Moore, 'A Reply to My Critics', *The Philosophy of G.E. Moore*. P. 575–576 и рецензию Е. Нагеля на *The Philosophy of G.E. Moore, Mind*, 1944. P. 64.

в том, что вопрос, является ли одна пропозиция частью значения другой, двусмыслен. Если вы, например, говорите, как я полагаю, сказали бы большинство тех, кто выдвигает это возражение, что q не является частью значения p в том случае, если можно понимать p без того, чтобы мыслить q , тогда ясно, что одна пропозиция может влечь другую без того, чтобы содержать ее в качестве части своего значения; ибо едва ли можно утверждать, что тот, кто рассматривает заданное множество пропозиций, должен непосредственно осознавать все, что они влекут. Тем не менее в этом содержится один пункт, с которым, я думаю, согласился бы сторонник аналитической точки зрения на следование; ибо то, что дедуктивное рассуждение может приводить к заключениям, которые являются новыми в том смысле, что их никто прежде не постигал, является общим местом. Но если это признается теми, кто говорит, что пропозиции формы 'р влечет q' являются аналитическими, то на каком основании они могут также говорить, что если p влечет q , значение q содержится в значении p ? Ответ заключается в том, что они используют такой критерий значения, будь то принцип верификации или какой-то другой, из которого следует, что когда одна пропозиция влечет другую, значение второй содержится в значении первой. Другими словами, они определяют значение пропозиции рассмотрением того, что она влечет; и это, по-моему, вполне законная процедура¹. Если принимается эта процедура, тогда пропозиция, что если p влечет q , то значение q содержится в значении p , сама становится аналитической; и это, следовательно, не должно опровергаться психологическими фактами вроде тех, на которые полагаются критики этой точки зрения. В то же самое время на это можно

¹ Ср.: *Norman Malcolm*. 'The Nature of Entailment'. *Mind*, 1940. P. 333-347.

справедливо возразить, что она не дает нам слишком много информации о природе следования; ибо хотя она и дает нам право говорить, что логические следствия пропозиции поясняют ее значение, то это только потому, что значение пропозиции понимается в зависимости от того, что она влечет.

ПРОПОЗИЦИИ О ПРОШЛОМ И О ЧУЖИХ СОЗНАНИЯХ

Говоря о пропозициях, касающихся прошлого, что они суть ‘правила предсказания тех “исторических” опытов (experiences), о которых обычно говорится как о верифицирующих эти пропозиции’, я, по видимости, подразумеваю, что они тем или иным способом могут быть переведены в пропозиции о настоящем или будущем опыте. Но это, конечно, неверно. Высказывания о прошлом могут быть верифицируемы в том смысле, что, будучи объединены с другими посылками подходящего вида, они могут влечь высказывания наблюдения, которые не следуют из одних этих других посылок; но я не считаю, что истинность каких-то высказываний наблюдения, указывающих на настоящее или будущее, является необходимым условием истинности какого-то утверждения о прошлом. Однако это не означает, что пропозиции, указывающие на прошлое, не могут быть проанализированы в феноменалистской терминологии; ибо их можно рассматривать как подразумевающие то, что определенные наблюдения имели место, если бы были выполнены определенные условия. Но неприятность заключается в том, что эти условия никогда не могут быть выполнены; ибо они требуют от наблюдателя, чтобы он занял темпоральную позицию, которую он *ex hypothesi* занять не может. Однако это затруднение не является особенностью пропозиций о прошлом; ибо для невыполнен-

ных условных предложений о настоящем также верно, что их протазисы фактически не могут быть удовлетворены, поскольку они требуют от наблюдателя, чтобы он занимал пространственную позицию, отличную от той, которую он действительно занимает. Но, как я заметил в другом месте¹, так же, как случайным фактом является то, что человеку в данный момент приходится занимать отдельное положение в пространстве, точно так же случайным фактом является и то, что ему приходится жить в определенное время. Отсюда я делаю вывод, что если оправдано говорить, что удаленное в пространстве событие наблюдаемо, то в принципе, то же самое можно сказать и о событиях, помещенных в прошлом.

Касаясь переживаний (*experiences*) других, я признаю, что сомневаюсь в верности данного в этой книге объяснения; но я и не убежден, что она не верна. В другой работе я доказывал, что поскольку принадлежность какого-то отдельного переживания серии переживаний, конституирующих данного человека, а не серии, конституирующей кого-то другого, — это факт случайный, постольку существует смысл, в котором ‘логически мыслимо, чтобы я обладал переживанием, которое фактически принадлежит кому-то другому’; и отсюда я делал вывод, что использование ‘доказательства по аналогии’ все-таки можно оправдать². Однако совсем недавно я пришел к мысли, что это рассуждение весьма сомнительно. Ибо хотя и возможно вообразить обстоятельства, при которых можно найти удобным говорить о двух разных людях, что они обладают одним и тем же переживанием, факт заключается в том, что, согласно нашему нынешнему словоупотреблению, необходимой пропозицией является то, что они им не обладают;

¹ *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 167; ср. также: профессор G. Ryle, ‘Unverifiability by Me’, *Analysis*. Vol. 4. No 1.

² *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 168–170.

и поскольку это так, я боюсь, что доказательство по аналогии остается открытым для возражений, которые выдвигаются против него в этой книге. Следовательно, я склонен возвратиться к 'бихевиористской' интерпретации пропозиций о переживаниях других людей. Но я признаю, что в ней есть нечто парадоксальное, мешающее мне полностью уверовать в ее истинность¹.

ЭМОТИВИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Эмотивистская теория ценностей, которая развивается в шестом разделе этой книги, вызвала значительное количество критики; но я нахожу, что эта критика направлена, скорее, против позитивистских принципов, от которых, как предполагается, эта теория зависит, а не против самой теории². Я не отрицаю, что, предлагая эту теорию, я настаивал на общей согласованности моей позиции; но этому требованию удовлетворяет не только этическая теория, и на самом деле она не влечет каких-либо неэтических высказываний, образующих остальную часть моей аргументации. Следовательно, даже если можно показать, что эти другие высказывания необоснованны, само это не опровергает эмотивистский анализ этических суждений; и на самом деле я убежден, что этот анализ обоснован сам по себе.

Сказав это, я должен признать, что теория представлена здесь в очень кратком изложении и что ее необходимо подкрепить анализом образцов этических суждений более детальным, чем представленная мной попытка³. Так, среди

¹ Моя уверенность в ней была несколько усилена интересной серией статей Джона Уиздома 'Other Minds', *Mind*. 1940–1943. Но я не думаю, что это как раз то воздействие, которое он намеревался ими произвести.

² Ср.: Сэр W. David Ross, *The Foundation of Ethics*. P. 30–41.

³ Я предполагаю, что этот недостаток восполнил К.Л. Стивенсон в своей книге *Ethics and Language*, но эта книга опубликована в Амери-

прочего, мне не удалось выявить тот пункт, что общие объекты морального одобрения и порицания не являются отдельными действиями, а также классами действий; под этим я подразумеваю, что если действие в зависимости от обстоятельств маркируется как правильное или ошибочное, хорошее или плохое, то это происходит потому, что оно мыслится как действие определенного типа. И этот пункт представляется мне важным, поскольку я считаю, что то, что кажется этическим суждением, очень часто является фактической классификацией действия в качестве принадлежащего некоторому классу действий, посредством которой со стороны говорящего обыкновенно пробуждается определенная моральная установка. Так, человек, являющийся убежденным утилитаристом, называя действие правильным, может просто подразумевать, что оно имеет тенденцию содействовать общему счастью (или, что более вероятно, оно является разновидностью действия, которое стремится содействовать общему счастью); и в этом случае обоснованность его высказывания становится делом эмпирического факта. Сходным образом, человек, основывающий свою этику на своих религиозных взглядах, называя действие правильным или ошибочным, на самом деле может подразумевать, что оно относится к той разновидности действий, которые предписываются или запрещаются неким духовным авторитетом; и это также можно верифицировать эмпирически. В этих случаях форма слов, посредством которых выражается высказывание о фактах, совпадает с формой слов, используемой для выражения нормативного высказывания; и это в некоторой степени может

ке, и я еще не успел ее приобрести. На нее есть рецензия: Austin Duncan-Jones, *Mind*, October 1945; хорошее указание на направление аргументации Стивенсона можно найти в его статьях 'The Emotive Meaning of Ethical Terms', *Mind*, 1937, 'Ethical Judgements and Avoidability', *Mind*, 1938, и 'Persuasive Definitions', *Mind*, 1938.

объяснить, почему высказывания, которые признаются нормативными, тем не менее часто мыслятся как фактуальные. Кроме того, большое количество этических высказываний содержат в качестве фактуального элемента некоторое описание действия или ситуации, к которой применяется рассматриваемый этический термин. Но хотя может существовать некоторое число случаев, в которых этот этический термин сам должен пониматься дескриптивно, я не думаю, что это всегда так. Я думаю, что есть много высказываний, в которых этический термин используется чисто нормативным способом, и именно для применения к высказываниям этого вида предназначена эмотивистская теория этики.

На возражение, что при верности эмотивистской теории один человек не мог бы противоречить другому по вопросу о ценности, здесь можно ответить, что то, что кажется спорами по вопросам о ценности, на самом деле является спорами по вопросам о фактах. Однако я должен пояснить, что из этого не следует, что два человека не могут осмысленно не соглашаться по вопросу о ценности, или что для них бесполезно пытаться убедить друг друга. Ибо рассмотрение любого спора относительно вкуса покажет, что согласие может отсутствовать без наличия формального противоречия, и чтобы изменить мнения другого человека, в смысле принуждения его к изменению своей позиции, нет необходимости противоречить всему тому, что он утверждает. Так, если при желании повлиять на другого человека так, чтобы привести его чувства на данную тему в согласие со своими собственными, можно воспользоваться разными существующими способами. Можно, например, обратить его внимание на определенные факты, которые, как предполагается, он просмотрел; и, как я уже отмечал, я уверен, что многое из того, что слывет этическим спором, является деятельностью этого типа. Однако можно также

повлиять на других людей подходящим выбором эмотивистского языка; и это практическое оправдание для употребления нормативных выражений ценности. В то же самое время необходимо признать, что если другой человек упорствует в утверждении своей противоположной установки без того, чтобы оспаривать какие-либо имеющие отношение к делу факты, наступает момент, когда дискуссия не может продолжаться далее. И в этом случае нет смысла спрашивать, какая из конфликтующих точек зрения истинна. Ибо, поскольку выражение суждения о ценности не является пропозицией, здесь не возникает вопрос об истинности или ложности.

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Ссылаясь на теорию дескрипций Бертрانا Рассела как на образец философского анализа, я, к сожалению, в своем изложении этой теории совершил ошибку. Ибо, используя известный пример 'Автором *Вэверля* был Скотт', я говорил, что это эквивалентно 'Один, и только один, человек написал *Вэверля*, и этим человеком был Скотт'. Но, как в своей рецензии на данную книгу указала профессор Стэббинг, 'если слово "этот" используется референциально, тогда "этим человеком был Скотт" эквивалентно тому целому, которое было изначально'; а если оно используется демонстративно, тогда определяющее выражение — 'не является переводом оригинала'¹. Вариант, иногда приводимый самим Расселом², заключается в том, что 'Автором *Вэверля* был Скотт' эквивалентно конъюнкции трех пропозиций: 'По крайней мере один человек написал *Вэверля*'; 'Самое большее один человек написал *Вэверля*'; и 'Тем, кто написал *Вэверля*, был Скотт'. Профессор Мур,

¹ *Mind*, 1936. P. 358.

² Например, в его *Introduction to Mathematical Philosophy*. P. 172–180.

однако, заметил¹, что, если слова ‘тем, кто написал *Вэверлея*’ понимаются ‘наиболее естественным образом’, то первая из этих пропозиций избыточна; ибо он доказывает, что обычно под высказыванием, тем, кто написал *Вэверлея*, был Скотт, в частности подразумевается, что некто действительно написал *Вэверлея*. Соответственно, он предполагает, что пропозиция, которую Рассел намеревался выразить словами ‘тем, кто написал *Вэверлея*, был Скотт’, – это пропозиция, ‘которую более ясно можно выразить словами “Никогда не существовало человека, который написал *Вэверлея*, и не был Скоттом”’. И даже при этом он не считает, что предложенный перевод верен. Ибо, возражает он, утверждение, что некто является автором произведения, не влечет утверждения, что он его написал, поскольку, если он сочинил это произведение без того, чтобы на самом деле его записать, он все равно вполне может быть назван его автором. На это Рассел ответил, что именно ‘неизбежная смутность и двусмысленность любого языка, используемого для повседневных целей’ привела его к использованию искусственного символического языка в *Principia Mathematica*, и вся его теория дескрипций заключается именно в определениях, приведенных в *Principia Mathematica*². Я полагаю, что, утверждая это, он тем не менее несправедлив к самому себе. Ибо мне кажется, что одна из величайших заслуг его теории дескрипций заключается в том, что она проливает свет на употребление определенного класса выражений в обычной речи, и это вопрос философской важности. Ибо, демонстрируя, что выражения вроде ‘нынешний король Франции’ не функционируют как имена, эта теория вскрывает ошибочность того, что приводит философов к вере в ‘субсистентные сущности’. Таким об-

¹ В статье ‘Russell’s Theory of Descriptions’, *The Philosophy of Bertrand Russell*, см. особенно п. 197–189.

² ‘Reply to Criticisms’, *The Philosophy of Bertrand Russell*. P. 690.

разом, хотя пример, часто избираемый для иллюстрации этой теории, к несчастью, содержит незначительную погрешность, я не считаю, что это серьезно влияет на его ценность, даже если он применяется к повседневному языку. Ибо, как я указываю в данной книге, объектом анализа 'Автором *Вэверля* был Скотт' является не только получение правильного перевода этого отдельного предложения, но и прояснение употребления целого класса выражений, типичным примером которого служит 'автор *Вэверля*'.

Ошибкой более серьезной, чем мой неверный перевод 'Автором *Вэверля* был Скотт', было мое предположение, что философский анализ состоит, в основном, в предоставлении 'определений в употреблении'. На самом деле верно, что то, что я описываю как философский анализ, — это в весьма значительной степени проблема выявления взаимоотношения различных типов пропозиций¹; но случаи, в которых этот процесс действительно приносит множество определений, скорее исключение, а не правило. Так, можно считать, что проблема демонстрации того, каким образом высказывания о материальных вещах относятся к высказываниям наблюдения, в сущности представляющая собой традиционную проблему восприятия, для своего решения требует, чтобы был указан метод перевода высказываний о материальных вещах в высказываниях наблюдения, и тем самым предоставление того, что может рассматриваться как определение материальной вещи. Но на самом деле это невозможно; ибо, как я уже заметил, никакое конечное множество высказываний наблюдения не является эквивалентным высказыванию о материальной вещи. Можно только сконструировать схему, которая показывает, какого рода отношения должны иметь место между чувственными содержаниями, для того чтобы в любом заданном случае

¹ G. Ryle. 'Philosophical Arguments, инаугурационная лекция в университете Оксфорда, 1945.

было истинным, что материальная вещь существует; и хотя об этом процессе нельзя, собственно говоря, сказать, что он приносит определение, он в результате показывает, как один тип высказываний соотносится с другим¹. Сходным образом в области политической философии, вероятно, нет возможности перевести высказывания на политическом уровне в высказывания о частном лице; ибо хотя то, что, например, говорится о государстве, должно верифицироваться только через поведение определенных индивидов; такое высказывание обычно несколько неопределенно, что предохраняет любое отдельное множество высказываний о поведении индивидов от того, чтобы оно было в точности ему эквивалентно. Тем не менее здесь опять-таки можно показать, какого типа отношения должны иметь место между частными лицами, чтобы рассматриваемые высказывания о политике были истинными; поэтому, даже если не получены никакие реальные определения, значение политических высказываний надлежащим образом проясняется.

В подобных случаях действительно приходят к чему-то такому, что приближает к определению в употреблении; но есть и другие случаи философского анализа, при которых не ищут и не получают ничего, даже приближающегося к определению. Так, когда профессор Мур предполагает, что утверждение 'существование не есть предикат' может быть средством утверждения того, что 'между способом, в котором "существовать" используется в предложении вроде "Существуют дрессированные тигры", и способом, в котором "рычать" используется в "Дрессированные тигры рычат", есть некоторое крайне важное различие'; он не развивает эту тему, приводя правила перевода одного множества

¹ См.: *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 243–263; а также R.B. Braithwaite, 'Propositions about Material Objects', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XXXVIII.

предложений в другое. Он лишь отмечает, что хотя и имеет смысл говорить, что 'Все дрессированные тигры рычат', или 'Большинство дрессированных тигров рычат', было бы бессмысленным сказать, что 'Все дрессированные тигры существуют', или 'Большинство дрессированных тигров существует'¹. Акцент на этом вопросе может показаться тривиальным, но на самом деле здесь содержится философское разъяснение. Ибо именно предположение, что существование есть предикат, придает правдоподобие 'онтологическому аргументу'; а онтологический аргумент, по предположению, доказывает существование Бога. Следовательно, Мур, указывая на особенность употребления слова 'существовать', способствует тому, чтобы оградить нас от серьезной ошибки; поэтому, хотя его процедура отличается от той, которой Рассел следует в своей теории дескрипций, она стремится к достижению той же самой философской цели².

В этой книге я утверждаю, что не в компетенции философии оправдывать наши научные убеждения или убеждения, основанные на здравом смысле; ибо их обоснованность – это эмпирический вопрос, который не может быть решен априорными средствами. В то же самое время вопрос о том, что конституирует такое оправдание, как показывает существование 'проблемы индукции', является фи-

¹ G.E. Moore. 'Is Existence a Predicate?', *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1936. Этим же примером я воспользовался в своей, дискуссионной с А.Е. Дунканом-Джонсом, статье 'Does Philosophy analyse Common Sense?', *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1937.

² Я не хочу предположить, что сам Мур исключительно, или даже главным образом, занимается опровержением онтологического аргумента. Но я считаю, что его рассуждение достигает этого, хотя не только это. Подобным образом 'теория дескрипций' Рассела имеет другие применения, кроме освобождения нас от 'субсистентных сущностей'.

лософским. Опять-таки здесь не обязательно требуется определение. Ибо хотя я уверен, что проблемы, связанные с индукцией, могут быть сведены к вопросу о том, что подразумевается утверждением, что одна пропозиция является достаточным свидетельством для другой, я сомневаюсь, что способ ответить на него заключается в том, чтобы сконструировать формальное определение 'свидетельства'. Я полагаю, что главным образом требуется анализ научного метода, и хотя результат этого анализа можно выразить в форме определения, это не было бы достижением первостепенной важности. Здесь я могу добавить, что сведение философии к анализу совместимо с точкой зрения, что ее функция – выявлять 'предпосылки науки'. Ибо, если такие предпосылки существуют, несомненно можно показать, что они логически включены в применения научного метода или в употребление определенных научных терминов.

Позитивисты Венской школы обычно говорят, что функция философии – не предлагать особое множество 'философских' пропозиций, но делать другие пропозиции ясными; и заслуга этого высказывания заключается, по крайней мере, в выявлении того момента, что философия не является источником умозрительной истины. Тем не менее теперь я считаю неверным утверждение, что философских пропозиции не существуют. Ибо, независимо от их истинности или ложности, пропозиции, выраженные в книге вроде этой, действительно подпадают под особую категорию; и поскольку они утверждаются или отрицаются философами, я не вижу причины, почему их не следует называть философскими. Говорить о них, что они, в некотором смысле, относятся к употреблению слов, я полагаю корректно, но не вполне адекватно; ибо, конечно, не каждое высказывание об употреблении слов является фило-

софским¹. Так, лексикограф тоже стремится дать информацию о словоупотреблении; но философ отличается от него тем, что, как я пытался показать, он интересуется не употреблением отдельных выражений, но классами выражений; и тогда как пропозиции лексикографа – эмпирические, философские пропозиции, если они истинны, – обычно аналитические². Относительно прочего я не могу найти лучшего способа объяснить свою концепцию философии, чем отослать к примерам; и один такой пример – аргументация, представленная в данной книге.

А.Дж. АЙЕР
Уодем Колледж, Оксфорд
Январь 1946 г.

¹ См.: ‘Does Philosophy analyse Common Sense?’ и статью Дункана-Джонса на ту же самую тему, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1937; ср. также John Wisdom, ‘Metaphysics and Verification’, *Mind*, 1938, и ‘Philosophy, Anxiety and Novelty’, 1944.

² Я ввожу уточняющее слово ‘обычно’, поскольку считаю, что некоторые эмпирические пропозиции – вроде тех, что встречаются в историях философии – могут считаться философскими. И философы используют эмпирические пропозиции как примеры, служащие философским целям. Но, поскольку они не являются просто историческими, я считаю, что истины, обнаруживаемые философскими методами, являются аналитическими. В то же время я должен добавить, что дело философа, на что указал мне профессор Райл, скорее ‘решать головоломки’, чем обнаруживать истины.

РАЗДЕЛ I

УСТРАНЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Традиционные споры между философами в большинстве своем насколько безосновательны, настолько и бесплодны. Самый верный способ покончить с ними – это, без сомнения, установить, какими должны быть цель и метод философского исследования. Это не такая уж трудная задача, как заставляет предполагать история философии. Ибо если и существуют какие-то вопросы, которые наука оставляет философии, то к их обнаружению должен привести непосредственный процесс отсева.

Мы можем начать с критики метафизического тезиса, согласно которому философия дает нам знание о реальности, трансцендентной миру науки и здравого смысла. Позднее, когда мы придем к определению метафизики и объяснению ее существования, то обнаружим, что можно быть метафизиком без того, чтобы верить в трансцендентную реальность; ибо мы увидим, что множество метафизических выражений своим существованием обязано совершению логических ошибок, а не сознательному желанию со стороны их авторов выйти за границы опыта. Но в качестве отправного пункта нашего обсуждения нам удобно принять случай тех, кто считает возможным обладать знанием о трансцендентной реальности. Впоследствии обнаружится, что аргументы, которые мы используем, чтобы их опровергнуть, применяются ко всей метафизике.

Один из способов подвергнуть критике метафизика, утверждающего, что он обладает знанием о реальности,

трансцендентной миру явлений, — это исследовать, из каких посылок выводятся его пропозиции. Разве он, как и другой человек, не должен начинать с очевидности своих ощущений? И если это так, то какой общезначимый процесс рассуждения способен привести его к концепции трансцендентной реальности? Разумеется, из эмпирических посылок нельзя оправданно вывести вообще ничего, относящегося к свойствам, или даже к существованию, чего-то сверх-эмпирического. Но со стороны метафизика это возражение будет встречено отрицанием того, что его утверждения, в конечном счете, основываются на очевидности его ощущений. Он сказал бы, что наделен даром интеллектуального созерцания, сообщающего ему способность знать факты, которые нельзя знать посредством чувственного опыта. И даже если можно было бы показать, что он основывается на эмпирических посылках и что поэтому его затея с внеэмпирическим миром логически неоправданна, то из этого не следует, что сделанные им утверждения относительно этого внеэмпирического мира не могут быть истинными. Ибо факта, что заключение не следует из предполагаемой посылки, недостаточно для демонстрации того, что это заключение ложно. Следовательно, нельзя ниспровергнуть систему трансцендентной метафизики, просто критикуя тот способ, которым она возникает. Скорее, требуется критика природы охватываемых ею актуальных высказываний. И это как раз то направление аргументации, которого мы фактически будем придерживаться. Ибо мы будем утверждать, что любое высказывание, которое ссылается на 'реальность', выходящую за границы всякого возможного чувственного опыта, не может иметь какого-либо буквального значения; из этого должно следовать, что труды тех, кто старался описать такую реальность, посвящены производству бессмыслицы.

Можно было бы предположить, что это утверждение уже было доказано Кантом. Но хотя Кант также отвергал трансцендентную метафизику, он делал это на иных основаниях. Ибо он говорил, что человеческое понимание устроено так, что когда оно рискует выйти за пределы возможного опыта и пытается иметь дело с вещами самими по себе, то теряется в противоречиях. Таким образом, он сделал невозможность трансцендентной метафизики не предметом логики, как делаем мы, но предметом факта. Он утверждал не то, что наши сознания не могут постижимым образом обладать силой проникновения за пределы мира явлений, но просто то, что они фактически лишены ее. А это ведет критика к вопросу о том, каким образом, если можно знать только то, что расположено в границах чувственного опыта, автор может оправдать утверждение, что реальные вещи существуют вне этих границ; и как он может сообщить, что представляют собой границы, за которые не может выйти человеческое понимание, если он не преодолел их сам. Как говорит Витгенштейн, 'чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы'¹. Этой истине Брэдли придал особый разворот, утверждая, что человек, готовый доказать невозможность метафизики, приходится братом метафизику, имеющему свою собственную конкурирующую теорию².

Какую бы силу эти возражения не имели против доктрины Канта, они не идут вразрез с тем тезисом, который выдвигаю я. Здесь нельзя сказать, что автор сам преодолевает барьер, о непреодолимости которого он говорит. Ибо непродуктивность попыток выйти за пределы возможного

¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Предисловие.

² Bradley, *Appearance and Reality*, 2nd ed. P. 1.

чувственного опыта будет выведена не из психологической гипотезы, касающейся действительного устройства человеческого сознания, но из правила, определяющего буквальное значение языка. Мы обвиняем метафизика не за то, что он пытается выработать понимание там, где он не может продуктивно работать; но за то, что он продуцирует предложения, которые не соответствуют условиям, при которых предложение только и может быть буквально значимым. Нас никто не заставляет говорить бессмыслицу, чтобы показать, что все предложения определенного типа с необходимостью буквально бессмысленны. Нам нужно лишь сформулировать критерий, который позволит проверить, выражает ли некоторое предложение истинную пропозицию о самой действительности, и затем указать, что рассматриваемые предложения ему не удовлетворяют. Этим мы сейчас и займемся. Сначала мы сформулируем этот критерий предварительно, а затем дадим объяснения, которые с необходимостью его уточнят.

Критерий, который мы используем для проверки подлинности высказываний, кажущихся высказываниями о фактах, — это критерий верифицируемости. Мы говорим, что предложение фактуально значимо для любого заданного человека, если, и только если, он знает, как верифицировать пропозицию, которую он намерен выразить, т.е. если он знает, какие наблюдения при определенных условиях привели бы его к принятию этой пропозиции как истинной или к отбрасыванию ее как ложной. Если, с другой стороны, предполагаемая пропозиция такова, что допущение ее истинности или ложности совместимо с любым допущением, как бы оно ни относилось к природе его будущего опыта, тогда в той степени, в которой она его интересует, эта пропозиция, если она не тавтология, является просто псевдо-пропозицией. Выражающее ее предложение может

быть для него эмоционально значимым; однако оно не имеет настоящего значения. То же самое касается вопросов о процедуре. В каждом случае мы исследуем, какие наблюдения привели бы нас к ответу на определенный вопрос тем или иным способом. И если невозможно обнаружить ни один из них, мы должны сделать вывод, что рассматриваемое предложение – в той степени, в которой оно нас интересует – не выражает подлинного вопроса, как бы решительно не предполагала это его видимая грамматика.

Поскольку принятие этой процедуры – существенный фактор всей аргументации данной книги, ее необходимо исследовать детально.

Прежде всего, необходимо провести различие между практической верифицируемостью и верифицируемостью в принципе. Очевидно, что все мы понимаем, а во многих случаях уверены, в пропозициях, для верификации которых мы фактически не принимаем мер. Многие из них суть пропозиции, которые мы могли бы верифицировать, если бы испытывали достаточные сомнения. Однако остается ряд значимых пропозиций, касающихся существа дела, – пропозиций, которые мы не могли бы верифицировать, даже если бы захотели, просто потому, что у нас нет практических средств для того, чтобы поставить себя в ситуацию, где могли бы быть сделаны относящиеся к делу наблюдения. Простой и известный пример такой пропозиции – это пропозиция о существовании гор на обратной стороне луны¹. Еще не изобретена ракета, которая могла бы доставить меня для осмотра на обратную сторону луны, поэтому я не способен решить этот вопрос реальным наблюдением. Но я ведь знаю, какие наблюдения решили бы его для меня,

¹ Этот пример использовал профессор Шлик для иллюстрации той же самой позиции.

если бы, что теоретически возможно, я был бы в состоянии их провести. Поэтому я говорю, что данная пропозиция верифицируема – если и не на практике, то в принципе, – и, соответственно, является значимой. С другой стороны, метафизическая псевдопропозиция вроде ‘Абсолют принимает участие в эволюции и прогрессе, но сам к ним не способен’¹ не является проверяемой даже в принципе. Поскольку нельзя представить наблюдение, которое позволяло бы определить, принимает участие Абсолют в прогрессе и эволюции, или же нет. Конечно, возможно, что автор подобного замечания употребляет английские слова не так, как повсеместно употребляют люди, говорящие по-английски, и что он действительно намеревается утверждать нечто такое, что могло бы быть эмпирически верифицируемо. Но пока он не сделает для нас понятным, как пропозиция, которую он хочет выразить, верифицируема, у него не получится что-либо сообщить нам. А если он допускает – как, я думаю, допустил бы автор рассматриваемого замечания, – что своими словами он не намеревался выразить ни тавтологию, ни пропозицию, которую, по крайней мере, в принципе, можно верифицировать, то из этого следует, что он выразил нечто такое, что не имеет буквального значения даже для него самого.

Дальнейшее различие, которое мы должны провести, – это различие между ‘сильным’ и ‘слабым’ смыслом термина ‘верифицируемый’. Говорится, что пропозиция верифицируема в сильном смысле этого термина, если и только если ее истинность может быть окончательно установлена на опыте. Но она верифицируема в слабом смысле, если опыт может снабдить ее вероятностью. В каком же смысле мы используем этот термин, когда говорим, что предпола-

¹ Эта цитата наугад выбрана из Bradley F.H. *Appearance and Reality*.

гаемая пропозиция является подлинной пропозицией, только если она верифицируема?

Мне кажется, что если мы принимаем окончательную верифицируемость за критерий осмысленности, как предлагали некоторые позитивисты¹, наш аргумент будет доказывать слишком многое. Рассмотрим, например, случай общих пропозиций, выражающих закон, а именно пропозиции вроде: 'Мышьяк – это яд', 'Все люди смертны', 'При нагревании тело расширяется'. В самой природе этих пропозиций заключается то, что их истина не может быть с достоверностью установлена конечной серией наблюдений. Но если осознается, что такие общие пропозиции, выражающие закон, намереваются охватить бесконечное число случаев, тогда нужно принять, что они не могут быть окончательно верифицированы даже в принципе. Тогда если окончательная верифицируемость принимается нами за окончательный критерий осмысленности, то мы логически принуждены трактовать эти общие пропозиции, выражающие закон тем же образом, как мы рассматриваем высказывания метафизики.

Перед лицом этого затруднения некоторые позитивисты² встали на героический путь, утверждая, что эти общие пропозиции на самом деле являются образцами бессмыслицы, и даже существенно важным типом бессмыслицы. Но здесь введение термина 'важный' есть лишь способ отгородиться. Он служит только для того, чтобы отметить осознание этими авторами того, что их взгляды чересчур парадоксальны; но он не дает какого-либо способа устра-

¹ Например, *M. Schlick*, 'Positivismus und Realismus', *Erkenntnis*, Vol. I, 1930. *F. Waismann*, 'Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs', *Erkenntnis*. Vol. I. 1930.

² Например, *M. Schlick*, 'Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik', *Naturwissenschaft*. Vol. 19. 1931.

нить парадокс. Более того, данное затруднение не сводится к случаю с общими пропозициями, касающимся законов, хотя осознается более отчетливо. Оно ничуть не менее очевидно в случае с пропозициями об отдаленном прошлом. Поскольку необходимо, конечно, признать, что какой бы сильной ни была очевидность в пользу исторических высказываний, их истинность никогда не может быть более чем высоко вероятной. И утверждать, что они также производят важный или не очень важный тип бессмыслицы, было бы, скажем так, неправдоподобно. Действительно, тогда наше убеждение состояло бы в том, что помимо тавтологии пропозиция не может быть чем-то большим, чем вероятной гипотезой. А если это так, то принцип, что предложение может быть фактуально значимым, только если оно выражает то, что окончательно верифицируемо, сам сводится на нет как критерий осмысленности. Ибо это приводит к выводу, что вообще невозможно сделать значимое утверждение о фактах.

Мы не можем принять и предположение, что предложение следует считать фактуально значимым, если и только если оно выражает нечто, явно опровержимое опытом¹. Те, кто принимают эту позицию, признают, что хотя конечной серии наблюдений недостаточно, чтобы установить истинность гипотезы, поскольку не исключены все возможные сомнения, но есть ключевые случаи, при которых одно наблюдение (или серия наблюдений) может ее полностью опровергнуть. Но, как мы покажем позднее, это допущение ложно. Гипотеза может быть окончательно опровергнута не в большей степени, чем она может быть окончательно подтверждена. Ибо когда мы принимаем эти

¹ Это было предложено Карлом Поппером в его *Logik der Forschung*.

обстоятельства определенных наблюдений за доказательство того, что данная гипотеза ложна, мы предполагаем существование определенных условий. И хотя в любом заданном случае ложность этого допущения могла бы быть маловероятной, однако с логической точки зрения это возможно. Мы увидим, что не самопротиворечиво считать, что некоторые из соответствующих обстоятельств иные, чем считаем мы; а следовательно, гипотеза не должна отбрасываться. И если любую гипотезу действительно нельзя окончательно опровергнуть, мы не можем считать, что подлинность пропозиции зависит от возможности ее окончательного опровержения.

Соответственно, мы возвращаемся к более слабому смыслу верификации. Мы не говорим, что вопрос, который нужно задать относительно любого предполагаемого высказывания о фактах, был бы вопросом о том, что наблюдения должны делать его истинность или ложность логически достоверной; но он должен быть вопросом о том, соответствовали ли какие-либо наблюдения определению его истинности или ложности. И только если на второй вопрос дается отрицательный ответ, мы заключаем, что рассматриваемое высказывание является бессмысленным.

Чтобы прояснить нашу позицию, мы сформулируем ее иначе. Мы будем называть пропозицию, соответствующую реальному или возможному наблюдению, пропозицией опыта. Тогда мы можем сказать, что признак подлинной пропозиции о фактах не в том, что она может быть эквивалента пропозиции опыта или любому конечному числу пропозиций опыта, но просто в том, что некоторые пропозиции опыта могут быть выведены из нее в совокупности с другими определенными посылками, предпосылкой которых является она одна¹.

¹ Это весьма упрощенное утверждение не совсем верно. То, что я считаю верной формулировкой, приводится во *Введении* С. 24.

Этот критерий кажется достаточно либеральным. В противоположность принципу окончательной верифицируемости, он явно не отрицает осмысленность общих пропозиций, или пропозиций о прошлом. Рассмотрим, какие утверждения он исключает.

Хорошим примером разновидности выражений, отвергаемых нашим критерием в качестве даже не ложных, а бессмысленных, было бы утверждение, что мир чувственного опыта вообще не реален. Нужно, конечно, признать, что наши чувства иногда нас обманывают. В результате наличия определенных ощущений мы можем предположить, что другие определенные ощущения, которые фактически недоступны, на самом деле доступны. Но во всех таких случаях последующий чувственный опыт информирует нас об ошибках, которые вырастают из чувственного опыта. Мы говорим, что ощущения иногда нас обманывают как раз потому, что ожидания, которые вырастают из чувственного опыта, не всегда согласуются с тем, что мы в конечном счете переживаем. То есть мы полагаемся на наши ощущения, чтобы подтвердить или опровергнуть суждения, основанные на наших ощущениях. И, следовательно, тот факт, что иногда обнаруживается, что наши суждения восприятия оказываются ошибочными, не имеет ни малейшей тенденции показать, что мир чувственного опыта нереален. И действительно, ясно, что возможное наблюдение, или ряд наблюдений, не могут иметь тенденции показать, что открываемый нами посредством чувственного опыта мир нереален. Следовательно, тот, кто отвергает чувственный мир, как мир простой видимости в противовес реальности, говорит нечто такое, что, согласно нашему критерию значимости, является буквально бессмысленным.

Примером полемики, отказаться от которой как от надуманной вынуждает применение нашего критерия, снаб-

жают нас те, кто спорят относительно числа существующих в мире субстанций. Ибо и монистами, утверждающими, что реальность – это одна субстанция, и плюралистами, утверждающими, что реальность множественна, признается, что невозможно представить какую-либо эмпирическую ситуацию, которая относилась бы к решению их спора. Но если нам говорят, что возможное наблюдение не могло бы сообщить какую-то вероятность утверждению, что реальность – это одна субстанция; или утверждению, что реальность множественна, – то мы должны сделать вывод, что ни одно из этих утверждений не является значимым. Позднее¹ мы увидим, что существуют подлинные логические и эмпирические вопросы, затрагиваемые в споре между монистами и плюралистами. Но метафизический вопрос, касающийся ‘субстанции’, исключается нашим критерием как иллюзорный.

Сходная трактовка должна относиться и к полемике между реалистами и идеалистами в ее метафизическом аспекте. Простая иллюстрация, которую я использовал в сходном аргументе в другом месте², поможет это продемонстрировать. Допустим, обнаружена картина и выдвинуто предположение, что она принадлежит кисти Гойи. Для решения данного вопроса есть определенная процедура. Эксперты изучают картину, чтобы выяснить, каким способом она имеет сходство с работами Гойи, признанными подлинниками, и выяснить, несет ли она на себе отметины, являющиеся признаком подделки; они ищут записи того времени, свидетельствующие о существовании такой картины, и т.д. В конечном счете, они все еще могут не соглашаться, но каждый из них знает, какое эмпирическое сви-

¹ В разделе VIII.

² См.: ‘Demonstration of the Impossibility of Metaphysics’. *Mind*, 1934. P. 339.

детельство могло бы привести к подтверждению или опровержению его мнения. Допустим теперь, что эти люди изучали философию, и некоторые из них продолжают утверждать, что эта картина суть множество идей в сознании воспринимающего или в сознании Бога, а другие – что она является объективно реальной. Какой возможный опыт, которым кто-либо из них мог бы обладать, был бы уместен для решения этого спора тем или иным способом? В обычном смысле термина ‘реальный’, в котором он противопоставляется термину ‘иллюзорный’, реальность картины не ставится под сомнение. Участники спора сами убеждены, что в этом смысле картина реальна, поскольку имеет место соотнесенный ряд зрительных и осязательных ощущений. Существует ли какой-то сходный процесс, посредством которого они могли бы обнаружить, реальна ли эта картина в том смысле, в котором термин ‘реальный’ противопоставляется термину ‘идеальный’? Очевидно, нет. Но если это так, то, согласно нашему критерию, эта проблема надумана. Это не означает, что полемика между реалистами и идеалистами может быть отброшена без дальнейших хлопот. Ибо она оправданно может рассматриваться как дискуссия, касающаяся анализа экзистенциальных пропозиций и поэтому затрагивающая логическую проблему, которая, как мы увидим, может быть определенно решена¹. Мы показали только то, что спорный вопрос между идеалистами и реалистами становится надуманным, когда, как часто случается, ему придается метафизическая интерпретация.

Нам не нужно приводить дальнейшие примеры того, как работает наш критерий значимости. Ибо наша цель – просто показать, что философия в качестве подлинного раздела знания должна отличаться от метафизики. Сейчас

¹ См. раздел VIII.

мы не касаемся исторического вопроса о том, сколь многое из того, что традиционно слывет философией, на самом деле является метафизикой. Однако позднее мы укажем на то, что большинство 'великих философов' прошлого, по существу, не были метафизиками, и таким образом успокоим тех, кого в противном случае соображения почти-тельности предубедили бы против применения нашего критерия.

Относительно обоснованности принципа верификации в той форме, в которой мы его установили, доказательство будет приводиться на протяжении всей этой книги. Ибо будет показано, что все пропозиции, имеющие фактуальное содержание, являются эмпирическими гипотезами, и что функция эмпирической гипотезы – обеспечить правило предвосхищения опыта¹. А это значит, что каждая эмпирическая гипотеза должна иметь отношение к некоторому реальному или возможному опыту. Поэтому высказывание, которое не имеет отношение к какому-либо опыту, не является эмпирической гипотезой и, соответственно, не имеет фактуального содержания. Но это именно то, что утверждает принцип верификации.

Здесь следует упомянуть, что факт бессмысленности высказываний метафизика не следует просто из того факта, что они лишены фактуального содержания. Это следует из данного факта вместе с тем фактом, что они не являются априорными пропозициями. И принимая, что они не являются априорными пропозициями, мы снова предвосхищаем выводы одной из последующих глав книги². Ибо там будет показано, что априорные пропозиции, которые всегда привлекали философов своей достоверностью, этой достовер-

¹ См. раздел V.

² Раздел IV.

ностью обязаны тому факту, что они суть тавтологии. Соответственно, мы можем определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет целью выразить подлинную пропозицию, но на самом деле не выражает ни тавтологию, ни эмпирическую гипотезу. А поскольку тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс осмысленных пропозиций, то мы вправе сделать вывод, что все метафизические утверждения бессмысленны. Наша следующая цель – показать, как это происходит.

Употребление термина ‘субстанция’, к которому мы уже обращались, обеспечивает нас хорошим примером способа, которым по большей части записываются метафизические утверждения. Так получается, что мы не можем в нашем языке сослаться на чувственно воспринимаемые свойства вещи, не вводя слово или фразу, которые, по видимому, обозначают саму эту вещь в противоположность тому, что о ней может быть сказано. И в результате этого те, кто заражен примитивным суеверием, что каждому имени должна соответствовать отдельная реальная сущность, предполагают, что необходимо логически проводить различие между самой вещью и каким-либо, или всеми, ее чувственно воспринимаемыми свойствами. Поэтому они используют термин ‘субстанция’ для указания на саму вещь. Но из того факта, что нам случается использовать одиночное слово для указания на вещь и делать это слово грамматическим субъектом предложений, в которых мы ссылаемся на чувственно воспринимаемые явления этой вещи, отнюдь не следует, что сама эта вещь является ‘простой сущностью’, или что она не может быть определена с точки зрения всей совокупности ее явлений. Верно, что, говоря о ‘ее’ явлениях, мы, по видимому, отличаем вещь от явлений, но это просто случайность языкового употребления. Логический анализ показывает, что эти ‘яв-

ления' делает 'явлениями' одной и той же вещи не их отношение к сущности, отличной от них самих, но их соотношение друг с другом. Метафизик не способен увидеть этого, поскольку он введен в заблуждение внешними грамматическими особенностями своего языка.

Более простой и более ясный пример того способа, которым рассмотрение грамматики ведет к метафизике, – это случай с метафизическим понятием Бытия. Источник нашего искушения ставить вопросы о Бытии, ответить на которые не дал бы нам возможности никакой мыслимый опыт, заключен в том факте, что в нашем языке предложения, выражающие экзистенциальные пропозиции, и предложения, выражающие атрибутивные пропозиции, могут иметь одну и ту же грамматическую форму. Например, предложения 'Мученики существуют' и 'Мученики страдают' оба состоят из существительного, за которым следует непереходной глагол; и тот факт, что они грамматически выглядят одинаково, приводит к предположению, что они относятся к одному и тому же логическому типу. Видно, что в пропозиции 'Мученики страдают' членам определенного вида приписывается определенный атрибут и иногда предполагается, что то же самое верно для пропозиции вроде 'Мученики существуют'. Если бы это действительно было так, то строить домыслы о Бытии мучеников было бы столь же законно, как и раздумывать над их страданиями. Но, как указывал Кант¹, существование – это не атрибут. Ибо когда мы приписываем атрибут вещи, то завуалировано утверждаем, что она существует; поэтому если бы существование само являлось атрибутом, то отсюда следовало бы, что все утвердительные экзистенциальные пропо-

¹ См.: *The Critique of Pure Reason*, 'Transcendental Dialectic', Book II, Chapter iii, section 4.

зиции суть тавтологии, а все отрицательные экзистенциальные пропозиции – самопротиворечивы; но это не так¹. Поэтому те, кто ставит вопросы о Бытии, основанные на предположении, что существование является атрибутом, повинны в том, что, следуя грамматике, выходят за границы смысла.

Похожая ошибка совершается в связи с пропозициями вроде ‘Единороги вымышлены’. Здесь снова внешнее грамматическое сходство между русскими предложениями ‘Собаки преданны’ и ‘Единороги вымышлены’, и между соответствующими предложениями других языков, создает предположение, что они принадлежат к одному и тому же логическому типу. Собаки должны существовать, чтобы обладать свойством преданности, и поэтому считается, что если бы единороги в некотором смысле не существовали, то они не могли бы обладать свойством вымышленности. Но поскольку явно самопротиворечиво говорить, что вымышленные объекты существуют, то принимается такая манера речи, при которой говорится, что они реальны в некотором неэмпирическом смысле, что они обладают неким модусом реального бытия, который отличается от модуса бытия существующих вещей. Но поскольку нет способа проверить, реален ли объект в этом смысле (как есть способ проверить, реален ли он в обычном смысле), то утверждение, что вымышленные объекты обладают особым неэмпирическим модусом реального существования, лишено любого буквального значения. Оно становится результатом допущения, что быть вымышленным – это атрибут. А это ошибка того же порядка, что и ошибочность предположения о том, что существование является атрибутом; и она может быть разоблачена таким же способом.

¹ Этот аргумент хорошо изложен Джоном Уиздомом в *Interpretation and Analysis*. P. 62, 63.

Вообще, постулирование реальных несуществующих сущностей вытекает из только что указанного суеверия, что для каждого слова или для каждой фразы, которые могут быть грамматическими субъектами предложения, должна где-то быть соответствующая реальная сущность. Поскольку в эмпирическом мире для многих этих 'сущностей' места нет, постольку их призван вместить особый неэмпирический мир. Эта ошибка должна приписываться не только высказываниям Хайдеггера, который основывает свою метафизику на допущении, что 'Ничто' – это имя, используемое для обозначения чего-то особенно загадочного¹; но также и широкой распространенности тех проблем, которые касаются реальности пропозиций и универсалий, чья бессмысленность хотя и менее очевидна, но не менее абсолютна.

Эти несколько примеров предоставляют достаточное указание на тот способ, которым приходят к формулировке большинства метафизических утверждений. Они показывают, как легко писать предложения, которые буквально бессмысленны, не видя того, что они бессмысленны. Таким образом, мы видим, что точка зрения на многие традиционные 'проблемы философии' как на метафизические и, следовательно, надуманные, не включает каких-либо невероятных предположений о психологии философов.

Среди тех, кто осознает, что если философия должна считаться подлинной отраслью знания, то она должна быть определена таким способом, который отличал бы ее от метафизики, модно говорить о метафизике как о своего рода неуместном поэте. Поскольку его утверждения не имеют

¹ См.: Heidegger, *Was ist Metaphysik*; критика Рудольфа Карнапа в его 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis*, Vol. II. 1932.

буквального значения, они не подчиняются какому-либо критерию истинности или ложности; но они все еще могут служить для выражения или пробуждения эмоций и, таким образом, подчиняться этическим или эстетическим стандартам. Предполагается, что они могут иметь значительную ценность, как средства нравственного вдохновения или даже как произведения искусства. Таким способом метафизика пытаются компенсировать его изгнанием из философии¹.

Боюсь, что такая компенсация едва ли соответствует его заслугам. Точка зрения, что метафизик должен причисляться к поэтам, по-видимому, покоится на допущении, что оба говорят бессмыслицу. Но это допущение ложно. В подавляющем большинстве случаев предложения, созданные поэтами, имеют буквальное значение. Различие между человеком, использующим язык научно, и человеком, использующим язык эмоционально, не в том, что один создает предложения, которые не способны вызывать эмоции, а другой – предложения, которые не имеют смысла; а в том, что один в первую очередь занят выражением истинных пропозиций, а другой – созданием произведения искусства. Таким образом, если научный труд содержит истинные и важные пропозиции, то его ценность как научного труда вряд ли уменьшается тем фактом, что они выражены не изящно. Подобным же образом произведение искусства не обязательно становится хуже из-за того, что все составляющие его пропозиции буквально ложны. Но сказать, что множество литературных произведений в значительной степени составлены из лжи, не значит сказать, что они составлены из псевдопропозиций. В действительности писатель очень редко создает предложения, которые

¹ Обсуждение этого момента см. также: С.А. Массе, 'Representation and Expression', *Analysis*, Vol. I. No. 33; и 'Metaphysics and Emotive Language', *Analysis*, Vol. II. Nos. 1 и 2.

не имеют буквального значения. А там, где это случается, предложения тщательно отбираются по своему ритму и гармоническому сочетанию. Если писатель пишет бессмыслицу, то только потому, что он рассматривает ее как наиболее подходящую для того, чтобы оказать те воздействия, для которых предназначалось его произведение.

С другой стороны, метафизик не намеревается писать бессмыслицу. Он впадает в нее, будучи введенным в заблуждение грамматикой; или вследствие совершения ошибок в рассуждении вроде того, которое ведет к точке зрения, что чувственно воспринимаемый мир нереален. Но совершать такого рода ошибки не в характере поэта. На самом деле, кое-кто в том факте, что высказывания метафизика бессмысленны, увидел бы довод против точки зрения, что они имеют эстетическую ценность. Но не заходя так далеко, мы можем без риска сказать, что данный факт не дает для этого повода.

Однако верно, что, хотя большая часть метафизики — это просто воплощение банальных ошибок, остается ряд метафизических пассажей, являющихся работой подлинного мистического чувства; и более правдоподобно считать, что именно они могут иметь моральную или эстетическую ценность. Но что касается нас, то различие между разновидностью метафизики, созданной философом, введенным в заблуждение грамматикой, и разновидностью метафизики, созданной мистиком, пытающимся выразить невыразимое, не имеет большой важности. Для нас важно понимать, что буквально бессмысленны даже высказывания метафизика, пытающегося толковать видения; так что впредь мы можем заниматься нашими философскими изысканиями, испытывая к этим высказываниям столь же малое почтение, как и к более бесславной разновидности метафизики, вырастающей из неверного понимания работы нашего языка.

РАЗДЕЛ II

ФУНКЦИЯ ФИЛОСОФИИ

Среди предрассудков, от которых мы освобождаемся, отказываясь от метафизики, есть точка зрения, что дело философа – конструировать дедуктивную систему. Отвергая эту точку зрения, мы, конечно, не предполагаем, что философ может обходиться без дедуктивного рассуждения. Мы просто оспариваем его право постулировать некоторые первые принципы, а затем предлагать их вместе с их следствиями в качестве законченной картины реальности. Для дискредитации этой процедуры нужно лишь показать, что не может быть первых принципов такого рода, которые она требует.

Поскольку функция этих первых принципов – обеспечить определенный базис для нашего знания, ясно, что их нельзя обнаружить среди так называемых законов природы. Ибо мы увидим, что ‘законы природы’, если они не являются простыми определениями, суть просто гипотезы, которые могут быть опровергнуты опытом. И действительно, практикой строителей философских систем никогда не был выбор индуктивных обобщений в качестве своих предпосылок. Правильно рассматривая подобные обобщения только как вероятные, они подчиняют их принципам, которые, как они верят, являются логически достоверными.

Наиболее ясно это иллюстрируется системой Декарта. Обычно говорят, что Декарт пытался вывести все человеческое знание из предпосылок, истинность которых интуитивно достоверна; но эта интерпретация ставит неподо-

бающее ударение на психологической составляющей его системы. Я полагаю, он достаточно хорошо осознавал, что простое обращение к интуиции недостаточно для его цели, поскольку человек не всему одинаково доверяет. То, что он действительно пытался сделать, – это основать все наше знание на пропозициях, отрицать которые было бы самопротиворечиво. Он полагал, что нашел такую пропозицию в *'cogito'*, которая не должна здесь пониматься в ее обычном смысле как *'Я мыслю'*, но, скорее, в значении *'Мысль сейчас существует'*. На самом деле он ошибался, потому что *'non cogito'* было бы самопротиворечиво только в том случае, если бы оно отрицало само себя; но значимая пропозиция этого сделать не может. И даже если бы и было истинным, чтобы такая пропозиция как *'Мысль сейчас существует'* была логически достоверной, то она все равно не служила бы цели Декарта. Ибо если *'cogito'* рассматривается в этом смысле, то его первоначальный принцип *'cogito ergo sum'* ложен. *'Я существую'* не следует из *'Мысль сейчас существует'*. Тот факт, что мысль приходит на ум в данный момент, не влечет за собой, что какая-то другая мысль приходит на ум в любой другой момент; и еще менее влечет, что для конституирования единичного *Я* достаточно того, что на ум приходит последовательность мыслей. Как убедительно показал Юм, ни одно событие, по существу, не указывает ни на какое другое. Мы выводим существование событий, которые в реальности не наблюдаем, с помощью общих принципов. Но эти принципы должны быть получены индуктивно. Посредством простой дедукции из того, что непосредственно дано, мы не можем продвинуться и на один шаг. Следовательно, всякая попытка основать дедуктивную систему на пропозициях, описывающих то, что непосредственно дано, обречена на провал.

Единственный другой путь, открытый тому, кто желал бы вывести все наше знание из 'первых принципов', не повторствуя метафизике, заключался бы в принятии в качестве своих предпосылок множество априорных истин. Но, как мы уже упоминали и позднее покажем, априорная истина – это тавтология. А из множества тавтологий, взятых сами по себе, можно обосновано вывести только дополнительные тавтологии. Но было бы абсурдным предлагать систему тавтологий, как то, что составляет всю истину об универсуме. Таким образом, мы можем заключить, что невозможно вывести все наше знание из 'первых принципов'; так что те, кто считает функцией философии осуществление подобной дедукции, отрицают ее претензию быть подлинной отраслью знания.

Убеждение в том, что дело философа – искать первые принципы, связано с привычной концепцией философии как изучения реальности в целом. И эту концепцию сложно критиковать, поскольку она слишком туманна. Если предположить, как это иногда случается, что философ каким-то образом проецирует самого себя за пределы мира и смотрит на него с высоты птичьего полета, тогда это явно метафизическая концепция. Столь же метафизично утверждать, как делают некоторые, что 'реальность как целое' каким-то образом вообще отлична от реальности, которая по частям исследуется специальными науками. Но если понимать утверждение, что философия изучает реальность как целое, как предполагающее лишь то, что философ в равной степени связан с содержанием каждой науки, то мы можем его принять, конечно, не в качестве адекватного определения философии, но в качестве истины относительно нее. Ибо когда мы приступим к обсуждению отношения философии к науке, мы найдем, что она, в принципе, не связана с какой-то одной наукой в большей степени, нежели с любой другой.

Говоря, что философия касается каждой из наук способом, который мы укажем¹, мы намереваемся также исключить предположение, что философия может быть поставлена в один ряд с существующими науками в качестве особой области умозрительного знания. Те, кто высказывает это предположение, лелеют веру в то, что в мире существуют определенные вещи, являющиеся возможными объектами умозрительного знания и к тому же лежащие вне сферы эмпирической науки. Но эта уверенность иллюзорна. Не существует области опыта, которая, в принципе, не может быть подведена под некоторую форму научного закона; и нет такого типа спекулятивного знания о мире, который, в принципе, выходит за рамки того, что дает сила науки. Мы уже проделали некоторый путь, чтобы обосновать эту пропозицию, опровергая метафизику; и мы подтвердим ее в полной мере в ходе этой книги.

Здесь мы оставляем нападки на спекулятивную философию. Сейчас мы способны видеть, что функция философии целиком критическая. В чем же именно заключается ее критическая деятельность?

Единственный способ ответить на этот вопрос – сказать, что дело философа проверять общезначимость наших научных гипотез и повседневных предположений. Но эта точка зрения, несмотря на широкую поддержку, ошибочна. Если человек предпочитает сомневаться в истинности всех пропозиций, в которые он обычно верит, то не во власти философии убеждать его. Самое большее, что может сделать философия помимо рассмотрения, не являются ли противоречивыми ее убеждения, – показать, что же за критерий используется для определения истинности или ложности любой заданной пропозиции; и затем, когда

¹ См. главу III и главу VIII.

скептик осознает, что определенные наблюдения верифицировали бы его пропозиции, он может также осознать, что мог бы произвести эти наблюдения и поэтому считать свои первоначальные убеждения обоснованными. Но в этом случае нельзя сказать, что философия подтверждает его убеждения. Философия только показывает ему, что опыт может их подтвердить. Мы можем озаботиться тем, чтобы философ показал нам, что именно мы принимаем за то, что создает достаточное основание истинности любой заданной эмпирической пропозиции. Но появится это основание или же нет – в каждом случае это чисто эмпирический вопрос.

Если кто-то полагает, что здесь мы слишком многое принимаем без доказательств, то мы отсылаем его к разделу 'Истина и вероятность', в котором мы обсуждаем, как определяется обоснованность синтетических пропозиций. Там он увидит, что единственная разновидность оправдания, которое необходимо или возможно для непротиворечивости эмпирических пропозиций, – это эмпирическая верификация. И это применимо к научным законам в той же степени, как и к максимам здравого смысла. На самом деле между ними нет существенного различия. Преимущество научных гипотез состоит только в их большей абстрактности, большей точности и большей продуктивности. И хотя научные объекты, вроде атомов и электронов, по видимому являются вымышленными в том смысле, в котором стулья и столы таковыми не являются, здесь опять-таки различие заключается лишь в степени. Ибо обе эти разновидности объектов известны только по их чувственно воспринимаемым явлениям и определены в терминах этих явлений.

Поэтому самое время отказаться от предрассудка, что естествознание нельзя рассматривать в качестве логически

приемлемого до тех пор, пока философы не решат проблему индукции. Проблема индукции, грубо говоря, – это проблема нахождения способа доказать, что определенные эмпирические обобщения, выводимые из прошлого опыта, будут иметь силу также и в будущем. Есть лишь два способа подойти к этой проблеме, при допущении, что это подлинная проблема, и легко видеть, что ни один из них не может привести к ее решению. Можно пытаться вывести пропозицию, которую требуется доказать либо из чисто формального, либо из эмпирического принципа. В первом случае совершается ошибка предположения, что из тавтологии можно вывести пропозицию о реальности; во втором случае просто предполагают то, что требуется доказать. Например, часто говорят, что мы можем оправдать индукцию, ссылаясь на единообразие природы или постулируя ‘принцип ограниченного независимого многообразия’¹. Но фактически принцип единообразия природы в вводящей в заблуждение манере просто устанавливает допущение, что прошлый опыт – это надежный проводник в будущее; тогда как принцип ограниченного независимого разнообразия его предполагает. И ясно, что любой другой эмпирический принцип, выдвигаемый в качестве оправдания индукции, точно так же был бы голословным. Ибо единственные основания, которыми можно было бы обладать, чтобы верить в подобный принцип, – это индуктивные основания.

Таким образом, представляется, что нет возможного способа решения проблемы индукции, как она обычно рассматривается. А это означает, что данная проблема надумана, поскольку все подлинные проблемы могут быть решены, по крайней мере теоретически; и репутация естествознания не умаляется тем фактом, что некоторых фило-

¹ Ср.: *J.M. Keynes. A Treatise on Probability. Part III.*

софов данная проблема продолжает озадачивать. На самом деле мы увидим, что единственная проверка, которой подлежит форма научной процедуры, удовлетворяющей необходимому условию непротиворечивости, – это проверка ее успешности на практике. Нам дано право слепо верить в нашу процедуру постольку, поскольку она выполняет работу, для которой предназначена, т.е. позволяет нам предсказывать будущий опыт и поэтому контролировать наше окружение. Конечно, тот факт, что определенная форма процедуры всегда успешна на практике, не дает логической гарантии, что она будет таковой и в дальнейшем. Но тогда ошибочно требовать гарантию там, где логически невозможно ее получить. Это не означает иррациональности ожидания того, что будущий опыт соответствует прошлому. Ибо когда мы дойдем до определения ‘рациональности’, то обнаружим, что для нас ‘быть рациональным’ – значит, особым образом руководствоваться прошлым опытом.

Задача определения рациональности как раз и является той разновидностью задачи, приняться за которую – дело философии. Но при ее достижении она не оправдывает научную процедуру. То, что оправдывает научную процедуру в той степени, в которой она способна быть оправданной, – это успешность даваемых ею предсказаний; а это может быть определено только в реальном опыте. Сам по себе анализ синтетического принципа вообще ничего не говорит нам о его истинности.

К сожалению, этот факт обычно игнорируется теми философами, которые связывают себя с так называемой теорией познания. Так, авторы, занимающиеся темой восприятия, обычно предполагают, что если нельзя предоставить удовлетворительный анализ ситуаций восприятия, то и неправомочно верить в существование материальных вещей. Но это совершенно ошибочно. Право верить в существова-

ние определенной материальной вещи дает просто тот факт, что имеются определенные ощущения; ибо, осознается это или нет, сказать, что вещь существует, равносильно тому, чтобы сказать, что подобные ощущения доступны. Дело философа – дать верное определение материальных вещей в терминах ощущений. Но его успех или неудача в этом предприятии ни в коей мере не опирается на обоснованность наших суждений о восприятии. Это целиком зависит от реального чувственного опыта.

Отсюда следует, что философ не имеет права презирать убеждения здравого смысла. Если он так поступает, то просто демонстрирует свое незнание истинной цели своих исследований. Он вправе презирать бездумный анализ тех убеждений, которые принимают грамматическую структуру предложения за надежного проводника к его значению. Таким образом, многие ошибки, возникающие в связи с проблемой восприятия, могут быть объяснены тем фактом, уже упоминавшимся в связи с метафизическим понятием ‘субстанции’, что в обычном европейском языке невозможно упомянуть вещь без того, чтобы в общем отличать ее от качеств и состояний. Но из того факта, что основанный на здравом смысле анализ некой пропозиции ошибочен, вовсе не следует, что эта пропозиция не является истинной. Философ может быть способен показать нам, что пропозиции, в которые мы верим, намного более сложны, чем мы предполагаем; но из этого не следует, что мы не в праве в них верить.

Теперь становится достаточно ясно, что если философ должен поддержать свое утверждение, чтобы сделать особый вклад в фонд нашего знания, то он не должен пытаться формулировать умозрительные истины, искать первые принципы или формулировать априорные суждения об обоснованности наших эмпирических убеждений. На са-

мом деле он должен ограничиться работой по прояснению и анализу того типа, который мы ныне будем описывать.

Говоря, что философствование – это, по существу, аналитическая деятельность, мы, конечно, не утверждаем, что все те, кого обычно называют философами, на самом деле заняты выполнением аналитических процедур. Напротив, мы стараемся показать, что большая часть того, что обычно называется философией, является по характеру метафизическим. То, что мы ищем, исследуя функцию философии, – это определение философии, которое в некоторой степени соответствовало бы практике тех, кого обычно называют философами, и в то же время согласовывалось бы с общепринятым предположением, что философия представляет собой особую отрасль знания. Поскольку метафизика неспособна удовлетворить этому второму условию, мы отличаем ее от философии, несмотря на тот факт, что на нее обычно ссылаются как на философию. И наше оправдание для проведения этого различия состоит в том, что оно затребовано нашим изначальным постулатом, что философия – это особая отрасль знания, и нашим доказательством того, что метафизика таковой не является.

Хотя эта процедура логически неопровержима, она, возможно, будет критиковаться на основании того, что она неблагоприятна. Будут говорить, что ‘история философии’ почти всецело представляет собой историю метафизики. И следовательно, хотя наше употребление слова ‘философия’ не содержит реальной ошибки в том смысле, в котором философия несовместима с метафизикой, оно опасно тем, что вводит в заблуждение. Ибо вся наша тщательность при определении этого термина не оградит людей от смешения деятельности, которую мы называем философской, с метафизической деятельностью тех, кого приучили считать философами. И поэтому для нас, конечно, было бы

благоразумным вообще отказаться от термина 'философия' в качестве имени особой отрасли знания и изобрести какое-нибудь новое описание для деятельности, которую мы готовы называть философской деятельностью.

Наш ответ на это состоит в том, что на самом деле неверно, что вся 'история философии' почти целиком является историей метафизики. Неоспоримо, что она содержит некоторую долю метафизики. Но я полагаю, можно показать, что большинство тех, кто, по общему признанию, являются великими философами, прежде всего были не метафизиками, а аналитиками. Например, я не вижу, каким образом тот, кто следует описанию, которое мы дадим природе философского анализа, обратившись затем к *Опыту о человеческом разумении* Локка, не способен сделать вывод о том, что это, по существу, аналитическая работа. Локк обычно рассматривается как тот, кто, подобно Дж.Э. Муру в наше время, продвигает философию здравого смысла¹. Но он в не большей степени, чем Мур, пытается дать априорное оправдание убеждениям здравого смысла. Похоже, он, скорее, видит, что его дело, как философа, не подтверждать или отрицать обоснованность каких бы то ни было эмпирических пропозиций, но только их анализировать. Ибо он, по его собственным словам, довольствуется тем, чтобы 'в качестве чернорабочего несколько расчистить поверхность, удаляя хлам, лежащий на пути нашего познания'; и поэтому он целиком отдается чисто аналитическим задачам определения знания, классификации пропозиций и выявлению природы материальных вещей. А та небольшая часть его работы, которая не является философ-

¹ См.: G.E. Moore. 'A Defence of Common Sense', *Contemporary British Philosophy*. Vol. II.

ской в нашем смысле, была отдана не метафизике, а психологии.

Также несправедливо считать метафизиком Беркли. Ибо он на самом деле не отрицал реальность материальных вещей, как мы все еще обычно говорим. Он отрицал адекватность локковского анализа понятия материальной вещи. Он утверждал, что говорить о различных 'идеях ощущения', что они принадлежат единой материальной вещи, не значит, как полагал Локк, говорить, что они имеют отношение к единому, не наблюдаемому, лежащему в основании 'нечто'; но, скорее, означает, что они находятся в определенных отношениях друг к другу. И в этом он был прав. Вероятно, он совершил ошибку, предполагая, что то, что непосредственно дано в ощущении, неизбежно является ментальным; и употребление им и Локком слова 'идея' для обозначения некоего элемента в том, что дано чувственно, сомнительно, поскольку предполагает эту ошибочную точку зрения. Соответственно, мы заменяем слово 'идея' в этом словоупотреблении нейтральным словом 'чувственное содержание', которое мы будем использовать для ссылки на непосредственные данные не только 'внешнего', но также и 'интроспективного' ощущения; и говорим, что Беркли обнаружил только то, что материальные вещи должны быть определимы в терминах чувственных содержаний. Мы увидим, когда, наконец, подойдем к разрешению конфликта между идеализмом и реализмом, что его действительная концепция отношения между материальными вещами и чувственными содержаниями вообще не была правильной. Это привело его к некоторым пресловуто парадоксальным выводам, избежать которые нам позволяет незначительное изменение. Но тот факт, что он не способен дать полностью правильное описание того, каким образом материальные вещи конституируются из чувст-

венных содержаний, не делает необоснованной его точку зрения, что они конституируются именно так. Напротив, мы знаем, что должно быть возможно определение материальных вещей в терминах чувственных содержаний, поскольку только благодаря наличию определенных чувственных содержаний и может быть верифицировано существование какой-то материальной вещи. Таким образом, мы видим, что нам не нужно исследовать, правильна ли феноменалистская 'теории восприятия' или какая-то другая разновидность теории, но только, какова правильная форма феноменалистской теории. Ибо тот факт, что все каузальные и репрезентативистские теории восприятия трактуют материальные вещи так, как если бы они были ненаблюдаемыми сущностями, заставляет нас, как считал Беркли, исключить их *a priori*. Несмотря на это, плачевно то, что он счел необходимым постулировать Бога в качестве ненаблюдаемой причины наших 'идей'; и его нужно также критиковать за неспособность видеть, что аргумент, который он использует, чтобы покончить с локковским анализом материальной вещи, фатален для его собственной концепции природы *Я*; и этим пунктом успешно воспользовался Юм.

О Юме мы можем сказать не только то, что он на практике не был метафизиком, но и то, что он явно отвергал метафизику. Самое сильное свидетельство этому мы находим в пассаже, которым он завершает свой *Опыт о человеческом разумении*. 'Возьмем в руки, – говорит он, – какую-либо книгу, например по богословию или школьной метафизике, и спросим, содержит ли она какое-либо абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-либо экспериментальное рассуждение о природе фактов и существования? Нет. Тогда предадим ее огню. Ибо она не может содержать ничего, кроме софистики

и заблуждения'. Что это, как не риторическая версия нашего собственного тезиса о том, что предложение, которое не выражает ни формально истинную пропозицию, ни эмпирическую гипотезу, лишено буквального значения? Верно, что Юм, насколько я знаю, на самом деле не предложил какой-либо точки зрения относительно природы самих философских пропозиций; но те из его работ, которые обычно считают философскими, кроме некоторых пассажей, имеющих дело с вопросами психологии, суть аналитические работы. Если это и не признается повсеместно, то потому, что его трактовка причинности, являющейся главной чертой его философской работы, часто истолковывается неверно. Его обвиняют в отрицании причинности, тогда как фактически он занимался только ее определением. Будучи далек от утверждения, что ни одна каузальная пропозиция не является истинной, он сам прилагал все усилия, чтобы задать правила для суждения о существовании причин и следствий¹. Он достаточно хорошо осознавал, что вопрос о том, истинна или ложна заданная каузальная пропозиция, не может быть решен *a priori*, и, соответственно, ограничивался обсуждением аналитического вопроса: что же мы утверждаем, когда утверждаем, что одно событие каузально связано с другим? И отвечая на этот вопрос, я полагаю, он окончательно показал, что, во-первых, отношение причины и следствия не является по характеру логическим, поскольку любая пропозиция, утверждающая причинную связь, могла бы без противоречия быть отвергнута; во-вторых, законы причинности аналитически не выводятся из опыта, поскольку они не выводимы из любого конечного числа пропозиций опыта; в-третьих, ошибочно анализировать пропозиции, утверждающие причинные свя-

¹ См.: *A Treatise of Human Nature*. Book I, Part III, section 15.

зи, в терминах отношения необходимости, которое имеет силу между отдельными событиями; поскольку невозможно представить какие-либо наблюдения, которые имели хотя бы малейшую тенденцию установить существование такого отношения. Таким образом, он оставил открытым путь для принимаемой нами точки зрения, что каждое утверждение отдельной причинной связи включает утверждение закона причинности, а каждая общая пропозиция вида 'С является причиной E' эквивалентна пропозиции формы 'всегда когда С, тогда E', где символ 'всегда' должен приниматься для указания не на конечное число действительных примеров С, а на бесконечное число возможных примеров. Он сам определяет причину как 'объект, за которым следует другой объект, и где за всеми объектами, подобными первому, следуют объекты, подобные второму', или, иначе, как 'объект, за которым следует другой объект, появление которого всегда сопровождается мыслью о появлении другого объекта'¹. Однако ни одно из этих определений неприемлемо в том виде, как они установлены. Ибо даже если верно, что у нас нет, в соответствии с нашими стандартами рациональности, достаточного основания полагать, что событие С послужило причиной события E, если только мы не наблюдали устойчивую связь событий вроде С с событиями вроде E, все же нет противоречия в том, чтобы утверждать пропозицию 'С является причиной E' и в то же самое время отрицать, что любые события вроде С или E когда-либо наблюдались. Это было бы противоречивым, если бы первое из процитированных определений являлось правильным. Ясно также, что, как влечет второе определение, должны существовать каузальные законы, которые еще никогда не мыслились. Но хотя

¹ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section 7.

мы обязаны, по этим основаниям, отвергнуть реальные определения причины Юмом, наша точка зрения на природу причинности, по существу, остается такой же, как у него. И мы согласны с ним, что для индуктивного доказательства не может быть никакого иного оправдания, чем его успешность на практике; и даже более, чем он, настаиваем на том, что лучшего оправдания не требуется. Именно его неспособность сделать ясным этот второй пункт придала его взглядам парадоксальный дух, который стал причиной того, что они были столь недооценены и неправильно поняты.

К тому же, принимая во внимание, что Гоббс и Бентам в основном занимались тем, что давали определения, и что лучшая часть работы Джона Стюарта Милля состояла в развитии анализа, проводимого Юмом, мы можем справедливо утверждать, что, считая философскую деятельность в высшей степени аналитической, мы принимаем позицию, которая всегда была присуща английскому эмпиризму. Не то чтобы практика философского анализа ограничивалась представителями этой школы, но с ними у нас есть теснейшее историческое родство.

Если я воздерживаюсь от детального обсуждения этих вопросов и не пытаюсь составить полный список всех 'великих философов', чьи работы являются, по преимуществу, аналитическими – в этот список, конечно, следует включить Платона, Аристотеля и Канта, – то это потому, что данное обсуждение имеет незначительную важность для нашего исследования. Мы утверждали, что большая часть 'традиционной философии', согласно нашим стандартам, является подлинно философской, чтобы защитить себя от обвинения в том, что сохранение нами слова 'философия' вводит в заблуждение. Но даже в том случае, если бы никто из тех, кого обычно называют философами, не

занимался тем, что мы называем философской деятельностью, то отсюда не следовало бы, что при условии наших исходных постулатов наше определение философии ошибочно. Мы можем принять, что сохранение нами слова 'философия' каузально зависит от нашей веры в изложенные выше исторические пропозиции. Но обоснованность этих исторических пропозиций не имеет логического отношения ни к обоснованности нашего определения философии, ни к обоснованности различия между философией в нашем смысле и метафизикой.

Разумно подчеркнуть тот пункт, что философия, как мы ее понимаем, полностью независима от метафизики, даже если аналитический метод, как обычно предполагается его критиками, имеет метафизический базис. Будучи введенными в заблуждение ассоциациями со словом 'анализ', они принимают, что философский анализ – это деятельность по рассечению, что он состоит в 'расщеплении' объектов на составляющие их части, пока весь универсум, в конечном счете, не предстанет как множество 'базовых индивидов', соединенных внешними отношениями. Если бы это действительно было так, то наиболее эффективным способом критики данного метода была бы демонстрация того, что его основная предпосылка бессмысленна. Ибо сказать, что мир – это множество базовых индивидов, столь же бессмысленно, как и сказать, что он – это Огонь, Вода или Опыт. Ясно, что никакое возможное наблюдение не в состоянии верифицировать подобное утверждение. Но, насколько я знаю, это направление критики на самом деле никогда не принималось. Критики удовлетворяются указанием на то, что немногие, если не все, из сложных объектов в мире – это просто сумма их частей. У них есть структура, органическое единство, которое отличает их, как подлинные целостности, от простых множеств. Но анали-

тик, как говорят, вынужден, в соответствии со своей атомистической метафизикой, рассматривать объект, состоящий из частей a , b , c и d , в виде особой конфигурации – просто как $a+b+c+d$ – и, таким образом, дает полностью ложное объяснение его природы.

Если мы следуем гештальт-психологам, которые обо всех людях непрестанно говорят как о подлинных целостностях, определяя такое целое как целое, в котором свойства каждой части зависят в определенной степени от ее положения в этом целом, тогда мы можем принять в качестве эмпирического факта, что существуют подлинные или органические целостности. И если аналитический метод включал бы отрицание этого факта, то он действительно был бы ошибочным методом. Но на самом деле общезначимость аналитического метода не зависит от какого-то эмпирического, и еще менее – от какого-то метафизического предположения о природе вещей. Ибо философ в качестве аналитика напрямую не связан с физическими свойствами вещей. Он связан только с тем способом, которым мы о них говорим.

Другими словами, пропозиции философии не фактуальны, но по характеру лингвистические; т.е. они не описывают поведение физических или даже ментальных объектов, а они выражают определения или формальные следствия определений. Соответственно, мы можем сказать, что философия – это отрасль логики. Ибо мы увидим, что отличительная черта чисто логического исследования состоит в том, что оно занимается формальными следствиями наших определений, а не вопросами об эмпирическом факте.

Отсюда не следует, что философия никоим образом не конкурирует с наукой. Различие по типу между философскими и научными пропозициями таково, что они, по видимому, не могут противоречить друг другу. И это про-

ясняет то, что возможность философского анализа независима от каких-то эмпирических предпосылок. Еще более очевидным должно быть то, что она независима от метафизических предпосылок. Ибо абсурдно предполагать, что предоставление определений и изучение их формальных следствий включают бессмысленное утверждение, что мир составлен из базовых индивидов, или какую-то иную метафизическую догму.

Более всего в распространенность неверного понимания природы философского анализа делает вклад тот факт, что пропозиции и вопросы, которые на самом деле являются лингвистическими, зачастую выражаются таким способом, что они кажутся фактуальными¹. Замечательный этому пример обеспечивается пропозицией, что материальная вещь не может быть в двух местах одновременно. Она выглядит как эмпирическая пропозиция, и к ней постоянно обращаются те, кто желает доказать, что эмпирическая пропозиция может быть логически достоверной. Но более критическое рассмотрение показывает, что она вовсе не эмпирическая, а лингвистическая. Она просто воспроизводит тот факт, что, в результате определенных вербальных соглашений, пропозиция о том, что два чувственных содержания встречаются в одном и том же визуальном или тактильном чувственно воспринимаемом поле, несовместима с пропозицией о том, что они принадлежат одной и той же материальной вещи². А это действительно необхо-

¹ Этот момент подчеркивал Карнап. Там, где мы говорим о 'лингвистических' пропозициях, выраженных на 'фактуальном' или 'псевдофактуальном' языке, он говорит о 'Pseudo-Objektsätze' или 'quasi-syntaktische Sätze', выраженных в 'Inhaltliche' в противоположность 'Formale Redeweise'. См.: *Logische Syntax der Sprache*. Part V.

² См. мою статью 'On Particulars and Universals', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1933–1934. P. 54, 55.

димый факт. Но он не содержит ни малейшей тенденции показать, что мы обладаем определенным знанием об эмпирических свойствах объектов. Ибо он является необходимым лишь потому, что нам случается использовать соответствующие слова особым образом. Нет логического основания, по которому мы не можем изменять наши определения так, чтобы предложение 'Вещь не может быть в двух местах одновременно' не стало бы выражать противоречие вместо необходимой истины.

Другой хороший пример лингвистически необходимой пропозиции, которая кажется выражающей эмпирический факт, – это пропозиция 'Отношения являются не индивидами, а универсалиями'. Можно предположить, что это пропозиция того же порядка, что и 'Армяне – не мусульмане, а христиане'; но это предположение было бы ошибочным. Ибо, тогда как последняя пропозиция является эмпирической гипотезой, относящейся к религиозным практикам определенной группы людей, первая вообще не является пропозицией о 'вещах', но лишь пропозицией о словах. Она выражает тот факт, что символы отношений, по определению, принадлежат классу символов для обозначения признаков, а не к классу символов для обозначения вещей.

Утверждение, что отношения суть универсалии, провоцирует вопрос: 'Что такое универсалия?'; и этот вопрос не является, как это традиционно считается, вопросом о характере некоторых реальных объектов, но является требованием определить некоторый термин. Философия, как она представлена в сочинениях, полна вопросов вроде этого, которые кажутся фактуальными, но таковыми не являются. Таким образом, спрашивать, какова природа материального объекта, – значит, спрашивать об определении 'материального объекта', а это, как мы вскоре увидим, значит

спрашивать, каким образом пропозиции о материальных объектах должны переводиться в пропозиции о чувственных содержаниях. Сходным образом, спрашивать о том, что есть число, – значит в некотором роде, спрашивать о том, возможно ли перевести пропозиции о натуральных числах в пропозиции о классах¹. И то же самое применимо ко всем философским вопросам формы ‘Что есть x ?’ или ‘Какова природа x ?’. Все они суть требования определения, и, как мы увидим, определения особого рода.

Хотя стремление писать о лингвистических вопросах на ‘фактуальном’ языке и вводит в заблуждение, это зачастую удобно в силу краткости. И мы сами не всегда этого избежим. Но важно, что не следует обманываться этой практикой, полагая, что философ занимается эмпирическим или метафизическим исследованием. Мы можем спокойно говорить, что он анализирует факты, понятия или даже вещи. Но мы должны сделать ясным, что это есть лишь способы сказать то, что он занимается определением соответствующих слов.

¹ См.: *Rudolf Carnap. Logische Syntax der Sprache. Part V. 79B и 84.*

РАЗДЕЛ III

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Из нашего утверждения, что философия снабжает определениями, не следует делать вывод, что функция философа – составлять словарь в обычном смысле. Ибо определения, которыми философия обязана обеспечить, отличаются от тех, которые мы ожидаем найти в словарях. В словаре мы, главным образом, ищем то, что может быть названо *явными* (explicit) определениями; в философии мы ищем определения *в употреблении* (in use). Для прояснения природы этого различия достаточно краткого объяснения.

Мы определяем символ *явно*, когда предлагаем другой символ, или символическое выражение, которое ему синонимично. Слово ‘синонимичный’ употребляется здесь таким образом, что о двух символах, принадлежащих одному и тому же языку, можно говорить как о синонимичных, если и только если при простой подстановке одного символа вместо другого в любом предложении, в котором они оба могут значимо встречаться, всегда получается новое предложение, эквивалентное старому. И мы говорим, что два предложения одного и того же языка эквивалентны, если и только если каждое предложение, влекомое любой заданной группой предложений в конъюнкции с одним из этих предложений, будет влечь та же самая группа в конъюнкции с другим из этих предложений. При таком употреблении слова ‘влечет’ (entail) говорится, что предложение *s* влечет предложение *t*, когда пропозиция, выраженная предложением *t*, выводима из пропозиции, выраженной

предложением s ; в то же время говорится, что пропозиция p выводима или следует из пропозиции q , когда отрицание p противоречит утверждению q .

Задав этот критерий, мы видим, что подавляющее большинство определений, которые даны в обычном универсуме рассуждения, – это *явные* определения. В частности, стоит отметить, что процесс определения *per genus et differentiam*, которому логики, следующие Аристотелю, уделяют так много внимания, всегда приводит к определениям, явным в указанном выше смысле. Так, когда мы определяем окулиста как глазного доктора, мы утверждаем, что в русском языке символы ‘окулист’ и ‘глазной доктор’ синонимичны. И, вообще говоря, все вопросы, обсуждаемые логиками в связи с этим способом определения, касаются возможных способов нахождения синонимов в заданном языке для любого заданного термина. Мы не станем вникать в эти вопросы, поскольку они безразличны для нашей нынешней цели, заключающейся в том, чтобы разъяснить метод философии. Ибо философ, как мы уже говорили, прежде всего имеет дело с предоставлением не *явных* определений, но определений *в употреблении*¹.

Мы определяем символ *в употреблении*, не утверждая его синонимичность с некоторым другим символом, но показывая, как предложения, в которых он значимо встречается, можно перевести в эквивалентные предложения, которые не содержат ни сам *definiendum*, ни какой-либо из его синонимов. Хорошую иллюстрацию этого процесса предоставляет так называемая теория определенных дескрипций Бертрانا Рассела, которая в обычном смысле вообще-то является не теорией, но указанием способа, кото-

¹ То, что это утверждение требует уточнения, показано во *Введении*, С. 40 и далее.

рым должны определяться все фразы вида ‘такой-то’ (so-and-so)¹. Эта теория провозглашает, что каждое предложение, которое содержит символическое выражение данной формы, может быть переведено в предложение, которое не содержит никакого подобного выражения, но содержит подчиненное предложение, утверждающее, что один и только один объект обладает некоторым свойством, или же что ни один объект не обладает некоторым свойством. Так, предложение ‘Круглый квадрат не может существовать’ эквивалентно предложению ‘Ни одна вещь не может быть и квадратной, и круглой’; а предложение ‘Автором *Вэверлея* был Скотт’ эквивалентно предложению ‘Один и только один человек написал *Вэверлея*, и этим человеком был Скотт’². Первый из этих примеров предоставляет нам типичную иллюстрацию способа, которым может быть устранено любое выражение определенной дескрипции, встречающееся в качестве субъекта отрицательного экзистенциального предложения; а второй – типичную иллюстрацию способа, которым может быть устранено любое выражение определенной дескрипции, встречающееся где-нибудь в любом другом типе предложения. Поэтому вместе они показывают нам, как выразить то, что выражается любым предложением, содержащим выражение определенной дескрипции, не применяя какое-то подобное выражение. И, таким образом, они снабжают нас определением этих фраз в употреблении.

Следствие такого определения дескриптивных фраз, равно как и всех хороших определений, состоит в росте нашего понимания некоторых предложений. В этом заклю-

¹ См.: *Principia Mathematica*. Introduction, Chapter iii, а также *Introduction to Mathematical Philosophy*. Chapter xvi.

² Это не совсем верно; см. *Введение*, С. 38.

чается польза, которую автор такого определения приносит не только другим, но и самому себе. Можно возразить, что он уже должен понимать предложения, чтобы быть в состоянии определить символы, которые в них встречаются. Но это изначальное понимание требуется не более чем для того, чтобы быть в состоянии на практике сказать, какого рода ситуации верифицируют пропозиции, выраженные этими предложениями. Такое понимание предложений, содержащих выражения определенных дескрипций, может предполагаться даже теми, кто верит в существование субсистентных сущностей вроде круглого квадрата или нынешнего короля Франции. Но тот факт, что они все-таки это утверждают, показывает, что их понимание этих предложений несовершенно. Ибо их отклонение в метафизику есть результат наивного допущения, что выражения определенных дескрипций суть указующие символы. А в свете более ясного понимания, которое дает нам определение Рассела, мы видим, что это допущение ложно. К этому заключению нельзя было прийти посредством явного определения любой дескриптивной фразы. Требовался именно перевод предложений, содержащих такие фразы, выявляющий то, что можно назвать их логической сложностью. В общем, мы можем сказать, что цель философского определения – устранить путаницу, вырастающую из нашего несовершенного понимания некоторых типов предложений в нашем языке, где потребность не может быть удовлетворена предоставлением синонима для какого-то символа: или поскольку такого синонима нет, или же поскольку доступные синонимы столь же не ясны, как и символ, который ответствен за эту путаницу.

Полное философское прояснение любого языка состояло бы, во-первых, в перечислении типов предложений, ос-

мысленных в этом языке, а затем в выявлении отношений эквивалентности, имеющих силу между предложениями различных типов. И здесь можно объяснить, что о двух предложениях говорится как об относящихся к одному и тому же типу, когда они могут быть соотнесены таким образом, что каждому символу в одном предложении соответствует символ того же самого типа в другом предложении; а о двух символах говорится, что они относятся к одному и тому же типу, когда один из них всегда можно подставить вместо другого без превращения осмысленного предложения в бессмыслицу. Такая система определений в употреблении раскрывала бы то, что можно назвать структурой рассматриваемого языка. И, таким образом, мы можем рассматривать любую частную философскую 'теорию', вроде 'теории определенных дескрипций' Рассела, как раскрытие части структуры заданного языка. В случае Рассела этим языком является повседневный английский язык и любой другой язык, вроде французского или немецкого, который имеет ту же самую структуру, что и английский¹. И в этом контексте нет необходимости проводить различие между разговорным и письменным языком. Поскольку затрагивается обоснованность философского определения — безразлично, рассматриваем ли мы символ, определяемый конструкцией зримых знаков или звуков.

Фактор, усложняющий структуру языка вроде английского, заключается в преобладании двусмысленных символов. Говорят, что символ двусмыслен, когда он составлен из знаков, идентичных по чувственно воспринимаемой форме не только друг с другом, но также со знаками, яв-

¹ Это не должно пониматься так, что отсюда следует, что все англоязычные люди в действительности используют единственную точную систему символов. См. с. 133–136.

ляющимися элементами некоторого другого символа. Ибо два знака элементами одного и того же символа делает не только идентичность формы, но и идентичность употребления. Так, если бы мы руководствовались только формой знака, то нам следовало бы предполагать, что 'есть', встречающееся в предложении 'Он есть автор этой книги', представляет собой тот же самый символ, что и 'есть', встречающееся в предложении 'Кошка есть млекопитающее'. Но когда мы приступаем к переводу этих предложений, то обнаруживаем, что первое эквивалентно предложению 'Он, и никто другой, написал эту книгу', а второе – предложению 'Класс млекопитающих включает класс кошек'. И это показывает, что в данном примере каждое 'есть' является неоднозначным символом, который не должен смешиваться с другим, а также с неоднозначными символами существования, принадлежности классу, тождества и следования, также составленных из знаков формы 'есть'.

Говорить, что символ составлен из знаков, идентичных друг другу по их чувственно воспринимаемой форме и по их значению, и что знак – это чувственное содержание или набор чувственных содержаний, используемых для передачи буквального значения, не значит говорить, что символ – это совокупность или система чувственных содержаний. Ибо когда мы говорим об определенных объектах *b*, *c*, *d*... как об элементах объекта *e*, а о *e* как о том, что составлено из *b*, *c*, *d*..., мы не говорим, что они образуют часть *e* в том смысле, в котором моя рука является частью моего тела или отдельная совокупность книг на моей полке является частью моего собрания книг. Мы говорим только то, что все предложения, в которых встречается символ *e*, могут быть переведены в предложения, которые не содержат само *e* или какой-то символ, синонимичный *e*, но содержат символы *b*, *c*, *d*... В этом случае мы говорим, что *e* – это

логическая конструкция, составленная из *b, c, d...* И, в общем, мы можем объяснить природу логических конструкций, говоря, что введение символов, обозначающих логические конструкции, – это приспособление, которое позволяет нам образовывать усложненные пропозиции об элементах этих конструкций в относительно простой форме.

Мы не должны говорить, что логические конструкции – это вымышленные объекты. Ибо хотя верно, что, например, английское государство – это логическая конструкция из отдельных людей, и что стол, за которым я пишу, – это логическая конструкция из чувственных содержаний, но неверно, что английское государство или этот стол вымышлены в том смысле, в котором вымышлены Гамлет или мираж. На самом деле, утверждение, что столы суть логические конструкции из чувственных содержаний, вообще не является утверждением о фактах в том смысле, в котором утверждение, что столы представляют собой вымышленные объекты, было бы утверждением о фактах, хотя и ложным. Как должно прояснить наше объяснение понятия логической конструкции, оно является лингвистическим утверждением в том смысле, что символ ‘стол’ определим в терминах некоторых символов, обозначающих чувственные содержания не явно, а в употреблении. А это, как мы видели, равносильно тому, чтобы сказать, что все предложения, содержащие символ ‘стол’, или соответствующий символ в любом языке, имеющим такую же структуру, что и английский, могут быть переведены в предложения того же самого языка, который не содержит ни этот символ, ни какой-либо из его синонимов, но содержит определенные символы, обозначающие чувственные содержания. И этот факт можно приблизительно выразить, говоря, что сказать что-нибудь о столе – значит, всегда что-то сказать о чувственных содержаниях. Из этого, конечно, не

следует, что сказать нечто о столе— значит, всегда сказать то же самое о соответствующих чувственных содержаниях. Например, предложение ‘Я сейчас сижу за столом’ можно, в принципе, перевести в предложение, в котором упоминаются не столы, но только чувственные содержания. Но это не означает, что мы можем просто подставить символ чувственного содержания вместо символа ‘стол’ в исходном предложении. Если мы поступаем так, то наше новое предложение, далеко не эквивалентное старому, будет просто образцом бессмыслицы. Чтобы получить предложение, эквивалентное предложению о столе, но отсылающее к чувственным содержаниям, исходное предложение должно быть полностью изменено. И это действительно предполагается тем фактом, что сказать, будто столы — это логические конструкции из чувственных содержаний, — значит, сказать не то, что символ ‘стол’ может быть явно определен в терминах символов, обозначающих чувственные содержания, но лишь то, что он может быть так определен в употреблении. Ибо, как мы видели, функция определения в употреблении не в том, чтобы обеспечить нас синонимом для какого-то символа, но в том, чтобы дать нам возможность переводить предложения определенного типа.

Проблема задания реального правила для перевода предложений о материальной вещи в предложения о чувственных содержаниях, которую можно назвать проблемой ‘сведения’ материальных вещей к чувственным содержаниям, — главная философская часть традиционной проблемы восприятия. Верно, что те, кто пишет о восприятии, намереваясь описать ‘природу материальной вещи’, убеждены, что обсуждают вопрос о фактах. Но, как мы уже указывали, это ошибочно. Вопрос ‘Какова природа материальной вещи?’ — это, подобно любому другому вопросу данной формы, вопрос лингвистический, поскольку явля-

ется требованием определения. И пропозиции, которые выдвигаются в качестве ответа на него, суть лингвистические пропозиции, даже если они и могут быть выражены таким способом, что кажутся фактуальными. Они представляют собой пропозиции о соотношении символов, а не пропозиции о свойствах тех вещей, которые эти символы обозначают.

Этот момент необходимо подчеркнуть в связи с ‘проблемой восприятия’, поскольку тот факт, что мы неспособны в нашем повседневном языке со сколько-нибудь большой точностью описать свойства чувственных содержаний из-за отсутствия нужных символов, делает удобным решение этой проблемы в фактуальной терминологии. Мы выражаем тот факт, что говорить о материальных вещах для каждого из нас – это способ говорить о чувственных содержаниях, утверждая, что каждый из нас ‘конструирует’ материальные вещи из чувственных содержаний; и мы раскрываем связь между двумя типами символов, демонстрируя, каковы принципы этой ‘конструкции’. Другими словами, на вопрос ‘Какова природа материальной вещи?’ человек отвечает, указывая в общих терминах, что за отношения должны иметь силу между любыми двумя его чувственными содержаниями, чтобы они были элементами одной и той же материальной вещи. Затруднение с применением субъективности чувственных содержаний с объективностью материальных вещей, которое, по-видимому, здесь возникает, будет рассматриваться в одном из последующих разделов этой книги¹.

Решение, которое мы сейчас дадим этой ‘проблеме восприятия’, будет служить дальнейшей иллюстрацией метода философского анализа. Чтобы упростить вопрос, мы вво-

¹ Раздел VII.

дим следующие определения. Мы говорим, что два чувственных содержания непосредственно сходны друг с другом, когда между ними нет различия, или же оно бесконечно мало; и что они опосредованно сходны друг с другом, когда они связаны серией непосредственных сходств, но сами непосредственно не сходны, т.е. связаны отношением, возможность которого зависит от того факта, что относительное произведение¹ бесконечно малых качественных различий есть осязаемое качественное различие. И мы говорим, что два визуальных или тактильных чувственных содержания непосредственно непрерывны, когда они относятся к последовательным элементам ряда реальных или возможных полей чувственного восприятия, и между ними нет различия, или же оно бесконечно мало относительно положения каждого в своем собственном поле чувственного восприятия; и что они опосредованно непрерывны, когда они соотнесены посредством реального или возможного ряда таких непосредственных непрерывностей. Здесь следует объяснить, что говорить о чувственном опыте (или о поле чувственного восприятия, являющегося частью чувственного опыта, или о чувственном содержании, являющемся частью поля чувственного восприятия), что он возможен (в противоположность реальному опыту), – значит, говорить не то, что этот опыт как-то имел место или будет иметь место в действительности, но то, что он имел бы место, если бы были выполнены определенные особые условия. Поэтому, когда говорят, что материальная вещь составлена как из реальных, так и из возможных чувственных

¹ 'Относительное произведение двух отношений R и S – это отношение, имеющее силу между x и z , когда имеется опосредующий термин y , – такой, что x имеет отношение R к y , а y имеет отношение S к z '. *Principia Mathematica, Introduction. Chapter I.*

содержаний, утверждается только то, что предложения, которые указывают на чувственные содержания и которые являются переводами предложений, указывающих на какую-то материальную вещи, являются как категорическими, так и гипотетическими. Таким образом, понятие возможного чувственного содержания или чувственного опыта столь же неоспоримо, как и хорошо знакомое понятие гипотетического высказывания.

Полагаясь на эти предварительные определения относительно любых двух зрительных чувственных содержаний или любых двух тактильных чувственных содержаний, можно утверждать, что они суть элементы одной и той же материальной вещи, если и только если они соотносятся друг с другом посредством отношения непосредственного или опосредованного сходства в определенных аспектах и посредством отношения непосредственной или опосредованной непрерывности. И поскольку каждое из этих отношений является симметричным отношением (т.е. отношением, которое не может иметь место между какими-либо терминами А и В без того, чтобы не иметь место между В и А), а также транзитивным отношением (т.е. отношением, которое не может иметь место между термином А и другим термином В, и между В и другим термином С без того, чтобы не иметь место между А и С), то отсюда следует, что группы визуальных и тактильных чувственных содержаний, которые составлены из этих отношений, не могут иметь никаких общих членов. А это означает, что ни визуальное, ни тактильное чувственное содержание не может быть элементом более чем одной материальной вещи.

Следующий шаг в анализе понятия материальной вещи должен показать, как соотносятся эти отдельные группы визуальных и тактильных чувственных содержаний. Это можно осуществить, говоря, что любые две зрительная

и тактильная группы кого-либо принадлежат одной и той же материальной вещи, когда каждый элемент визуальной группы, минимальной визуальной глубины, образует часть того же самого чувственного опыта, что и элемент тактильной группы, минимальной тактильной глубины. Здесь мы не можем определить визуальную или тактильную глубину иначе, как остенсивно. Глубина зрительного или тактильного чувственного содержания – это в такой же степени его чувственно воспринимаемое свойство, как и его длина и ширина¹. Но мы можем описать это свойство, говоря, что одно визуальное или тактильное чувственное содержание обладает большей глубиной, чем другое, когда оно находится дальше от тела наблюдателя, при условии прояснения того, что это не претендует на определение. Ибо любое ‘сведение’ материальных вещей к чувственным содержаниям явно исказилось бы, если бы определяющие предложения содержали ссылки на человеческие тела, которые сами являются материальными вещами. Мы тем не менее, обязаны упоминать материальные вещи, когда желаем описать определенные чувственные содержания, поскольку скудость нашего языка такова, что у нас нет других вербальных средств для объяснения того, чем являются их свойства.

Что касается чувственных содержаний вкуса, слуха или обоняния, закрепленных за отдельным материальными вещами, то их можно классифицировать указанием на их тесную связь с тактильными чувственными содержаниями. Так, мы закрепляем чувственные содержания вкуса за теми же самыми материальными вещами, за которыми закрепляем одновременно встречающиеся чувственные содержания осязания, испытываемые небом или языком. А закрепляя за

¹ См.: Н.Н. Price, *Perception*. P. 218.

материальной вещью слуховое или обонятельное чувственное содержание, мы отмечаем, что оно является членом возможной серии временно непрерывных звуков или запахов одинакового качества, но постепенно нарастающей интенсивности; т.е. серии, о которой обычно говорилось бы, что ее испытывают в процессе приближения к месту, из которого доносится звук или запах; и мы закрепляем его за той же самой материальной вещью, за которой закрепляется тактильное чувственное содержание, которое испытывается в тот момент, когда звук или запах достигают в серии максимальной интенсивности.

Далее, от нас, т.е. от тех, кто пытается анализировать понятие материальной вещи, требуют предоставить правило для предложений перевода, которые указывают на 'реальные' качества материальных вещей. Наш ответ состоит в том, что говорить об определенном качестве, как о представляющим собой реальное качество заданной материальной вещи, — значит, говорить, что оно характеризует наиболее легко измеряемые вещи из всех тех элементов, которые обладают качествами данного рода. Так, когда я смотрю на монету и утверждаю, что по форме она действительно круглая, то я не утверждаю, что форма всех визуальных, или тактильных, элементов монеты круглая; я утверждаю только то, что округлость формы характеризует те элементы монеты, которые переживаются с той точки зрения, с которой измерения формы наиболее легко выполнимы. Также я утверждаю, что реальный цвет бумаги, на которой я пишу, белый, даже если он не всегда может казаться белым, так как белизна цвета характеризует те визуальные элементы бумаги, которые переживаются в условиях, при которых возможно наиболее значительное различие цветов. И, наконец, мы определяем отношения качества или положения между материальными вещами

в терминах отношений качества или положения, которые имеют место между такими ‘привилегированными’ элементами.

Подразумевается, что это определение (или, скорее, набросок определения) символов, обозначающих материальные вещи, имеет ту же самую разновидность следствия, что и определение дескриптивных фраз, предоставленную нами в качестве исходного примера процесса философского анализа. Это помогает улучшить наше понимание предложений, в которых мы указываем на материальные вещи. Конечно, в этом случае также имеет место и смысл, в котором мы уже понимаем такие предложения. Те, кто использует английский язык, на практике не испытывают затруднения в распознавании ситуаций, определяющих истинность или ложность простых высказываний, вроде ‘Это – стол’ или ‘Пенни круглый’. Но они могут даже и не подозревать о скрытой логической усложненности таких предложений, которую только что выявил наш анализ понятия материальной вещи. И в результате они могут быть склонны принять какое-то метафизическое убеждение, вроде убеждения в существовании материальных субстанций, состоящих из незримого субстрата, являющегося источником путаницы в их умозрительном мышлении. Полезность философского определения, рассеивающего такую путаницу, не должна измеряться видимой тривиальностью переводимых им предложений.

Иногда говорят, что цель таких философских определений заключается в том, чтобы раскрыть значение определенных символов или комбинаций символов. Возражением на этот способ изъясняться является то, что он не дает четкого описания деятельности философа, так как, используя ‘значение’, он привлекает слишком нечеткий символ. Именно по этой причине мы определяли отношение экви-

валентности между предложениями без ссылки на ‘значение’. И действительно, я сомневаюсь, чтобы обо всех предложениях, которые эквивалентны согласно нашему определению, можно в обычном смысле сказать, что они имеют одно и то же значение. Ибо я считаю, что хотя сложный знак вида ‘Предложения s и t имеют одно и то же значение’ иногда используется или применяется для того, чтобы выразить то, что мы выражаем, говоря ‘Предложения s и t эквивалентны’, но это не тот способ, которым такой знак по большей части используется или интерпретируется. Я считаю, что если мы должны использовать знак ‘значение’ тем способом, которым он по большей части используется, мы не обязаны говорить, что два предложения для каждого человека имеют одно и то же значение, если наличие одного не возымеет всегда того же самого влияния на его мысли и действия, что и наличие другого. И ясно, что два предложения, согласно нашему критерию, могут быть эквивалентны без того, чтобы оказывать одно и то же воздействие на того, кто использует язык. Например, ‘ p – это закон природы’ эквивалентно ‘ p – это общая гипотеза, которой всегда можно доверять’; но ассоциации с символом ‘закон’ таковы, что первое предложение стремится произвести психологическое воздействие, совершенно отличное от его эквивалента. Оно дает начало убежденности в упорядоченность природы и даже в существование силы, стоящей ‘за’ этой упорядоченностью, которая не пробуждается эквивалентным предложением и на самом деле рационально не оправдана. Таким образом, есть много людей, для которых эти предложения в обычном смысле ‘значения’ имеют различные значения. А это, я подозреваю, ответственно за широко распространенное нежелание признать, что законы природы суть только гипотезы, – подобно тому, как неспособность некоторых философов осоз-

нать, что материальные вещи сводимы к чувственным содержаниям, в значительной степени обязана тому факту, что предложение, указывающее на чувственные содержания, никогда не оказывает на них того же самого психологического воздействия, что и предложение, указывающее на материальную вещь. Но, как мы видели, – это ненадежное основание для отрицания того, что два таких предложения эквивалентны.

Соответственно, следует избегать утверждения, что философия связана со значением символов, так как нечеткость ‘значения’ приводит непроницательного критика к тому, чтобы судить о результате философского исследования по критерию, который применим не к нему, а только к эмпирическому исследованию, касающемуся психологического воздействия, которое при наличии определенных символов оказывает на определенную группу людей. Такие эмпирические исследования действительно являются важным элементом социологии и научного изучения языка; но они совершенно отличны от логических исследований, составляющих философию.

Также вводит в заблуждение утверждение некоторых, что философия сообщает нам, как на самом деле употребляются определенные символы. Ибо это предполагает, что пропозиции философии суть фактуальные пропозиции, касающиеся поведения определенной группы людей; а это не тот случай. Философ, утверждающий, что в английском языке предложение ‘Автором *Вэверля* был Скотт’ эквивалентно предложению ‘Один, и только один человек, написал *Вэверля*, и этим человеком был Скотт’, – не утверждает, что все, или большинство носителей английского языка, употребляют эти предложения как взаимозаменяемые. Он утверждает только то, что на основании определенных правил вывода, а именно правил, характеризующих ‘правиль-

ный' английский, каждое предложение, которое следует из 'Автором *Вэверля* был Скотт', в совокупности с любой заданной группой предложений, следует также из этой группы в совокупности с 'Один, и только один человек, написал *Вэверля*, и этим человеком был Скотт'. То, что носителям английского языка необходимо использовать вербальные соглашения, как они и поступают, есть в действительности эмпирический факт. Но дедукция отношений эквивалентности из правил вывода, которые характеризуют английский или любой другой язык, – это чисто логическая деятельность; и именно в этой логической деятельности, а не в каком-то эмпирическом изучении языковых привычек какой-либо группы людей, состоит философский анализ¹.

Таким образом, при определении языка, к которому философ намерен применить свои определения, он просто описывает соглашения, из которых выводимы его определения; и значимость определений зависит исключительно от их совместимости с этими соглашениями. На самом деле, в большинстве случаев определения получаются из соглашений, которые фактически соответствуют соглашениям, действительно наблюдаемым некоторой группой людей. И это – необходимое условие полезности определений как средств прояснения того, что это должно быть так. Но ошибочно предполагать, что существование такого соответствия является какой-то частью того, что действительно утверждают определения².

¹ Есть основание говорить, что философ всегда связан с искусственным языком. Ибо соглашения, которым мы следуем в нашем реальном употреблении слов, не вполне последовательны и точны.

² Таким образом, если я хочу опровергнуть философского противника, я не спорю о языковых привычках людей. Я пытаюсь доказать, что его определения содержат противоречие. Предположим, например, он

Нужно отметить, что процесс анализа языка облегчается, если для классификации его форм можно использовать искусственную систему символов, структура которой известна. Наиболее известный пример такого символизма — это так называемая логистическая система, которая была разработана Расселом и Уайтхедом в их *Principia Mathematica*. Но нет никакой необходимости в том, чтобы язык, на котором производится анализ, отличался от анализируемого языка. Если это так, мы обязаны допустить, как однажды предположил Рассел, ‘что каждый язык имеет структуру, относительно которой *в этом языке* ничего нельзя сказать; но что может быть другой язык, имеющий дело со структурой первого языка, который сам имеет новую структуру, и что этой иерархии языков может не быть предела’¹. По-видимому, это было написано с убежденностью в том, что попытка сослаться на структуру языка в самом этом языке приводит к появлению логических парадоксов². Но Карнап, фактически проведя такой анализ, последовательно показал, что язык можно использовать при анализе его самого без самопротиворечия³.

утверждает, что ‘А есть свободная личность’ эквивалентно ‘Действия А не имеют причины’. Тогда я опровергаю его, добиваясь его признания, что ‘А есть свободная личность’ следует из ‘А морально ответствен за свои действия’, тогда как ‘Действия А не имеют причины’ влечет ‘А морально не отвечает за свои действия’.

¹ Введение к L. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. P. 23.

² Относительно логических парадоксов см.: Russell and Whitehead, *Principia Mathematica*, Introduction, Chapter ii; F.P. Ramsey, *Foundations of Mathematics*. P. 1-63; Lewis and Langford, *Symbolic Logic*. Chapter xiii.

³ См.: *Logische Syntax der Sprache*. Parts I и II.

РАЗДЕЛ IV

A PRIORI

Принятый нами взгляд на философию можно, я полагаю, явно описать как разновидность эмпиризма. Ибо характерная черта эмпирика – избегать метафизики на основании того, что каждая фактуальная пропозиция должна указывать на чувственный опыт. И даже если концепция философствования как аналитической деятельности не обнаруживается в традиционных теориях эмпириков, мы видели, что она внутренне присуща их практике. В то же время необходимо прояснить, что, называя себя эмпириками, мы не заявляем об убежденности в каких-либо психологических доктринах, которые обычно связывают с эмпиризмом. Ибо даже если эти доктрины правильны, их правильность не зависит от правильности какого-либо философского тезиса. Они могли бы основываться только на наблюдении, а не на чисто логических соображениях, на которых покоится наш эмпиризм.

Признав себя эмпириками, мы должны теперь разобратся с возражением, обычно выдвигаемым против всех форм эмпиризма, а именно с возражением, что невозможно на основании эмпирических принципов объяснить наше знание необходимых истин. Ибо, как убедительно показал Юм, ни одна общая пропозиция, обоснованность которой подлежит проверке действительным опытом, никогда не может быть логически достоверной. Неважно, как часто она верифицируется на практике; все еще остается возможность того, что она будет опровергнута некоторым бу-

дущим случаем. Тот факт, что закон подтверждался в $n - 1$ случаях, не дает логической гарантии, что он будет подтвержден также и в n -м случае, и неважно, насколько большим мы берем n . И это означает, что относительно общей пропозиции, указывающей на действительность, никогда нельзя показать, что она является необходимо и универсально истинной. В лучшем случае, она может быть правдоподобной гипотезой. И это, как мы обнаружим, применимо не только к общим пропозициям, но и ко всем пропозициям, которые имеют фактуальное содержание. Ни одна из них не может стать логически достоверной. Этот вывод, который мы уточним позднее, должен принять каждый последовательный эмпирик. Зачастую считается, что этот вывод приводит эмпирика к законченному скептицизму, но это не так. Ибо тот факт, что правильность пропозиции не может быть логически гарантирована, никоим образом не влечет следствия, что для нас было бы неразумным в нее верить. Напротив, неразумно искать гарантию там, где она не может появиться, требовать достоверность там, где доступна лишь вероятность. Мы уже высказывались об этом, ссылаясь на работу Юма. И мы сделаем этот пункт более ясным, когда перейдем к рассмотрению вероятности, при объяснении употребления которой мы воспользуемся эмпирическими пропозициями. Мы обнаружим, что нет ничего неправильного или парадоксального в точке зрения, что все 'истины' науки и здравого смысла являются гипотезами; и, следовательно, тот факт, что этот пункт включает данную точку зрения, не является возражением на тезис эмпиризма.

С действительным затруднением эмпирик встречается в связи с истинами формальной логики и математики. Ибо хотя научное обобщение легко признается ошибочным, истины математики и логики каждому кажутся необходи-

мыми и достоверными. Но если эмпиризм верен, то ни одна пропозиция, имеющая фактуальное содержание, не может быть необходимой или достоверной. Соответственно, эмпирик должен иметь дело с истинами логики и математики одним из двух следующих способов: либо он должен сказать, что они не являются необходимыми истинами, и в этом случае он должен объяснить универсальное убеждение в том, что они необходимо истины; либо он должен сказать, что они не имеют фактуального содержания, и тогда он должен объяснить, каким образом пропозиция, лишенная всякого фактуального содержания, может быть истинной, полезной и неожиданной.

Если ни одно из этих направлений не будет удовлетворительно доказано, то мы будем вынуждены уступить дорогу рационализму. Мы будем вынуждены признать, что существуют какие-то истины о мире, которые мы можем знать независимо от опыта; что существуют какие-то свойства, которые мы можем приписать всем объектам, даже если мы не можем постижимым образом наблюдать, что они есть у всех объектов. И, как загадочный и необъяснимый факт, мы должны будем признать, что наше мышление обладает силой авторитетно раскрывать нам природу объектов, которые мы никогда не наблюдали. Или же мы должны принять кантианское объяснение, которое, помимо уже затронутых нами эпистемологических затруднений, лишь добавляет таинственность.

Ясно, что любая такая уступка рационализму нарушила бы главную аргументацию этой книги. Ибо допущение, что существуют какие-то факты о мире, которые могут быть известны независимо от опыта, было бы несовместимо с нашим фундаментальным утверждением, что предложение не говорит ничего, если оно эмпирически не верифицируемо. И, таким образом, вся сила нашей атаки на мета-

физику была бы сведена на нет. Следовательно, для нас жизненно важно быть в состоянии показать, что тот или иной эмпиристский подход к пропозициям логики и математики является правильным. Если мы в этом преуспеем, то уничтожим основания рационализма. Ибо фундаментальный догмат рационализма заключается в том, что мышление – это независимый источник знания и, кроме того, это более надежный источник знания, нежели опыт. Действительно, некоторые рационалисты заходят так далеко, что считают мышление единственным источником знания. И основание для этой точки зрения заключается просто в том, что единственные необходимые истины, которые мы знаем о мире, известны посредством мышления, а не посредством опыта. Так что если мы сможем показать, что рассматриваемые истины не являются необходимыми, или что они не являются ‘истинами о мире’, то мы устраним основание, на котором покоится рационализм. Мы будем обосновывать эмпиристское утверждение, что нет ‘истин разума’, указывающих на реальность.

Направление, утверждающее, что истины логики и математики не являются необходимыми или достоверными, было принято Миллем. Он утверждал, что эти пропозиции суть индуктивные обобщения, основанные на очень большом числе примеров. Тот факт, что число подтверждающих примеров столь велико, объясняет, с его точки зрения, нашу убежденность в том, что эти обобщения необходимо и универсально истинны. Свидетельство в их пользу настолько сильно, что нам кажется невероятным, чтобы когда-нибудь появился противоположный пример. Тем не менее в принципе возможно, чтобы такие обобщения были опровергнуты. Они в высшей степени вероятны, но, будучи индуктивными обобщениями, они не являются достоверными. Различие между ними и естественнонаучными гипо-

тезами – это различие в степени, а не различие по роду. Опыт дает нам вполне достаточное основание предполагать, что ‘истина’ математики или логики истинна универсально, но у нас нет на это гарантии. Ибо эти ‘истины’ суть лишь эмпирические гипотезы, которые работали особенно хорошо в прошлом, но, подобно всем эмпирическим гипотезам, они теоретически опровержимы.

Такое решение эмпиристского затруднения относительно пропозиций логики и математики я не считаю приемлемым. Обсуждая его, необходимо проводить различие, которое, вероятно, уже содержится в известном изречении Канта, что, хотя не может быть сомнений в том, что все наше знание начинается с опыта, из этого не следует, что все оно возникает из опыта¹. Когда мы говорим, что истины логики известны независимо от опыта, мы, конечно, не говорим, что они врожденны, в том смысле, что мы рождаемся, зная их. Очевидно, что математика и логика должны изучаться таким же способом, как должны изучаться химия и история. И мы не отрицаем, что первый человек, обнаруживший данную логическую или математическую истину, пришел к ней посредством индуктивного метода. Весьма вероятно, например, что принцип силлогизма был сформулирован не до, а после того, как правильность силлогистического рассуждения наблюдалась в некотором числе отдельных случаев. Однако когда мы говорим, что логические и математические истины известны независимо от опыта, мы обсуждаем не исторический вопрос, касающийся способа, которым эти истины были первоначально открыты, и не психологический вопрос, касающийся способа, которым каждый из нас приходит к знанию о них, а эпистемологический вопрос. Отвергаемая нами точка зрения

¹ *Critique of Pure Reason*, 2nd ed., Introduction, section i.

Милля состоит в том, что пропозиции логики и математики имеют тот же статус, что и эмпирические гипотезы, и что их обоснованность определяется таким же способом. Мы утверждаем, что они независимы от опыта в том смысле, что своей обоснованностью они не обязаны эмпирической верификации. Мы можем прийти к их открытию посредством индуктивной процедуры, но, однажды осознав их, мы видим, что они необходимо истинны, что они имеют силу для всякого мыслимого случая. И это служит тому, чтобы отличать их от эмпирических обобщений. Ибо мы знаем, что пропозиция, правильность которой зависит от опыта, не может рассматриваться как необходимо и универсально истинная.

Отвергая теорию Милля, мы вынуждены быть несколько догматичными. Мы можем лишь ясно сформулировать проблему, а затем увериться в том, что его точка зрения будет сочтена расходящейся с соответствующими логическими фактами. Последующие рассуждения могут послужить для демонстрации того, что, из двух открытых для эмпирика способов иметь дело с логикой и математикой, способ, принятый Миллем, не является правильным.

Лучший способ обосновать наше утверждение, что истины формальной логики и чистой математики необходимо истинны, заключается в том, чтобы исследовать случаи, в которых они могут показаться опровергнутыми. Легко может случиться, например, что, взяв пять пар объектов и приступив к пересчету, я обнаруживаю, что их насчитывается лишь девять. И если я хочу ввести людей в заблуждение, то я могу сказать, что в этом случае дважды пять не равняется десяти. Но в этом случае я не использовал бы сложный знак ' $2 \times 5 = 10$ ' тем способом, которым он обычно используется. Я рассматривал бы его не как выражение чисто математической пропозиции, но как выражение эм-

пирического обобщения в том смысле, что всякий раз, когда я пересчитывал то, что казалось мне пятью парами объектов, я обнаруживал, что их в сумме десять. Это обобщение вполне могло бы быть ложным. Но если оно оказалось ложным в данном случае, никто не сказал бы, что опровергнута математическая пропозиция ' $2 \times 5 = 10$ '. Сказали бы, что я ошибался, предполагая, что с самого начала было пять пар объектов; или что один из объектов был убран, пока я считал; или что два из них слились; или что я считал неправильно. В качестве объяснения приняли бы какую-нибудь эмпирическую гипотезу, наилучшим образом согласующуюся с общепринятыми фактами. Ни при каких обстоятельствах не было бы принято одно объяснение, что десять не всегда является произведением двух и пяти.

Возьмем другой пример. Если обнаруживается, что у того, что кажется евклидовым треугольником, сумма углов при измерении не составляет 180 градусов, мы не говорим, что встретились с примером, который лишает обоснованности математическую пропозицию о равенстве суммы трех углов евклидова треугольника 180 градусам. Мы говорим, что неправильно измерили, или, что более вероятно, что измеренный нами треугольник не является евклидовым. Таковой является наша процедура в каждом случае, когда кажется, что математическая истина может быть опровергнутой. Мы всегда сохраняем ее обоснованность, принимая какое-то другое объяснение данному обстоятельству.

То же самое применяется к принципам формальной логики. Мы можем рассмотреть пример, относящийся к так называемому закону исключенного третьего, который устанавливает, что пропозиция должна быть либо истинной, либо ложной; или, иначе, устанавливает невозможность того, чтобы ни пропозиция, ни то, что ей противоречит,

не были истинными. Можно предположить, что пропозиция формы 'x перестал делать y' в определенных случаях составляла бы исключение из этого закона. Например, если мой друг никогда еще мне не писал, то кажется вполне справедливым утверждать, что не истинно и не ложно то, что он прекратил мне писать. Но фактически такой пример отказались бы принять как то, что лишает обоснованности закон исключенного третьего. Указали бы на то, что пропозиция 'Мой друг прекратил мне писать' не является простой, а представляет собой конъюнкцию двух пропозиций: 'Мой друг писал мне в прошлом' и 'Мой друг теперь мне не пишет'. Кроме того, пропозиция 'Мой друг не перестал мне писать' не противоречит, как может показаться, пропозиции 'Мой друг перестал мне писать', но лишь противоположна ей. Ибо она означает, что 'Мой друг писал мне в прошлом, и он все еще мне пишет'. Поэтому, когда мы говорим, что пропозиция вроде 'Мой друг перестал мне писать' иногда не является ни истинной, ни ложной, мы выражаемся неточно. Ибо мы, по-видимому, говорим, что ни она сама, ни то, что ей противоречит, не являются истинными. Тогда как то, что мы имеем в виду, или то, что нам следовало бы иметь в виду, заключается в том, что ни она, ни ее кажущееся противоречие не являются истинными. А ее кажущееся противоречие на самом деле есть только ее противоположность. Таким образом, мы предохраняем закон исключенного третьего, демонстрируя, что отрицание предложения не всегда дает противоречие первоначально выраженной пропозиции.

Нет необходимости приводить дальнейшие примеры. Какой бы пример мы ни взяли, мы всегда обнаружим, что ситуации, в которых логический или математический принцип может показаться опровергнутым, объясняются таким образом, чтобы оставить этот принцип незатрону-

тым. И это показывает, что Милль ошибался, полагая, что может возникнуть ситуация, которая ниспровергла бы математическую истину. Принципы логики и математики универсально истинны просто потому, что мы никогда не позволим им быть чем-то другим. И причина этого в том, что мы не можем отказаться от них, не противореча самим себе, не погрешив против правил, управляющих употреблением языка, делая, таким образом, наши выражения неменяемыми. Другими словами, истины логики и математики суть аналитические пропозиции или тавтологии. Говоря это, мы высказываем то, что будет считаться в высшей степени дискуссионным утверждением, и мы должны теперь приступить к прояснению его следствий.

Самое известное определение аналитической пропозиции, или, в терминологии Канта, суждения, ему и принадлежит. Он говорил¹, что аналитическое суждение – это суждение, в котором предикат В принадлежит субъекту А как то, что скрыто содержится в понятии А. Он противопоставлял аналитические суждения синтетическим суждениям, в которых предикат В находится вне субъекта А, хотя и находится в связи с ним. Аналитические суждения, объясняет он, ‘через предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, но только делят его на такие составляющие понятия, которые в нем мыслятся, хотя и в смешанном виде’. Синтетические суждения, с другой стороны, ‘добавляют к понятию субъекта предикат, который в нем никак не мыслится и который никакой анализ не смог бы из него извлечь’. В качестве примера аналитического суждения Кант приводит суждение ‘все тела протяженны’ на том основании, что требуемый предикат ‘в соответствии с принципом противоречия’ может быть извлечен из понятия ‘тело’.

¹ *Critique of Pure Reason*. 2nd ed., Introduction, sections iv и v.

В качестве примера синтетического суждения он предлагает суждение 'все тела имеют тяжесть'. Он также указывает на '7+5=12' как на синтетическое суждение на том основании, что понятие двенадцати еще никоим образом не мыслится в простом мышлении объединения семи и пяти. И он, по-видимому, рассматривает это как эквивалент высказыванию, что данное суждение не основывается на одном принципе противоречия. Он также утверждает, что наше знание не расширяется посредством аналитических суждений так, как оно расширяется за счет синтетических суждений. Ибо в аналитических суждениях 'понятие, которое у меня уже есть, просто формулируется и становится мыслимым для меня'.

Я полагаю, это достаточно точное резюме кантовского объяснения различия между аналитическими и синтетическими пропозициями; но я не думаю, что это объяснение преуспело в том, чтобы сделать это различие ясным. Ибо даже если мы оставляем в стороне затруднения, вырастающие из употребления смутного термина 'понятие', и неоправданное допущение, что о каждом суждении, также как и о каждом немецком или английском предложении, можно говорить как об имеющих субъект и предикат, все равно остается ключевой недостаток: Кант не дает одного прямого критерия для различия аналитических и синтетических пропозиций; он дает два разных критерия, которые отнюдь не эквивалентны. Так, его основанием для утверждения, что пропозиция '7+5=12', – синтетическая, является, как мы видели, то, что субъективное содержание '7+5' не содержит субъективного содержания '12'; тогда как его основанием для утверждения, что 'все тела протяженны' – это аналитическая пропозиция, и она покоится на одном принципе противоречия. То есть, он использует психологический критерий в первом из этих примеров и логиче-

ский критерий во втором, и принимает их эквивалентность как само собой разумеющееся. Но фактически, пропозиция, являющаяся синтетической согласно первому критерию, согласно второму может вполне оказаться аналитической. Ибо, как мы уже указывали, символы могут быть синонимичными, не имея для кого-нибудь одного и того же интенционального значения. Соответственно, из того факта, что можно мыслить сумму семи и пяти без того, чтобы с необходимостью мыслить двенадцать, отнюдь не следует, что пропозицию $'7+5=12'$ нельзя отрицать без самопротиворечия. Из остального его доказательства ясно, что на самом деле Кант стремится основываться на этой логической пропозиции, а не на какой-то психологической пропозиции. Использование им психологического критерия привело его к мысли, что он обосновал ее, тогда как он этого не сделал.

Я полагаю, мы можем сохранить логическую суть кантовского различия между аналитическими и синтетическими пропозициями, одновременно избегая смешений, которые искажают его реальное значение, если скажем, что пропозиция является аналитической, когда ее обоснованность зависит исключительно от определений составляющих ее символов, и синтетической – когда ее обоснованность определяется фактами опыта. Так, пропозиция $'\text{Есть муравьи, которые основали систему рабства}'$ является синтетической, ибо мы не можем сказать, истинна она или ложна простым рассмотрением определений составляющих ее символов. Мы должны обратиться к реальному наблюдению за поведением муравьев. С другой стороны, пропозиция $'\text{Некоторые муравьи либо паразитируют, либо нет}'$ является аналитической, ибо нет необходимости прибегать к наблюдению, чтобы обнаружить, существуют ли паразитирующие муравьи. Если известно, каково назначение слов

‘либо, либо’ и ‘не’, то можно видеть, что любая пропозиция формы ‘Либо p истинно, либо p не истинно’ обоснована независимо от опыта. Соответственно, все такие пропозиции являются аналитическими.

Нужно отметить, что пропозиция ‘Некоторые муравьи либо паразитируют, либо нет’ не дает какой бы то ни было информации о поведении муравьев, или даже о какой-либо действительности. И это применимо ко всем аналитическим пропозициям. Ни одна из них не дает никакой информации о какой-либо действительности. Другими словами, они полностью лишены фактуального содержания. И именно по этой причине никакой опыт не может их опровергнуть.

Говоря, что аналитические пропозиции лишены фактуального содержания и, следовательно, что они не говорят ничего, мы не предполагаем, что они бессмысленны тем способом, которым бессмысленны метафизические выражения. Ибо хотя они не дают нам никакой информации о какой-либо эмпирической ситуации, они просвещают нас, иллюстрируя способ, которым мы употребляем определенные символы. Так, если я говорю ‘Ничто не может быть окрашено различными способами в одно и то же время относительно одной и той же своей части’, я ничего не говорю о свойствах какой-то реальной вещи; но я не сообщаю бессмыслицу. Я выражаю аналитическую пропозицию, которая сообщает нашу решимость называть окрашенное пространство, качественно отличающееся от смежного окрашенного пространства другой частью данной вещи. Другими словами, я просто обращаю внимание на следствия определенного словоупотребления. Сходным образом, утверждая, что если все бретонцы суть французы, и все французы суть европейцы, то все бретонцы суть европейцы, — я не описываю какую-либо реальность. Но

я показываю, что в высказывании, что все бретонцы суть французы, и все французы суть европейцы, имплицитно содержится дополнительное высказывание, что все бретонцы суть европейцы. И тем самым я указываю на соглашение, управляющее нашим употреблением слов 'если' и 'все'.

Мы видим тогда, что есть смысл, в котором аналитические пропозиции действительно дают нам новое знание. Они обращают внимание на словоупотребление, которое, в противном случае, мы не могли бы осмыслить, и раскрывают неожиданные следствия наших утверждений и убеждений. Но мы можем видеть, что также есть смысл, в котором о них можно сказать, что они ничего не добавляют к нашему знанию. Ибо они сообщают нам только то, что мы, можно сказать, уже знаем. Так, если я знаю, что существование Майских королей – это пережиток древесного культа, и обнаруживаю, что Майские королевы все еще есть в Англии, я могу использовать тавтологию 'Если p влечет q , и p истинно, то q истинно', чтобы продемонстрировать, что в Англии до сих пор есть пережиток древесного культа. Но говоря, что в Англии все еще существуют Майские королевы и что существование Майских королей – это пережиток древесного культа, я уже утверждал существование в Англии пережитка древесного культа. На самом деле, использование тавтологии позволяет мне сделать это скрытое утверждение явным. Но оно не дает мне никакого нового знания в том смысле, в котором новое знание мне сообщает эмпирическое свидетельство о запрете выборов Майских королей. Если кому-то нужно изложить всю имеющуюся информацию, которой он обладает относительно реальности, он не будет записывать никакие аналитические пропозиции. Но он использует аналитические пропозиции при составлении своей энциклопедии и, таким образом, включит пропозиции, которые в противном слу-

чае он бы пропустил. Формулировка аналитических пропозиций не только позволяет ему сделать его информационный перечень полным, но и придает ему уверенность в том, что синтетические пропозиции, перечень которых составлен, образуют самонепротиворечивую систему. Показывая, какие способы комбинации пропозиций приводят к противоречию, они предохраняют его от включения несовместимых пропозиций и, таким образом, от составления перечня, лишённого смысла. Но постольку, поскольку мы действительно использовали такие слова, как 'все', 'или' и 'не', не впадая в противоречие, о нас можно было бы сказать, что мы уже знаем, что то, что раскрывается в формулировке аналитических пропозиций, является иллюстрацией правил, управляющих нашим употреблением этих логических частиц. Поэтому здесь мы снова оправданы, говоря, что аналитические пропозиции не дают приращения нашему знанию.

Аналитический характер истин формальной логики был затемнен в логике традиционной ее недостаточной формализованностью. Ибо всегда говоря о суждениях вместо пропозиций и привлекая не относящиеся к делу психологические вопросы, традиционная логика создает впечатление, что она некоторым, особо тесным способом связана с работой мышления. На самом деле она связана с формальным соотношением классов, что демонстрируется тем фактом, что все ее правила вывода подпадают под исчисление классов Буля, которое, в свою очередь, подпадает под пропозициональное исчисление Рассела и Уайтхеда¹. Их система, изложенная в *Principia Mathematica*, делает

¹ См.: Karl Menger. 'Die Neue Logik', *Krise und Neuaufbau in den Exakten Wissenschaften*. P. 94–96; а также Lewis и Langford, *Symbolic Logic*. Chapter v.

ясным то, что формальная логика связана не со свойствами человеческого разума (и еще менее со свойствами материальных объектов), но просто с возможностью соединения пропозиций с помощью логических частиц в аналитические пропозиции и изучения формального соотношения этих аналитических пропозиций, посредством которого одна из них выводится из другой. Их процедура должна представить пропозиции формальной логики в виде дедуктивной системы, основанной на пяти исходных пропозициях, впоследствии сводимых к одной. Тем самым различие между логическими истинами и правилами вывода, которое утверждалось аристотелевской логикой, совершенно исчезает. Каждое правило вывода предстает как логическая истина, а каждая логическая истина может служить в качестве правила вывода. Три аристотелевских ‘закона мышления’ – закон тождества, закон исключенного третьего и закон непротиворечия – включены в систему, но они не рассматриваются как более важные, нежели другие аналитические пропозиции. Они не причисляются к предпосылкам этой системы. И, вероятно, сама система Рассела и Уайтхеда – это лишь одна среди многих возможных логик, каждая из которых составлена из тавтологий, столь же интересных для логика, сколь и произвольно отобранные аристотелевские ‘законы мышления’¹.

Пункт, который недостаточно раскрыт Расселом, если он вообще им осознавался, заключается в том, что каждая логическая пропозиция обоснована сама по себе. Ее обоснованность не зависит от ее включенности в систему и выводимости из определенных пропозиций, принимаемых за самоочевидные. Построение системы логики полезно как

¹ Для уточнения этого пункта см.: Lewis и Langford, *Symbolic Logic*. Chapter vii.

средство обнаружения и подтверждения аналитических пропозиций, но оно, в принципе несущественно даже для этой цели. Ибо можно представить систему обозначений, в которой каждую аналитическую пропозицию можно было бы распознать как аналитическую посредством одной ее формы.

Тот факт, что обоснованность аналитической пропозиции никоим образом не зависит от ее выводимости из других аналитических пропозиций, служит нам оправданием для пренебрежения вопросом о том, сводимы ли пропозиции математики к пропозициям формальной логики так, как это предполагал Рассел¹. Ибо даже если определение кардинального числа как класса классов, равночисленных заданному классу, действительно содержит круг, а математические понятия невозможно свести чисто к логическим понятиям, верным все равно остается то, что пропозиции математики суть аналитические пропозиции. Они будут образовывать особый класс аналитических пропозиций, содержащих особые термины, но от этого они не будут в меньшей степени аналитическими. Ибо критерий аналитической пропозиции в том, что ее обоснованность следует просто из определения содержащихся в ней терминов, а это условие выполняется пропозициями чистой математики.

Математические пропозиции, относительно которых предположение об их синтетичности наиболее простительно, – это пропозиции геометрии. Ибо для нас естественно полагать, как считал Кант, что геометрия – это изучение свойств физического пространства, и что, следовательно, ее пропозиции имеют фактуальное содержание. И если мы в этом убеждены, а также осознаем, что истины геометрии необходимы и достоверны, то мы можем склониться

¹ См.: *Introduction to Mathematical Philosophy*. Chapter ii.

к принятию гипотезы Канта как единственно возможного объяснения нашего априорного знания этих синтетических пропозиций, что пространство – это форма созерцания нашего внешнего чувства; форма, накладываемая нами на содержание ощущения. Но хотя точка зрения, что чистая геометрия связана с физическим пространством, была правдоподобна во времена Канта, когда геометрия Евклида была единственно известной геометрией, последующее изобретение неевклидовых геометрий показало ее ошибочность. Теперь мы видим, что аксиомы геометрии – это просто определения, и что теоремы геометрии – это просто логические следствия этих определений¹. Сама по себе геометрия – не о физическом пространстве; по сути, о ней самой нельзя сказать, что она ‘о’ чем-то. Но мы можем использовать геометрию, чтобы рассуждать о физическом пространстве. Другими словами, придав аксиомам физическую интерпретацию, мы можем продолжить применять теоремы к тем объектам, которые этим аксиомам удовлетворяют. Можно применять геометрию к действительному физическому миру или нет, – это эмпирический вопрос, который выпадает из сферы самой геометрии. Следовательно, нет смысла спрашивать, какие из известных нам геометрий ложны, а какие истинны. Постольку, поскольку все они свободны от противоречия, все они истинны. Можно спросить только: какая из них наиболее полезна в какой-то заданной ситуации? какую из них наиболее легко и наиболее продуктивно можно применить к реальной эмпирической ситуации. Но пропозиция, устанавливающая, что определенное применение геометрии возможно, сама не является пропозицией этой геометрии. Сама геометрия говорит нам только то, что если нечто может быть подве-

¹ Ср.: H. Poincaré. *La Science et l' Hypothèse*. Part II. Chapter iii.

дено под определения, оно будет также удовлетворять теоремам. Следовательно, она представляет собой чисто логическую систему, а ее пропозиции являются чисто аналитическими.

Можно возразить, что использование схем в трактатах по геометрии показывает, что геометрическое доказательство не является чисто абстрактным и логическим, но зависит от нашего созерцания свойств фигур. Однако на самом деле использование схем несущественно для совершенно строгой геометрии. Схемы вводятся в качестве содействия нашему разуму. Они обеспечивают нас частным применением геометрии и поэтому помогают нам воспринять более общую истину, что аксиомы геометрии включают определенные следствия. Но тот факт, что для осознания этих следствий большинство из нас нуждаются в помощи примера, не показывает, что отношение между ними и аксиомами не является чисто логическим отношением. Он демонстрирует просто то, что наши умственные способности неадекватны задаче выполнения самых абстрактных процессов рассуждения без помощи созерцания. Другими словами, он не касается природы геометрических пропозиций, но представляет собой лишь эмпирический факт относительно нас самих. Более того, обращение к созерцанию, даже имеющему психологическую ценность, является также источником опасности для геометра. Он склонен делать предположения, которые относительно отдельной фигуры, принимаемой им в качестве иллюстрации, являются случайно истинными, а не следуют из его аксиом. Действительно, показано, что в этом повинен и сам Евклид, а следовательно, наличие фигуры существенно для некоторых из его доказательств¹. Это демонстрирует, что его система,

¹ Ср.: *M. Black. The Nature of Mathematics. P. 154.*

как он ее представляет, не является совершенно строгой, хотя, конечно, она и может быть таковой; но не показывает, что наличие фигуры существенно для подлинно строго геометрического доказательства. Предположить, что это так, значило бы принять за необходимую характеристику всех геометрий то, что на самом деле является лишь случайным дефектом отдельной геометрической системы.

Поэтому мы приходим к выводу, что пропозиции чистой геометрии являются аналитическими. И это приводит нас к отрицанию гипотезы Канта о том, что геометрия имеет дело с формами созерцания нашего внешнего чувства. Ибо основанием для этой гипотезы служило то, что она одна объясняет, как пропозиции геометрии могли бы быть истинными как априорно, так и синтетически; а мы видели, что синтетическими они не являются. Сходным образом наша точка зрения, что пропозиции арифметики являются не синтетическими, а аналитическими, приводит нас к отрицанию гипотезы Канта¹, что арифметика связана с нашим чистым созерцанием времени, с формой нашего внутреннего чувства. Таким образом, мы в состоянии отбросить трансцендентальную эстетику Канта, не сталкиваясь с эпистемологическими затруднениями, о которых обычно в этом случае говорят. Ибо единственный аргумент, который можно выдвинуть в пользу теории Канта, заключается в том, что она одна объясняет определенные 'факты'. А теперь мы обнаружили, что 'факты', которые она намеревается объяснить, вообще не являются фактами. Ибо хотя и верно, что мы обладаем априорным знанием необходимых пропозиций, но неверно, как предполагал Кант, что какая-то из этих необходимых пропозиций является синте-

¹ Эта гипотеза не упоминается в *Критике чистого разума*, однако утверждалась Кантом ранее.

тической. Все они без исключения являются аналитическими; или, другими словами, тавтологиями.

Мы уже объяснили, каким образом получается, что эти аналитические пропозиции являются необходимыми и достоверными. Мы видели, что причина, по которой они не могут быть опровергнуты опытом, состоит в том, что они ничего не утверждают об эмпирическом мире. Они просто фиксируют нашу тенденцию употреблять слова определенным образом. Мы не можем их отрицать, не нарушая те соглашения, которые предполагаются самим нашим отрицанием, и тем самым впадая в противоречие. И это – единственное основание их необходимости. Как полагает Витгенштейн, наше оправдание считать, что мир не мог бы осмысленно не подчиняться законам логики, заключается лишь в том, что мы не могли бы сказать о нелогичном мире, как он выглядит¹. А поскольку обоснованность аналитической пропозиции не зависит от природы внешнего мира, то она не зависит и от природы нашего сознания. Вполне возможно, чтобы мы использовали лингвистические соглашения, отличные от тех, которые мы используем на самом деле. Но чем бы ни были эти соглашения, тавтологии, в которых мы их фиксируем, всегда были бы необходимыми. Ибо всякое их отрицание было бы лишено смысла.

Итак, мы видим, что нет ничего таинственного в аподиктической достоверности логики и математики. Наше знание, что никакое наблюдение не может опровергнуть пропозицию ' $7+5=12$ ', зависит просто от того факта, что символическое выражение ' $7+5$ ' синонимично выражению ' 12 ' подобно тому, как наше знание, что всякий окулист – это глазной врач, зависит от того факта, что символ 'глаз-

¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3.031.

ной врач' синонимично символу 'окулист'. Такое же объяснение имеет силу для любой другой априорной истины.

Таинственным, на первый взгляд, кажется то, что эти тавтологии от случая к случаю могут приводить к сюрпризам, что в математике и логике есть возможность изобретения и открытия. Как говорит Пуанкаре: 'Если все утверждения, которые выдвигаются в математике, могут быть получены друг из друга посредством формальной логики, то математика не может составлять нечто большее, чем бесконечную тавтологию. Логический вывод не может научить нас ничему существенно новому, и если все должно вытекать из принципа тождества, то все должно быть к нему и сводимо. Но можем ли мы действительно допустить, что те теоремы, которые заполняют столь много книг, не служат никакой другой цели, кроме как окольным путем сказать, что "A=A"?'¹ Пуанкаре находит это неправдоподобным. Его собственная теория состоит в том, что смысл изобретения и открытия в математике принадлежит ей в силу математической индукции, в силу принципа, согласно которому то, что истинно для числа 1, то истинно для $n+1$, при условии, что это истинно для n^2 , истинно для всех чисел. И он утверждает, что это – синтетический априорный принцип. На самом деле, он априорный, но не синтетический. Он является определяющим принципом натуральных чисел, служащим для того, чтобы отличить их от таких чисел, как бесконечные кардинальные числа, к которым он не может быть применен³. Кроме того, мы должны помнить, что открытия могут совершаться не

¹ *La Science et l' Hypothèse*. Part I. Chapter i.

² В предыдущих изданиях ошибочно утверждалось, что то, что 'истинно для n , когда истинно для $n+1$ '.

³ Ср.: В. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Chapter iii. P. 27.

только в арифметике, но также в геометрии и формальной логике, в которых математическая индукция не используется. Так что даже если бы Пуанкаре был прав в отношении математической индукции, то он не обеспечил бы удовлетворительного объяснения тому парадоксу, что лишь группа тавтологий может быть столь интересной и приводящей к сюрпризам.

Верное объяснение весьма просто. Способность логики и математики приносить нам сюрпризы, как и их полезность, зависит от ограниченности нашего разума. Существо, чей интеллект бесконечно могуч, не проявляло бы интерес к логике и математике¹. Ибо оно было бы способно увидеть с первого взгляда все, что влекут его определения, и, соответственно, оно никогда не узнало бы из логического вывода что-то такое, что полностью уже не осознавало. Но наш интеллект не таков. Мы способны обнаружить с первого взгляда лишь незначительную часть следствий наших определений. Даже простая тавтология вроде '91×79=7189' находится вне сферы нашего непосредственного постижения. Дабы убедить себя в том, что '7189' синонимично '91×79', мы должны прибегнуть к вычислению, которое является просто процессом тавтологического преобразования; т.е. процессом, посредством которого мы изменяем форму выражений без изменения их значения. Таблица умножения – это правило выполнения данного процесса в арифметике; подобно тому, как законы логики суть правила для тавтологического преобразования предложений, выраженных в логическом символизме или в обыденном языке. Поскольку процесс вычисления выполняется более или менее механически, то нам легко сделать ошибку

¹ Ср.: Hans Hahn, 'Logic, Mathematic und Naturerkennen', *Einheitswissenschaft*, Heft II. P. 18. 'Ein allwissendes Wesen braucht keine Logik und keine Mathematik'.

и поэтому невольно противоречить самим себе. И это объясняет существование логически и математически ‘ложных утверждений’, которые, в противном случае, могут казаться парадоксальными. Ясно, что риск ошибки в логическом доказательстве пропорционален протяженности и сложности процесса вычисления. И точно так же чем более сложна аналитическая пропозиция, тем более интересна она для нас и к тем большим сюрпризам приводит.

Легко видеть, что опасность ошибки в логическом доказательстве можно минимизировать введением символических приспособлений, которые позволяют нам выражать в высшей степени сложные тавтологии в удобной и простой форме. И это дает нам возможность применять изобретения при выполнении логических исследований. Ибо правильно выбранное определение привлечет наше внимание к аналитическим истинам, которые, в противном случае, от нас ускользнули бы, а построение полезных и продуктивных определений может рассматриваться как творческий акт.

Таким образом, показав, что точка зрения, что все истины логики и математики являются аналитическими, не содержит необъяснимого парадокса, мы можем благополучно принять ее за единственное удовлетворительное объяснение их априорной необходимости. И, принимая ее, мы подтверждаем эмпиристское утверждение, что не может существовать априорное знание о реальности. Ибо мы показываем, что истины чистого разума, пропозиции которого, как мы знаем, обоснованы независимо от всякого опыта, являются таковыми только благодаря тому, что они лишены фактуального содержания. Сказать, что пропозиция истинна априорно – значит, сказать, что она является тавтологией. А тавтологии, хотя они и могут служить нам проводниками в нашем эмпирическом поиске знания, сами не содержат никакой информации о реальности.

РАЗДЕЛ V

ИСТИНА И ВЕРОЯТНОСТЬ

Показав, как определяется обоснованность априорных пропозиций, мы теперь предложим критерий, который используется для определения обоснованности эмпирических пропозиций. Так мы завершим нашу теорию истины. Ибо легко видеть, что цель ‘теории истины’ – просто описать критерий, посредством которого определяется обоснованность разного рода пропозиций. И поскольку все пропозиции являются либо эмпирическими, либо априорными, а априорные мы уже обсуждали, то все, что сейчас требуется для завершения нашей теории истины, – это указание способа, посредством которого мы определяем обоснованность эмпирических пропозиций. И мы сейчас вкратце его представим.

Но прежде всего мы должны, вероятно, оправдать наше предположение, что относительно объекта ‘теории истины’ можно лишь показать, как обосновываются пропозиции. Ибо обычно предполагается, что дело философа, который связан с ‘истиной’, – это ответить на вопрос: ‘Что есть истина?’, – и что на этот вопрос есть единственный ответ, о котором справедливо можно сказать, что он и составляет ‘теорию истины’. Но когда мы приступаем к рассмотрению того, что на самом деле влечет этот знаменитый вопрос, то обнаруживаем, что это вопрос, не поднимающий какую-то подлинную проблему, и, следовательно, для его обсуждения не может требоваться никакая теория.

Мы уже отмечали, что все вопросы формы ‘Какова природа x ?’ являются требованиями определения символа

в употреблении, и что требовать определение символа x в употреблении – значит, спрашивать: каким образом предложения, в которых встречается x , должны переводиться в эквивалентные предложения, не содержащие x или какие-либо его синонимы. Применяя это к случаю ‘истины’, мы находим, что спрашивать ‘Что есть истина?’ – значит, требовать такой перевод для предложения ‘(пропозиция) p – истинна’.

Здесь можно возразить, будто мы игнорируем тот факт, что как об истинных или ложных можно говорить не только о пропозициях, но также о высказываниях, утверждениях, суждениях, предположениях, мнениях и убеждениях. Но ответ на данное возражение заключается в том, что сказать об убеждении, высказывании или суждении, оно истинно, – это всегда сокращенный способ приписывания истины пропозиции, в которой убеждены, которую высказывают или о которой судят. Таким образом, если я говорю, что убеждение марксиста в том, что капитализм ведет к войне, является истинным, я говорю, что истинной является пропозиция, что капитализм ведет к войне, в которой убеждены марксисты. И этот пример имеет силу, когда вместо слова ‘убеждение’ подставляется слово ‘мнение’, ‘предположение’ или любое другое из данного перечня. Далее, нужно прояснить: тем самым мы не обязываем себя к метафизической доктрине, что пропозиции суть реальные сущности¹. Считая классы за разновидность логических конструкций, мы можем определить пропозицию как класс предложений, которые имеют одно и то же интенциональное значение (*intentional significance*) для того, кто их понимает. Таким образом, все предложения ‘Я болен’, ‘*Ich bin krank*’, ‘*Je suis malade*’ являются элементами пропози-

¹ Критику этой доктрины см. в: G. Ryle ‘Are there propositions?’ *Aristotelian Society Proceedings*. 1929–1930.

ции ‘Я болен’. И то, что мы прежде сказали о логических конструкциях, должно сделать ясным, что мы утверждаем не то, что пропозиция – это совокупность предложений, но, скорее, то, что говорить о данной пропозиции – это способ говорить об определенных предложениях; так же, как говорить о предложениях в этом словоупотреблении – это способ говорить об отдельных знаках.

Возвращаясь к анализу истины, мы находим, что во всех предложениях формы ‘*p* истинна’ выражение ‘истинна’ логически избыточно. Когда, например, кто-то говорит, что пропозиция ‘Королева Анна мертва’ является истинной, то он говорит только то, что королева Анна мертва. Сходным образом, когда кто-то говорит, что пропозиция ‘Оксфорд – столица Англии’ является ложной, то он говорит только то, что Оксфорд – не столица Англии. Таким образом, сказать, что пропозиция истинна, – значит лишь ее утверждать; а сказать, что она ложна, – значит лишь утверждать ее противоречие. И это показывает, что термины ‘истинная’ и ‘ложная’ ничего дополнительно не обозначают, но функционируют в предложении как знаки утверждения и отрицания. А в этом случае бессмысленно требовать от нас анализа понятия ‘истина’.

Этот пункт кажется слишком очевидным, чтобы его упоминать, однако озабоченность философами ‘проблемой истины’ показывает, что они его проглядели. Их отговорка заключается в том, что ссылки на истину обычно встречаются в предложениях, грамматические формы которых предполагают, что слово ‘истинный’ действительно обозначает подлинное свойство или отношение. И поверхностное рассмотрение этих предложений может привести к предположению, что в вопросе ‘Что есть истина?’ есть нечто большее, нежели требование анализа предложения ‘*p* – истинна’. Но если приступить к анализу рассматриваемых предложений, всегда обнаруживается, что они со-

держат под-предложения вида ‘ p – истинно’, или ‘ p – ложна’, и когда они переводятся так, чтобы сделать эти под-предложения явными, они не содержат никакого упоминания об истине. Так, рассмотрим два типичных примера: предложение ‘Пропозиция не становится истинной, если в ней убеждены’ эквивалентно предложению ‘Для любого значения p или x неверно, что “ x убежден, что p ” влечет “ p – истинна”’; а предложение ‘Истина иногда более удивительна, чем вымысел’ эквивалентно предложению ‘Существуют значения p и q , такие что p – истинна, а q – ложна, и p более удивительна, чем q ’. Такой же результат получится, если обратиться к любому другому примеру. В каждом случае анализ предложения будет подтверждать наше предположение о том, что вопрос ‘Что есть истина?’ сводится к вопросу ‘Что представляет собой анализ предложения “ p – истинна”?’. И ясно, что этот вопрос не ставит реальную проблему, поскольку мы показали, что говорить, что p является истинной, – это просто способ утверждения p ¹.

Таким образом, мы приходим к выводу, что проблема истины, как она обычно рассматривается, не существует. Традиционное понятие истины как ‘реального свойства’ или ‘реального отношения’, как и большинство философских ошибок, обязано неспособности правильно проанализировать предложения. Есть предложения, вроде тех двух, только что нами проанализированных, в которых слово ‘истина’ кажется обозначающим нечто реальное; и это ведет склонного к умозрительному теоретизированию философа к исследованию того, чем это ‘нечто’ является. Естественно, он не получает удовлетворительного ответа, поскольку его вопрос неправилен. Ибо наш анализ показал,

¹ Ср.: F.P. Ramsey, ‘Facts and Propositions’, *The Foundations of Mathematics*. P. 142–143.

что слово 'истина' не обозначает ничего такого тем способом, которого требует этот вопрос.

Отсюда следует, что если бы все теории истины являлись теориями о 'реальном свойстве' или 'реальном отношении', которое, как наивно предполагают, обозначает слово 'истина', то все они были бы бессмысленными. Но на самом деле они, по большей части, являются теориями совершенно иного сорта. Независимо от того, какой вопрос обсуждается по мнению их авторов, на самом деле по большей части обсуждается вопрос 'Что делает пропозицию истинной или ложной?'. А этот вопрос является неточным способом выражения вопроса 'В отношении любой пропозиции p , каковы условия, при которых p (является истинной), и каковы условия, при которых не- p ?'. Другими словами, — это способ спросить о том, как обосновываются пропозиции. А это — вопрос, который мы рассматривали, когда отклонились на анализ истины.

Говоря, что мы предлагаем показать, 'как обосновываются пропозиции', мы, конечно, не намереваемся предполагать, что все пропозиции обосновываются одним и тем же способом. Напротив, мы подчеркиваем тот факт, что критерий, посредством которого мы определяем обоснованность априорной или аналитической пропозиции, недостаточен для определения обоснованности эмпирической или синтетической пропозиции. Ибо отличительная черта эмпирических пропозиций в том, что их обоснованность не является чисто формальной. Сказать, что геометрическая пропозиция (или система геометрических пропозиций) является ложной, — значит, сказать, что она самопротиворечива. Но эмпирическая пропозиция (или система эмпирических пропозиций) может быть свободна от противоречия и все же быть ложной. О том, что она ложная, говорят не потому, что она формально ущербна, но потому, что она не в состоянии удовлетворить некоторому материальному критерию. И наше дело обнаружить, что это за критерий.

До сих пор мы предполагали, что эмпирические пропозиции, хотя они отличаются от априорных пропозиций по методу обоснованности, не различаются в этом отношении между собой. Обнаружив, что все априорные пропозиции обосновываются одним и тем же способом, мы приняли как само собой разумеющееся, что это имеет силу и для эмпирических пропозиций. Но это предположение было бы оспорено значительным числом философов, согласных с нами в большинстве других отношений¹. Они сказали бы, что среди эмпирических пропозиций есть особый класс пропозиций, обоснованность которых заключается в том, что они прямо регистрируют непосредственный опыт. Они утверждают, что эти пропозиции, которые мы можем назвать 'остенсивными', не просто гипотезы, – они абсолютно достоверны. Ибо предполагается, что они по характеру сугубо демонстративны и поэтому не могут быть опровергнуты каким-либо последующим опытом. И, с этой точки зрения, они – единственные эмпирические пропозиции, являющиеся достоверными. Остальные пропозиции суть гипотезы, относительно которых устанавливается, какой обоснованностью они обладают на основании их отношения к остенсивным пропозициям. Ибо считается, что их вероятность определяется числом и разнообразием остенсивных пропозиций, которые можно из них вывести.

То, что ни одна синтетическая пропозиция, не являющаяся чисто остенсивной, не может быть логически бесспорной, можно принять за само собой разумеющееся без дальнейших добавлений. Мы не можем допустить, что любая синтетическая пропозиция может быть чисто остен-

¹ Например: M. Schlick. 'Über das Fundament der Erkenntnis', *Erkenntnis*. Band IV. Heft II; 'Facts and Propositions', *Analysis*, Vol. II. No. 5; B. von Juhos, 'Empiricism and Physicalism', *Analysis*. Vol. II. No. 6.

сивной¹. Ибо понятие остенсивной пропозиции, по-видимому, приводит к противоречию в терминах. Оно влечет, что могло бы существовать предложение, состоящее из чисто указательных символов и, в то же самое время, доступное пониманию. А это не является даже логически возможным. Предложение, которое состоит из указательных символов, не выражало бы подлинную пропозицию. Оно было бы простым восклицанием, никоим образом не характеризующим то, на что, как предполагается, оно указывает².

Факт в том, что в языке нельзя указать на объект, не описывая его. Если предложение должно выражать пропозицию, то оно не может просто именовать ситуацию; оно должно что-то говорить о ней. При описании ситуации чувственное содержание не просто 'регистрируется', — оно тем или иным образом классифицируется, а это означает выход за пределы того, что дано непосредственно. Но пропозиция была бы остенсивной, только если она регистрирует то, что непосредственно переживается, не указывая каким-либо способом вовне. А поскольку это невозможно, отсюда следует, что ни одна подлинно синтетическая пропозиция не может быть остенсивной; а следовательно, ни одна из них не может быть абсолютно достоверной.

Соответственно, мы настаиваем не просто на том, что остенсивную пропозицию никогда не выразить, но и на невероятности того, чтобы какая-то остенсивная пропозиция когда-либо могла быть выражена. То, что остенсивную пропозицию никогда не выразить, могут признать даже те, кто в нее верит. Они могли бы признать, что в реальной практике никто никогда не ограничивается описанием ка-

¹ См. также: Rudolf Carnap, 'Über Protokollsätze', *Erkenntnis*, Band III; Otto Neurath, 'Protokollsätze', *Erkenntnis*. Band III; и 'Radikaler Physikalismus und "Wirkliche Welt"', *Erkenntnis*. Band IV. Heft V; и Carl Hempel, 'On the Logical Positivists' Theory of Truth', *Analysis*. Vol. II. No. 4.

² Этот вопрос рассматривается во *Введении*. С. 31.

честв непосредственно представленного чувственного содержания, но всегда рассматривает его, как если бы это была материальная вещь. И очевидно, что пропозиции, в которых мы формулируем наши обычные суждения о материальных вещах, не являются остенсивными; они указывают на бесконечную серию реальных и возможных чувственных содержаний. Но в принципе возможно сформулировать пропозиции, которые просто описывают качества чувственных содержаний, не выражая суждений восприятия. И утверждается, что эти искусственные пропозиции были бы подлинно остенсивными. Из того, что мы уже сказали, должно быть ясно, что это утверждение неоправданно. И если на этот счет все еще остается какое-то сомнение, мы можем устранить его с помощью примера.

Предположим, я утверждаю пропозицию 'Это – белое', и мои слова рассматриваются не как обычно, т.е. как указывающие на некоторую материальную вещь, а как указывающие на чувственное содержание. Тогда об этом чувственном содержании я говорю, что оно является элементом класса чувственных содержаний, составляющего для меня 'белое'; или, другими словами, что по цвету оно похоже на некоторые другие чувственные содержания, а именно на те, которые я бы назвал, или действительно называю, белыми. И, я думаю, что говорю также, что оно некоторым образом соответствует тем чувственным содержаниям, которые продолжают составлять 'белое' для других людей; поэтому если бы я обнаружил, что у меня необычное чувство цвета, я бы признал, что рассматриваемое чувственное содержание не было белым. Но даже если мы исключаем всякую ссылку на других людей, все еще остается возможность представить ситуацию, которая привела бы меня к предположению, что моя классификация чувственного содержания была ошибочной. Я мог бы, например, обнаружить, что всякий раз, когда я ощущал чувственное со-

держание определенного качества, я делал особое движение телом; и по случаю мне могли бы предъявить чувственное содержание, о котором я утверждал бы, что оно данного качества; но не произвести телесного действия, которое я с ним соотносил. В этом случае я, вероятно, отказался бы от гипотезы, что чувственные содержания этого качества всегда вызывают у меня данную физическую реакцию. Но логически я не обязан от нее отказываться. Если бы я находил это более удобным, я мог бы сохранить данную гипотезу, предполагая, что на самом деле я осуществил эту реакцию, хотя ее не заметил; или, наоборот, что чувственное содержание не имело того качества, которое, как я утверждал, у него есть. Тот факт, что это возможно, что оно не приводит к логическому противоречию, доказывает, что пропозицию, которая описывает качество присутствующего чувственного содержания, можно вполне законно подвергнуть сомнению как и любую другую эмпирическую пропозицию¹. И это показывает, что такая пропозиция не является остенсивной, ибо мы видели, что остенсивную пропозицию нельзя законно подвергнуть сомнению. Но пропозиции, описывающие реальные качества присутствующих чувственных содержаний, — это единственные примеры остенсивных пропозиций, которые решаются приводить те, кто в них верит. И если эти пропозиции не являются остенсивными, то таковой определенно не является ни одна из них.

¹ Конечно, те, кто верят в 'остенсивные' пропозиции, не утверждают, что пропозиция вроде 'Это — белое' обоснована исключительно в силу своей формы. Они утверждают только то, что когда я действительно переживаю чувственное содержание белого, я вынужден считать пропозицию 'Это — белое' объективно достоверной. Но разве то, что они намереваются утверждать, является чем-то большим, нежели тривиальной тавтологией, что когда я вижу нечто белое, я вижу нечто белое? См. следующее примечание.

Отрицая возможность остенсивных пропозиций, мы, конечно, не отрицаем, что действительно в каждом из наших чувственных переживаний присутствует ‘данный’ элемент. Не предполагаем мы и того, что сомнительны сами наши ощущения. Действительно, такое предположение было бы бессмысленным. Ощущение не относится к тому сорту вещей, которые могут быть сомнительными или несомненными. Ощущение просто имеет место. Сомнительными являются именно пропозиции, которые указывают на наши ощущения, включая пропозиции, описывающие качества присутствующего чувственного содержания, или утверждающие, что определенное чувственное содержание имеет место. Отождествить такого рода пропозицию с самим ощущением, очевидно, было бы грубейшей логической ошибкой. Кроме того, я полагаю, что теория остенсивных пропозиций – это результат такого скрытого отождествления. Трудно объяснить ее каким-то иным образом¹.

Однако мы не будем тратить время на домыслы об источниках этой ложной философской теории. Такие вопросы можно оставить историку. Наше дело – показать, что эта доктрина ложна, и мы вполне можем утверждать, что эта задача выполнена. Теперь следует прояснить, что не существует абсолютно достоверных эмпирических пропозиций. Достоверны только тавтологии. Все до одной эмпирические пропозиции суть гипотезы, которые могут подтверждаться или опровергаться реальным чувственным

¹ Впоследствии мне пришло на ум, что теория остенсивных пропозиций, возможно, обязана смешению пропозиции ‘Достоверно, что p влечет r ’; например, ‘Достоверно, что если я испытываю боль, то я испытываю боль’, – которая является тавтологией, с пропозицией ‘ p влечет, что (p – достоверна)’; например, “Если я испытываю боль, то пропозиция ‘Я испытываю боль’ – достоверна”, которая, вообще-то, является ложной. См. мою статью: ‘The Criterion of Truth’, *Analysis*, Vol. III. No. 1 и 2.

опытом. А пропозиции, в которых мы регистрируем наблюдения, верифицирующие эти гипотезы, сами являются гипотезами, которые подлежат проверке дальнейшим чувственным опытом. Таким образом, нет конечных пропозиций. Когда мы приступаем к верификации гипотезы, то можем провести наблюдение, которое нас на время удовлетворяет. Но уже в следующий момент мы можем усомниться, действительно ли наблюдение имело место, и для подстраховки потребовать еще одного процесса верификации. И логически нет причины, по которой эту процедуру не следует продолжать бесконечно, поскольку каждый акт верификации снабжает нас новой гипотезой, которая, в свою очередь, ведет к последующей серии актов верификации. На практике мы предполагаем, что определенные типы наблюдения надежны, и признаем гипотезу, что они имели место, не озадачиваясь процессом верификации. Но мы поступаем так не повинувшись какой-то логической необходимости, а из чисто прагматического мотива, природа которого будет кратко объяснена.

Когда говорят, что гипотеза верифицирована на опыте, то важно иметь в виду, что наблюдение никогда не подтверждает и не опровергает только одну гипотезу, но всегда систему гипотез. Предположим, мы разработали эксперимент для проверки обоснованности научного 'закона'. Закон утверждает, что при определенных условиях всегда появляется определенный тип наблюдения. В этом отдельном случае может случиться так, что мы производим то наблюдение, которое предсказывает наш закон. Тогда подтверждается не только сам этот закон, но также и гипотезы, утверждающие о существовании требуемых условий. Ибо, только принимая существование этих условий, мы можем утверждать, что наше наблюдение соответствует закону. И наоборот: при проведении наблюдения мы можем потерпеть неудачу. В этом случае мы можем заключить из наше-

го эксперимента, что закон необоснован. Но мы не обязаны принимать это заключение. Если мы хотим сохранить наш закон, то мы можем сделать это, отказавшись от одной или более других относящихся к делу гипотез. Мы можем сказать, что на самом деле условия были не такими, какими казались, и сконструировать теорию, чтобы объяснить, почему относительно них мы ошиблись; или же мы можем сказать, что какой-то фактор, который мы отбросили как не относящийся к делу, в действительности к делу относился, и подкрепить эту точку зрения дополнительными гипотезами. Мы можем даже предположить, что на самом деле эксперимент был неблагоприятным, и наше негативное наблюдение было вызвано галлюцинациями. И в этом случае мы должны выдвинуть гипотезы, регистрирующие условия, которые считаются необходимыми при наличии галлюцинации наравне с гипотезами, которые описывают условия, при которых это наблюдение, как предполагается, имеет место. В противном случае мы будем утверждать несовместимые гипотезы. А это единственное, чего мы делать не можем. Но постольку, поскольку мы предприняли соответствующие шаги для того, чтобы сохранить нашу систему гипотез свободной от самопротиворечия, то мы можем принять любое выбранное нами объяснение наших наблюдений. На практике наш выбор объяснения руководствуется определенными соображениями, которые мы сейчас опишем. И результатом этих соображений является ограничение нашей свободы в деле сохранения и отвержения гипотез. Но логически наша свобода неограниченна. Любая самонепротиворечивая процедура будет удовлетворять требованиям логики.

Таким образом, кажется, что 'факты опыта' никогда не могут заставить нас отказаться от гипотезы. Человек всегда может подкрепить свои убеждения перед лицом кажущихся враждебными данных, если он готов сделать *ad hoc* не-

обходимые допущения. Но хотя любой отдельный пример, которым заветная гипотеза кажется опровергнутой, всегда можно объяснить, все еще должна оставаться возможность предполагать, что от этой гипотезы в конце концов откажутся. В противном случае она не является подлинной гипотезой. Ибо пропозиция, чью обоснованность мы решились утверждать перед лицом любого опыта, вообще является не гипотезой, а определением. Другими словами, она является не синтетической, а аналитической пропозицией.

Я полагаю, что некоторые из наших наиболее священных 'законов природы' бесспорно являются просто искаженными определениями, но это не тот вопрос, в который мы можем здесь вникнуть¹. Для нас достаточно указать, что есть опасность ошибочно принять такие определения за подлинные гипотезы; опасность, возрастающая из-за того факта, что одна и та же форма слов может в одно время, или для одних людей, выражать синтетическую пропозицию; а в другое время, или для других людей, выражать тавтологию. Ибо наши определения вещей не неизменны. И если опыт ведет нас к тому, чтобы принимать во внимание очень сильное убеждение, что всякий вид А имеет свойство быть В, мы склонны считать обладание этим свойством определяющей характеристикой вида. В конце концов, мы можем отказаться называть что-либо А, если оно также не является В. И в этом случае предложение 'Все А суть В', первоначально выражающее синтетическое обобщение, стало бы выражать явную тавтологию.

Единственное достаточное основание для того, чтобы привлечь внимание к этой возможности, заключается в том, что пренебрежение ею философами во многом ответственно за ту путаницу, которой заражена их трактовка

¹ Для уточнения этой точки зрения см.: Н. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*.

общих пропозиций. Рассмотрим шаблонный пример ‘Все люди смертны’. Нам говорят, что это не сомнительная гипотеза, как утверждал Юм, а пример необходимой связи. И если мы спрашиваем, что же здесь связано необходимым образом, то единственный, кажущийся возможным ответ заключается в том, что связаны понятие ‘человек’ и понятие ‘быть смертным’. Но единственное значение, приписываемое нами утверждению, что два понятия связаны необходимым образом, состоит в том, что смысл одного понятия содержится в смысле другого понятия. Таким образом, сказать, что ‘Все люди смертны’, – это пример необходимой связи; значит, сказать, что понятие быть смертным содержится в понятии человека, а это сводится к тому, что сказать, что ‘Все люди смертны’ является тавтологией. Философ может употреблять слово ‘человек’ таким образом, что он отказался бы называть нечто человеком, если бы это нечто не было смертным. И в этом случае предложение ‘Все люди смертны’ будет для него выражать тавтологию. Но это не означает, что пропозиция, которую мы обычно выражаем этим предложением, является тавтологией. Даже для нашего философа она остается подлинной эмпирической гипотезой. Только теперь он не может выразить ее в форме ‘Все люди смертны’. Вместо этого он должен сказать, что всё, обладающее другими определяющими свойствами человека, также имеет свойство быть смертным; или сказать нечто, имеющее такой же эффект. Таким образом, мы можем создавать тавтологии посредством соответствующей корректировки наших определений, но не можем решать эмпирические проблемы, просто жонглируя значениями слов.

Конечно, когда философ говорит, что пропозиция ‘Все люди смертны’ – это пример необходимой связи, он не намеревается говорить, что это тавтология. Нам остается указать, что если его слова имеют свой обычный смысл, и в то

же время выражают осмысленную пропозицию, – это все, что он может сказать. Но, я полагаю, он найдет возможным утверждать, что эта общая пропозиция является и синтетической, и необходимой только потому, что он скрыто отождествляет ее с тавтологией, которая, при подходящих согласнениях, могла бы быть выражена в той же самой словесной форме. И то же самое относится ко всем другим общим пропозициям, выражающим закон. Мы можем превратить предложения, которые теперь их выражают, в выражения определений. И тогда эти предложения будут выражать необходимые пропозиции. Но это будут пропозиции, отличающиеся от первоначальных обобщений. Они, как считал Юм, никогда не могут быть необходимыми. Как бы твердо мы в них ни были убеждены, всегда возможно, что будущий опыт приведет нас к отказу от них.

Это приводит нас еще раз к вопросу о том, что за соображения определяют в любой заданной ситуации; какая из уместных гипотез будет сохранена, а какая отвергнута? Иногда предполагается, что мы руководствуемся исключительно принципом экономии; или, другими словами, – нашим желанием по возможности минимально изменить прежде принятую нами систему гипотез. Но хотя у нас, несомненно, есть это желание, и оно до некоторой степени на нас влияет, оно не является единственным, или даже доминирующим, фактором в нашей процедуре. Если бы наш интерес заключался лишь в том, чтобы сохранить существующую систему гипотез незатронутой, мы бы не чувствовали себя обязанными обращать внимание на неблагоприятное наблюдение. Мы бы не чувствовали потребности объяснять его хоть каким-то образом, вводя, например, гипотезу, что мы только что испытали галлюцинацию. Мы бы просто его проигнорировали. Но в действительности мы не пренебрегаем неудобными наблюдениями. Их наличие всегда служит нам поводом внести в нашу систему гипотез

некоторое изменение, несмотря на наше желание сохранить ее незатронутой. Почему это так? Если мы сможем ответить на этот вопрос и показать, почему мы находим необходимым вообще изменять нашу систему гипотез, то мы окажемся в лучшем положении, чтобы решить, каковы принципы, в соответствии с которыми действительно производятся такие изменения.

Чтобы решить эту проблему, мы должны спросить самих себя: какова цель формулировки гипотез? почему, прежде всего, мы конструируем эти системы? Ответ состоит в том, что они предназначены для того, чтобы дать нам возможность предвосхищать поток наших ощущений. Назначение системы гипотез заключается в том, чтобы предупредить нас заранее, каким будет наш опыт в определенной сфере, дать нам возможность делать правильные предсказания. Следовательно, гипотезы могут описываться как правила, управляющие нашим ожиданием будущего опыта. Нет необходимости говорить, зачем нам требуются такие правила. Ясно, что от нашей способности делать успешные предсказания зависит удовлетворение даже наших простейших потребностей, включая желание выжить.

Существенной характеристикой нашей процедуры в отношении формулировки этих правил является использование прошлого опыта в качестве проводника в будущее. Мы уже отмечали это, когда обсуждали так называемую проблему индукции, и мы видели, что бессмысленно задавать вопрос о теоретическом оправдании этой стратегии. Философ должен довольствоваться регистрацией фактов научной процедуры. Если он стремится ее оправдать, выходя за рамки демонстрации того, что она непротиворечива, он окажется затянут в иллюзорные проблемы. Этот момент мы подчеркивали ранее, и не будем еще раз стараться его доказать.

В качестве факта мы отмечаем, что наши предсказания будущего опыта некоторым образом предопределены тем,

что мы испытывали в прошлом. И этот факт объясняет, почему наука, которая, по существу, предсказательна, в некоторой степени является и описанием нашего опыта¹. Но примечательно то, что мы стремимся пренебрегать теми свойствами нашего опыта, которые не могут служить основанием продуктивных обобщений. Кроме того, то, что мы действительно описываем, мы описываем с некоторой свободой. Как утверждает Пуанкаре: 'Тот, кто не ограничивается обобщением опыта, вносит в него поправки. И физик, воздерживающийся от этих поправок и действительно удовлетворяющийся голым опытом, был бы вынужден пропагандировать крайне необычные законы'².

Но даже если мы в наших предсказаниях рабски не следуем прошлому опыту, мы руководствуемся им в значительной степени. И это объясняет, почему мы просто не игнорируем вывод из неблагоприятного эксперимента. Мы допускаем, что система гипотез, нарушенная однажды, вероятно, должна нарушиться снова. Мы, конечно, могли бы допустить, что она вообще нерушима; но мы убеждены в том, что это допущение не вознаградит нас в той же степени, как осознание того, что эта система действительно нас подвела; а, следовательно, требуется некоторое изменение, если она не должна подвести нас снова. Мы изменяем нашу систему потому, что думаем, что, изменяя ее, мы сделаем ее более эффективным инструментом предвосхищения опыта. И это убеждение производно от нашего руководящего принципа, что, грубо говоря, будущий поток наших ощущений будет согласовываться с прошлым.

¹ Будет видно, что даже 'описания прошлого опыта' в некотором смысле предсказательны, поскольку они функционируют как 'правила предвосхищения будущего опыта'. Уточнение этого момента – в конце данного раздела.

² *La Science et l' Hypothèse*. Part IV. Chapter ix. P. 170.

Это наше желание иметь эффективный набор правил для предсказаний, заставляющее нас обращать внимание на неблагоприятные наблюдения, является также тем фактором, который изначально предопределяет то, каким образом мы приспособливаем нашу систему, чтобы охватить новые данные. Верно, что мы заражены духом консерватизма, и скорее готовы к малым, а не к значительным, изменениям. Нам неприятно и хлопотно признавать, что наша существующая система крайне несовершенна. Верно, что, при прочих равных условиях мы предпочитаем простые гипотезы сложным вновь из желания избежать лишних хлопот. Но если опыт приводит нас к предположению о том, что радикальные изменения необходимы, тогда мы готовы их осуществить, даже если они усложняют нашу систему, как показывает история современной физики. Когда наблюдение идет вразрез с нашими самыми уверенными ожиданиями, самое легкое – это их игнорировать, или хотя бы их объяснить. Если мы этого не делаем, то потому, что считаем, что, если мы оставим нашу систему такой, какова она есть, то в последующем будем разочарованы. Мы полагаем, что эффективность нашей системы как инструмента предсказания возрастет, если мы сделаем ее совместимой с гипотезой, что имело место неожиданное наблюдение. Правы ли мы, считая так, – это вопрос, который не может быть решен посредством доказательства. Мы можем только ждать и смотреть, успешна ли наша система на практике. Если это не так – мы изменяем ее снова.

Теперь мы получили информацию, необходимую нам для того, чтобы ответить на наш первоначальный вопрос: ‘Посредством какого критерия мы проверяем обоснованность эмпирической пропозиции?’. Ответ заключается в том, что мы проверяем обоснованность эмпирической гипотезы, наблюдая за тем, действительно ли она выполняет функцию, для которой была предназначена. И мы видели, что функция эмпирической гипотезы заключается в том,

чтобы дать нам возможность предвосхитить опыт. Соответственно, если наблюдение, которому соответствует данная пропозиция, согласуется с нашими ожиданиями, то подтверждается и истинность этой пропозиции. Нельзя сказать, что полностью доказана обоснованность этой пропозиции, поскольку все еще возможно, что будущее наблюдение ее опровергнет. Но можно сказать, что возрастает ее вероятность. Если наблюдение противоречит нашим ожиданиям, то опасности подвергается статус пропозиции. Мы можем сохранить ее, принимая или отвергая другие гипотезы, или же можем счесть ее опровергнутой. Но даже если она отрицается вследствие неблагоприятного наблюдения, нельзя сказать, что она абсолютна необоснованна. Ибо все еще возможно, что будущие наблюдения приведут нас к ее восстановлению в прежних правах. Можно лишь сказать, что ее вероятность уменьшается.

Теперь необходимо прояснить, что в этом контексте подразумевается под термином 'вероятность'. Указывая на вероятность пропозиции, мы, как иногда предполагается, не указываем на ее внутреннее свойство, или даже на неразложимое логическое отношение, имеющее место между ней и другими пропозициями. Грубо говоря, утверждая, что наблюдение повышает вероятность пропозиции, мы подразумеваем только то, что оно повышает нашу уверенность в этой пропозиции, измеряемую нашей готовностью полагаться на нее на практике в качестве предсказания наших ощущений, и сохранять ее, отдавая ей предпочтение перед другими гипотезами в перспективе неблагоприятного опыта. И, сходным образом, сказать о наблюдении, что оно уменьшает вероятность пропозиции, — значит, сказать, что оно понижает нашу готовность включить эту пропозицию в систему принятых гипотез, служащих нам проводниками в будущее¹.

¹ Разумеется, это определение не предназначено для применения к математическому употреблению термина 'вероятность'.

В таком виде объяснение понятия вероятности несколько упрощенное. Ибо оно предполагает, что мы имеем дело со всеми гипотезами в единообразной самосогласованной манере; к сожалению, это не так. На практике мы не всегда соотносим убеждение с наблюдением тем способом, который, как обычно признается, наиболее заслуживает доверия. Хотя мы признаем, что определенные стандарты очевидности должны всегда соблюдаться при формировании наших убеждений, мы не всегда их соблюдаем. Другими словами, мы не всегда рациональны. Ибо быть рациональным – значит, просто применять самосогласованную общепринятую процедуру при формировании всех убеждений. Тот факт, что процедура, ссылаясь на которую, мы сейчас определяем, рационально ли убеждение, может впоследствии утратить наше доверие, никоим образом не умаляя рациональность его принятия в данный момент. Ибо мы определяем рациональное убеждение как то, что достигается посредством методов, которые мы в данный момент считаем надежными. Нет абсолютного стандарта рациональности, так же как нет гарантированно надежного метода построения гипотез. Мы доверяем методам современной науки, поскольку они были успешны на практике. Если в будущем мы должны будем принять иные методы, то убеждения, которые рациональны теперь, могут стать нерациональными с точки зрения этих новых методов. Но тот факт, что это возможно, не имеет отношения к тому факту, что эти убеждения разумны сейчас.

Это определение рациональности позволяет нам улучшить наше объяснение того, что подразумевается под термином ‘вероятность’, употребление которого мы сейчас рассматриваем. Сказать, что наблюдение повышает вероятность гипотезы, не всегда эквивалентно тому, чтобы сказать, что оно повышает степень доверия, с которым мы

действительно принимаем эту гипотезу и которое измеряется нашей готовностью действовать в соответствии с ней, ибо мы можем поступать нерационально. Это эквивалентно тому, чтобы сказать, что наблюдение увеличивает степень уверенности, с которой рационально принимать гипотезу. И здесь мы можем повторить, что рациональность убеждения определяется не ссылкой на какой-то абсолютный стандарт, но ссылкой на нашу собственную реальную практику.

Очевидное возражение на наше первоначальное определение вероятности заключалось в том, будто оно несовместимо с тем фактом, что в отношении вероятности пропозиции иногда ошибаются, что можно быть убежденным в ее большей или меньшей вероятности, чем она есть на самом деле. Ясно, что наше исправленное определение избегает этого возражения. Ибо, согласно ему, вероятность пропозиции предопределяется как природой наших наблюдений, так и нашей концепцией рациональности. Поэтому когда человек соотносит убеждение с наблюдением тем способом, который не согласуется с общепринятым научным методом оценки гипотез, то, в соответствии с нашим определением вероятности, можно сказать, что он ошибается относительно вероятности пропозиций, в которых убежден.

Этим объяснением вероятности мы завершаем наше обоснование обоснованности эмпирических пропозиций. В заключении мы должны подчеркнуть, что наши замечания применимы ко всем эмпирическим пропозициям без исключения, — неважно, будут ли они единичными, частными или общими. Каждая синтетическая пропозиция является правилом предвосхищения будущего опыта и отличается по содержанию от других синтетических пропозиций тем, что она подходит для иных ситуаций. Тот факт, что пропозиции, указывающие на прошлое, имеют такой

же гипотетический характер, что и пропозиции, указывающие на настоящее, и пропозиции, указывающие на будущее, никоим образом не влечет вывода, что эти три типа пропозиции не различаются. Ибо они верифицируются и поэтому служат для предсказания различных опытов.

Возможно, из-за непонимания значения данного пункта некоторые философы отрицают, что пропозиции о прошлом являются гипотезами в том же самом смысле, в котором гипотезами являются естественно научные законы. Ибо они не способны поддержать свою точку зрения какими-то существенными аргументами, или сказать, чем являются пропозиции о прошлом, если они не являются гипотезами того сорта, который мы только что описали. Что касается меня, то я не нахожу ничего чересчур парадоксального в точке зрения, что пропозиции о прошлом являются правилами предсказания тех 'исторических' опытов, которые, как обычно говорят, их верифицируют¹; и я не вижу, как еще должно анализироваться 'наше знание о прошлом'. Более того, я подозреваю, что те, кто возражает против нашей прагматической трактовки истории, на самом деле основывают свои возражения на молчаливом или явном предположении, что прошлому каким-то образом 'объективно' соответствует, что прошлое 'реально' в метафизическом смысле этого термина. А из того, что мы отмечали, касаясь метафизического спора между идеализмом и реализмом, ясно, что такое допущение не является подлинной гипотезой².

¹ Следствия из этого утверждения могут ввести в заблуждение; см. *Введение*, с. 33.

² Аргументы в пользу прагматической трактовки истории в нашем смысле хорошо изложены в работе: C.L. Lewis, *Mind and the World Order*. P. 150–153.

РАЗДЕЛ VI

КРИТИКА ЭТИКИ И ТЕОЛОГИИ

Прежде чем считать оправданной точку зрения, что все синтетические пропозиции являются эмпирическими гипотезами, нужно ответить еще на одно возражение. Это возражение основывается на общей предпосылке, что наше спекулятивное знание бывает двух различных видов: знание, относящееся к вопросам об эмпирических фактах, и знание, относящееся к вопросам о ценностях. Говорится, что 'высказывания о ценностях' являются подлинно синтетическими пропозициями, но они ни в коем случае не могут быть представлены как гипотезы, используемые для предсказания хода наших ощущений; и, соответственно, само существование этики и эстетики как отраслей спекулятивного знания является непреодолимым возражением против нашего радикального эмпиристского тезиса.

Перед лицом этого возражения наша задача – дать такое объяснение 'суждений о ценностях', которое было бы и само по себе удовлетворительным, и согласовывалось бы с нашими общими эмпиристскими принципами. Мы будем стремиться показать, что постольку, поскольку высказывания о ценностях значимы, они являются обычными 'научными' высказываниями; а если они не научны, то и не значимы в буквальном смысле слова, а являются просто выражениями эмоций, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Утверждая эту точку зрения, мы можем пока ограничиться случаем с этическими высказываниями. Ска-

занное о них будет приложимо *mutatis mutandis* и к эстетическим высказываниям¹.

Обычная система этики в том виде, как она разрабатывается философами, занимающимися этическими проблемами, далека от однородного целого. Она не только склонна включать в себя элементы метафизики и анализ неэтических понятий, — ее собственно этическое содержание само весьма неоднородно. Фактически мы можем разделить его на четыре главных класса. Прежде всего, есть пропозиции, выражающие определения этических терминов, или суждения о законности и возможности некоторых определений. Во-вторых, есть пропозиции, описывающие феномены морального опыта и их причины. В-третьих, есть наставления к моральной добродетели. И, наконец, есть собственно этические суждения. К сожалению, этики обычно игнорируют это очевидное разделение на четыре класса. В результате бывает очень трудно выяснить из их сочинений, что же они стремятся обнаружить или доказать.

В действительности, нетрудно видеть, что только о первом из наших четырех классов — а именно о классе, включающем пропозиции, относящиеся к определениям этических терминов — можно говорить, как о том, что образует этическую философию. Пропозиции, описывающие феномены морального опыта и их причины, должны быть отнесены к психологии или социологии. Наставления к моральной добродетели вообще являются не пропозициями, а побуждениями и приказаниями, предназначенными для того, чтобы побудить читателя к действиям определенного рода. Соответственно, они не принадлежат ни к какой отрасли философии или науки. Что касается выражения этических суждений, то мы пока не определили, как их следует клас-

¹ Дальнейшую аргументацию следует прочитывать в совокупности с *Введением*, с. 35–38.

сифицировать. Но поскольку они явно не являются ни определениями, ни комментариями к определениям, ни цитатами, можно решительно сказать, что к этической философии они не принадлежат. Следовательно, строго философское сочинение на тему этики не делает этических заявлений. Но посредством анализа этических терминов оно должно показать, к какой категории принадлежат такие заявления. Именно этим сейчас мы и должны заняться.

Вопрос, который часто обсуждается этическими философами, – это вопрос о возможности нахождения определений, которые сводили бы все этические термины к одному или двум фундаментальным терминам. Но этот вопрос – хотя он, несомненно, принадлежит этической философии – к нашему настоящему исследованию отношения не имеет. Мы не занимаемся поисками того, какой термин из области этических терминов должен считаться фундаментальным; определимо ли, например, ‘благое’ через ‘справедливое’, или ‘справедливое’ через ‘благое’, или то и другое через ‘ценность’? Нас же интересует возможность сведения всей сферы этических терминов к неэтическим терминам. Мы исследуем: можно ли высказывания об этических ценностях перевести в высказывания об эмпирических фактах?

То, что их можно перевести, утверждают те этические философы, которых обычно называют субъективистами, а также философы, известные как утилитаристы. Ибо утилитарист определяет справедливость действий и благость целей с точки зрения удовольствия, счастья или удовлетворенности, которые они вызывают; а субъективист – с точки зрения чувства одобрения, которое в отношении них имеет некоторая личность или группа людей. Каждый из этих типов определения делает моральные суждения подклассом психологических или социологических суждений, и по этой причине они для нас весьма привлекательны. Ибо

если любой из этих типов правилен, то этические утверждения принципиально не отличаются от фактуальных утверждений, которые обычно им противопоставляются, и данная нами ранее трактовка эмпирических гипотез подходила бы также и к ним.

Тем не менее мы не примем ни субъективистский, ни утилитаристский анализ этических терминов. Мы отвергаем субъективистский взгляд, что называть действие правильным или вещь благой – значит, сказать, что они повсеместно одобряются, поскольку несогласно утверждать, что некоторые повсеместно одобряемые действия неправильны, или что некоторые повсеместно одобряемые вещи не являются благими. Мы отвергаем и альтернативный субъективистский взгляд, будто человек, утверждающий, что некоторое действие правильно, или что некоторая вещь является благой, говорит, что сам он их одобряет на том основании, что человек, признавший, что иногда он одобрял дурное или ошибочное, не противоречил бы себе. Подобный аргумент фатален и для утилитаризма. Мы не можем согласиться, что называть действие правильным – значит, говорить, что из всех действий, возможных в данных обстоятельствах, оно вызвало бы, или, скорее всего, вызовет наибольшее счастье, или наибольший перевес удовольствия над страданием, или наибольший перевес удовлетворенного желания над неудовлетворенным, поскольку мы находим, что несогласно говорить, что иногда ошибочно совершать действие, которое в действительности, или в возможности, приведет к наибольшему счастью, или к наибольшему перевесу удовольствия над страданием, или к наибольшему перевесу удовлетворенного желания над неудовлетворенным. И поскольку несогласно говорить, что некоторые приятные вещи являются неблагими, или что некоторые плохие вещи желательны, то не может быть такого, чтобы

предложение 'х является благой' было эквивалентно предложению 'х является приятной', или 'х является желательной'. И то же самое возражение можно привести в отношении всех других известных мне вариантов утилитаризма. Следовательно, я полагаю, нам следует сделать вывод, что обоснованность этических суждений не определяется удачными тенденциями действий, как не определяется она природой человеческих чувств, но что она должна рассматриваться как 'абсолютная', или 'внутренне присущая', а не как эмпирически вычисляемая.

Говоря это, мы, разумеется, не отрицаем, что возможно изобрести язык, в котором все этические символы определены в неэтических терминах, или даже что желательно изобрести такой язык и принять его вместо нашего собственного языка; мы отрицаем то, что предлагаемое сведение этических высказываний к неэтическим совместимо с соглашениями нашего действительного языка. То есть мы отвергаем утилитаризм и субъективизм не как предложения заменить наши существующие этические понятия на новые, но как способы анализа наших существующих этических понятий. Наше утверждение состоит просто в том, что в нашем языке предложения, содержащие нормативные этические символы, не эквивалентны предложениям, которые выражают психологические пропозиции, или действительно эмпирические пропозиции любого рода.

Здесь целесообразно пояснить, что мы считаем неопределимыми в фактуальных терминах только нормативные, а не дескриптивные, этические символы. Есть опасность смешения этих двух типов символов, поскольку они обычно образованы знаками одной и той же чувственной формы. Так, сложный знак формы 'х – ошибочно' может образовывать предложение, которое выражает моральное суждение, касающееся определенного типа поведения; или же оно может образовывать предложение, которое утвержда-

ет, что определенный тип поведения неприемлем для морального чувства отдельного общества. В последнем случае символ 'ошибочно' является дескриптивным этическим символом, и предложение, в котором он встречается, выражает обычную социологическую пропозицию; в первом случае символ 'ошибочно' является нормативным этическим символом, и предложение, в котором он встречается, вообще не выражает, как мы утверждаем, эмпирическое суждение. Сейчас нас интересует только нормативная этика; поэтому, когда в ходе этого рассуждения этические символы используются без специальных оговорок, они всегда должны интерпретироваться как символы нормативного типа.

Признавая, что нормативные этические понятия несводимы к эмпирическим понятиям, мы, казалось бы, оставляем открытым путь 'абсолютистскому' взгляду на этику; т.е. взгляду, что высказывания о ценностях подконтрольны не наблюдению, как подконтрольны обычные эмпирические пропозиции, но только таинственному 'интеллектуальному созерцанию'. Одна особенность этой теории, которая редко осознается ее сторонниками, состоит в том, что эта теория делает ценностные утверждения неверифицируемыми. Ибо общеизвестно, что то, что кажется интуитивно достоверным одному человеку, может казаться сомнительным, или даже ложным, другому. Поэтому, если невозможно обеспечить некоторый критерий, посредством которого можно разрешить конфликт между интуициями, простая апелляция к интуиции в качестве теста обоснованности пропозиции бесполезна. Но в случае моральных суждений такого критерия дать нельзя. Некоторые моралисты претендуют на то, что решили вопрос, говоря, что они 'знают', что их собственные моральные суждения правильны. Но такое утверждение имеет чисто психологический интерес, и не имеет ни малейшей тенденции обеспечить обоснованность

какого-либо морального суждения. Ибо моралисты, придерживающиеся иного мнения, могут в равной степени хорошо 'знать', что правильны их собственные этические взгляды. И пока речь идет о субъективной достоверности, нет ничего, что помогло бы выбрать между ними. Когда такие различия во мнениях возникают в связи с обычной эмпирической пропозицией, можно попытаться разрешить их, ссылаясь на подходящую эмпирическую проверку или актуально осуществляя ее. Но в отношении этических высказываний, согласно 'абсолютистской' или 'интуиционистской' теории, подходящая эмпирическая проверка не существует. Поэтому мы вправе говорить, что, согласно этой теории, этические высказывания непроверяемы. Они, конечно, считаются при этом подлинными синтетическими пропозициями.

Учитывая применение, которое мы придаем принципу, что синтетическая пропозиция значима, только если она эмпирически проверяема, ясно, что принятие 'абсолютистской' теории этики, очевидно, подорвало бы всю нашу основную аргументацию. И поскольку мы уже отвергли 'натуралистические' теории, которые обычно считаются единственной альтернативой 'абсолютизму' в этике, мы, по видимому, попали в затруднительное положение. Мы разрешим затруднение, демонстрируя, что правильную трактовку этических высказываний предоставляет третья теория, вполне совместимая с нашим радикальным эмпиризмом.

Мы начнем с признания того, что фундаментальные этические понятия не анализируемы, поскольку нет критерия, посредством которого можно проверить обоснованность суждений, в которых они встречаются. До этого момента мы согласны с абсолютистами. Но, в отличие от них, мы в состоянии дать объяснение этому факту относительно этических понятий. Мы говорим, что причина того, что они не анализируемы, состоит в том, что они являются псевдо-

понятиями. Наличие этического символа в пропозиции ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Так, если я говорю кому-то: ‘Ты поступил неправильно, украв эти деньги’, – я не утверждаю ничего более, нежели я просто сказал бы: ‘Ты украл эти деньги’. Добавляя, что это действие неправильно, я не делаю никакого дополнительного высказывания о нем. Я просто выказываю относительно него свое моральное осуждение, как если бы я сказал: ‘Ты украл эти деньги’ – каким-то особенно ужасным тоном, или написал бы это предложение, снабдив его какими-то специальными восклицательными знаками. Интонация или восклицательные знаки ничего не добавляют к буквальному значению предложения. Они просто служат для демонстрации того, что выражение данного предложения сопровождается определенными чувствами у говорящего.

Если теперь я обобщу свое предыдущее высказывание и скажу: ‘Красть деньги неправильно’, – я образую предложение, не имеющее фактуального значения, т.е. не выражающее пропозицию, которая может быть истинной или ложной. Это как если бы я написал: ‘Красть деньги!!’, – где форма и толщина восклицательных знаков показывает, согласно принятому соглашению, что особый сорт морального неодобрения – это чувство, которое они выражают. Ясно, что здесь нет ничего такого, о чем говорилось бы, что оно может быть истинным или ложным. Другой человек может не согласиться со мной по поводу неправильности кражи в том смысле, что у него не будет тех же чувств в отношении кражи, которые есть у меня; и он может рассориться со мною по поводу моих моральных настроений. Но он не может, строго говоря, мне противоречить. Ибо говоря, что определенный тип действия правилен или ошибочен, я не делаю никакого фактуального высказывания; я не делаю даже высказывания о моем собственном состоянии сознания. Я просто выражаю определенные мо-

ральные настроения. И человек, который по видимости мне противоречит, просто выражает свои моральные настроения. Так что явно нет смысла спрашивать, кто из нас прав. Ибо ни один из нас не утверждает подлинную пропозицию.

То, что мы сказали о символе 'неверно', применимо ко всем нормативным этическим символам. Иногда они входят в предложения, которые описывают обычные эмпирические факты, вдобавок выражающие этические чувства по отношению к этим фактам; иногда они встречаются в предложениях, которые просто выражают этическое чувство относительно определенного типа действия или ситуации, не высказывая что-либо о факте. Но в каждом случае, о котором обычно говорится, что здесь выражается этическое суждение, функция соответствующего этического слова чисто 'эмотивна'. Оно используется для того, чтобы выразить чувство относительно определенных объектов, но не для того, чтобы что-то утверждать о них.

Стоит упомянуть, что этические термины служат не только для выражения чувства. Они годятся также для возбуждения чувства и поэтому для побуждения к действию. Действительно, некоторые из них используются таким образом, чтобы дать предложениям, в которые они входят, эффект приказаний. Так, предложение 'Говорить правду – твой долг' можно рассматривать и как выражение определенного сорта этического чувства в отношении правдивости, и как выражение приказа 'Говори правду'. Предложение 'Ты должен говорить правду' также содержит приказание 'Говори правду', но здесь приказание не столь подчеркнуто. В предложении 'Говорить правду – хорошо' приказание становится, скорее, предположением. И, таким образом, 'значение' слова 'хорошо' в его этическом употреблении отлично от значения слова 'долг' или слова 'должен'. Фактически мы можем определить значение различных этических слов в терминах различных чувств, кото-

рые, как считается, они обычно выражают; а также тех различных реакций, на возбуждение которых они рассчитаны.

Теперь мы видим, почему невозможно найти критерий для определения обоснованности этических суждений. Так происходит не потому, что они обладают 'абсолютной' обоснованностью, которая таинственным образом независима от обычного чувственного опыта; но потому, что в них нет никакой объективной обоснованности. Если предложение вообще ничего не высказывает, то нет смысла спрашивать, истинно или ложно то, что оно говорит. И мы видели, что предложения, которые просто выражают моральные суждения, не говорят ничего. Они являются чистыми выражениями чувства и, как таковые, не подпадают под категорию истины и лжи. Они не верифицируемы по той же самой причине, по которой не верифицируем крик боли или слово приказа, — они не выражают подлинных пропозиций.

Таким образом, хотя о нашей теории этики и можно справедливо говорить как о радикально субъективистской, она в самом важном отношении отличается от ортодоксальной субъективистской теории. Ибо ортодоксальный субъективист не отрицает, как это делаем мы, что предложения морализатора выражают подлинные пропозиции. Он отрицает только то, что они выражают пропозиции уникального, неземпирического характера. Его собственная точка зрения состоит в том, что они выражают пропозиции о чувствах говорящего. Если бы это было так, то этические суждения, очевидно, были бы способны быть истинными или ложными. Они были бы истинными, если бы у говорящего были соответствующие чувства, и ложными, если бы он их не имел. А это, в принципе, эмпирически проверяемо. Более того, им можно было бы значимо противоречить. Ибо если я скажу: 'Терпимость — это добродетель', а кто-нибудь отвечает: 'Ты не считаешь это правильным', —

то, согласно обычной субъективистской теории, он бы мне противоречил. В соответствии с нашей теорией, он бы мне не противоречил, поскольку, говоря, что терпимость – это добродетель, я ничего не утверждаю о своих собственных чувствах или о чем-то еще. Я просто проявляю свои чувства, что вовсе не то же самое, как если бы я сказал, что они у меня есть.

Различие между выражением чувства и утверждением чувства усложнено тем фактом, что утверждение о том, что кто-то обладает этим чувством, часто сопровождает выражение этого чувства и поэтому действительно является фактором в выражении этого чувства. Так, я могу одновременно выражать скуку и говорить, что мне скучно, и в этом случае произнесение слов ‘Мне скучно’ есть одно из обстоятельств, делающих истинными утверждения о том, что я выражаю или проявляю скуку. Но я могу выражать скуку без того, чтобы актуально говорить, что мне скучно. Я могу выражать ее своим тоном и жестами, одновременно делая утверждения о чем-нибудь совершенно с нею не связанном, с помощью восклицания, или вообще не произнося слова. Поэтому даже утверждение, что кто-то испытывает некоторое чувство, всегда включает выражение этого чувства, несомненно, что выражение чувства не всегда предполагает утверждение о том, что оно у кого-то есть. И это – важный пункт для понимания различия между нашей теорией и обычной субъективистской теорией. Ибо тогда как субъективист считает, что этические высказывания действительно утверждают существование определенных чувств, мы считаем, что этические высказывания суть выражения чувств и побуждения к ним, которые не обязательно включают какие-либо утверждения.

Мы уже отмечали, что главное возражение против обычной субъективистской теории заключается в том, что обоснованность этических суждений не определяется природой чувств их авторов. Наша теория избегает этого воз-

ражения. Ибо из нее не следует, что существование любых чувств является необходимым и достаточным условием обоснованности этического суждения. Наоборот: из нее следует, что этические суждения не имеют обоснованности.

Существует, однако, знаменитый аргумент против субъективистских теорий, который наша теория не избегает. Мур указывал, что если бы этические высказывания были просто высказываниями о чувствах говорящего, то невозможно было бы дискутировать по вопросам о ценностях¹. Возьмем типичный пример: если один человек сказал, что кража – добродетель, а другой ответил, что она – порок, они, согласно этой теории, не спорили бы друг с другом. Один говорил бы, что одобряет кражу, а другой – что не одобряет; и нет никакой причины, по которой оба эти высказывания не были бы истинными. Мур считал очевидным, что мы все же дискутируем по вопросам о ценностях, и соответственно сделал вывод, что та особая форма субъективизма, которую он обсуждал, является ложной.

Ясно, что вывод о невозможности дискутировать по вопросам о ценностях следует также и из нашей теории. Ибо поскольку мы считаем, что предложения типа ‘Воровство – это добродетель’ и ‘Воровство – это порок’ вообще не выражают пропозиций, мы явно не можем считать, что они выражают несовместимые пропозиции. Поэтому мы должны признать, что если доводы Мура действительно опровергают обычную субъективистскую теорию, то они опровергают также и нашу теорию. Но фактически мы отрицаем, что они опровергают даже обычную субъективистскую теорию. Ибо мы считаем, что на самом деле мы никогда не дискутируем по вопросам о ценностях.

На первый взгляд, это может показаться очень парадоксальным утверждением. Ведь мы, конечно, участвуем

¹ Cp. *Philosophical Studies*. ‘The Nature of Moral Philosophy’.

в спорах, которые обычно считаются спорами по вопросам о ценностях. Но во всех таких случаях мы обнаруживаем, если ближе рассмотрим предмет, что спор в действительности относится не к вопросу о ценностях, но к вопросу о фактах. Когда кто-то не соглашается с нами относительно моральной ценности некоторого действия или типа действия, мы, конечно, прибегаем к аргументам, чтобы склонить его к нашему образу мыслей. Но мы не пытаемся показать нашими аргументами, что у него 'ошибочное' этическое чувство по отношению к ситуации, природу которой он понял правильно. Мы пытаемся показать ему только то, что он ошибается в отношении имеющихся фактов. Мы доказываем, что он неправильно понял мотив действия: он неправильно оценил или последствия действия, или его вероятные последствия с точки зрения знания агента действия; или же он не сумел учесть особые обстоятельства, в которые поставлен агент действия. Или же мы разрабатываем более общие аргументы относительно последствий, к которым приводят действия определенного типа; или относительно качеств, которые обычно проявляются при их осуществлении. Мы поступаем так в надежде, что если наш оппонент согласится с нами в отношении природы эмпирических фактов, то в отношении их он займет такую же моральную установку, как и мы. И поскольку люди, с которыми мы спорим, в общем получили то же моральное воспитание, как и мы сами, и живут при том же самом общественном порядке, то наше ожидание обычно оправдывается. Но если случилось так, что наш оппонент подвергся отличному от нашего процесса моральной 'обработки', так что, признавая все факты, он все же не согласен с нами относительно моральной ценности рассматриваемых действий, то мы прекращаем попытку убедить его с помощью аргументации. Мы говорим, что с ним невозможно спорить, потому что у него искажено или не развито

моральное чувство; а это означает просто то, что он применяет множество ценностей, отличных от наших собственных. Мы чувствуем, что наша собственная система ценностей лучше, и, следовательно, говорим о его системе в таких уничижительных терминах. Но мы не можем выдвинуть какие-то аргументы, чтобы показать, что наша система лучше. Ибо наше суждение, что это так, само есть суждение о ценности и, соответственно, находится вне области аргументации. Именно потому, что нас подводит аргументация, когда мы приступаем к чистым вопросам о ценности, отличающимся от вопросов о факте, мы в конце концов прибегаем к простым оскорблениям.

Короче говоря, мы находим, что доказательство относительно моральных вопросов возможно только в том случае, если предполагается некоторая система ценностей. Если наш оппонент соглашается с нами в выражении морального неодобрения всем действиям типа t , тогда мы можем заставить его осудить конкретное действие A , приведя аргументы, показывающие, что A относится к типу t . Ибо вопрос, относится или не относится A к этому типу, есть, очевидно, вопрос о факте. При условии, что человек имеет определенные моральные принципы, мы доказываем, что он, чтобы быть последовательным, должен морально реагировать определенным образом на определенные вещи. Но мы не доказываем, и не можем доказать, обоснованность этих моральных принципов. Мы просто перевозносим или осуждаем их в свете наших собственных чувств.

Если кто-то сомневается в правильности такого подхода к моральным спорам, пусть попытается построить хотя бы воображаемое доказательство относительно вопроса о ценности, которое само не сводилось бы к доказательству относительно вопроса о логике или об эмпирических обстоятельствах. Я уверен, что ему не удастся привести ни одного примера. И если это так, то он должен признать, что невоз-

возможность чисто этических аргументов не является, как думал Мур, основанием для возражения против нашей теории, но, скорее, свидетельствует в ее пользу.

Охранив нашу теорию от единственной критики, которая, по-видимому, ей угрожала, мы можем теперь использовать ее для определения природы всех этических исследований. Мы обнаруживаем, что этическая философия заключается просто в утверждении, что этические понятия суть псевдопонятия и поэтому не анализируемы. Дальнейшая задача описания различных чувств, для выражения которых используются различные этические термины, и различных реакций, которые они обычно вызывают, является задачей психолога. Не может быть такой вещи, как этическая наука, если под этической наукой понимать разработку 'истинной' системы морали. Ибо мы видели, что, поскольку этические суждения суть просто выражения чувства, не может существовать способ определения обоснованности какой-либо этической системы, и на самом деле бессмысленно спрашивать, является ли какая-нибудь такая система истинной. В этой связи законно исследовать можно только то, каковы моральные привычки некоторой данной личности или группы людей, и что заставляет их иметь именно такие привычки и чувства? А это исследование целиком остается в пределах существующих социальных наук.

Тогда оказывается, что этика как отрасль знания является не более чем разделом психологии и социологии. И если кто-то думает, что мы упускаем из виду существование казуистики, мы можем заметить, что казуистика – это не наука, а чисто аналитическое исследование структуры некоторой данной моральной системы. Иными словами, – это упражнение в формальной логике.

Когда приступают к психологическому исследованию, образующему этическую науку, непосредственно могут

объяснить кантианскую и гедонистическую теории морали. Ибо обнаруживается, что одна из главных причин морального поведения – это страх (как сознательный, так и бессознательный) перед недовольством божества и страх перед враждебностью общества. И это действительно является причиной того, почему моральные предписания представляются некоторым людям как ‘категорические’ приказания. Обнаруживается также, что моральный кодекс общества отчасти предопределен убеждениями этого общества относительно условий собственного счастья; – или, другими словами, общество стремится одобрить данный тип морального поведения, или воспрепятствовать ему, посредством использования моральных санкций соответственно тому, насколько он, по видимости, способствует или подрывает удовлетворенность общества в целом. И это является причиной того, почему альтруизм в большинстве моральных кодексов поощряется, а эгоизм осуждается. Именно из наблюдения этой связи между моралью и счастьем, в конечном счете, возникают гедонистические или эвдемонистические теории морали; так же, как моральная теория Канта основана на том уже объясненном факте, что моральные предписания имеют для некоторых людей силу непреклонных приказаний. Поскольку каждая из этих теорий игнорирует факт, лежащий в основании другой, то их обе можно критиковать за односторонность; но не в этом главное возражение на каждую из них. Их существенный недостаток заключается в том, что они трактуют пропозиции, указывающие на причины и свойства наших этических чувств, как если бы они были определениями этических понятий. И поэтому им не удастся понять, что этические понятия суть псевдопонятия, и, следовательно, они не определены.

Как мы уже говорили, наши выводы о природе этики применимы также и к эстетике. Эстетические термины употребляются точно так же, как и этические. Такие эсте-

тические слова, как ‘прекрасное’ и ‘безобразное’, используются так, как используются этические слова: не для того чтобы делать утверждения о факте, но просто чтобы выразить определенные чувства и вызвать определенный ответ. Отсюда следует, как и в этике, что в приписывании объективной обоснованности эстетическим суждениям смысла нет и невозможно спорить по вопросам о ценности в эстетике, но только по вопросам о факте. Научная трактовка эстетики показала бы нам, каковы, в общем, причины эстетического чувства; почему различные общества создавали и восхищались произведениями своего искусства; почему в рамках некоторого данного общества вкус изменяется так, как он изменяется, и т.д. А это обычные психологические или социологические вопросы. Они, конечно, мало, или совсем никак, не соотносятся с эстетической критикой, как мы ее понимаем. Но это потому, что задача эстетической критики не столько в том, чтобы дать знание, сколько в том, чтобы передать эмоцию. Критик, привлекая внимание к определенным чертам рассматриваемого произведения и выражая относительно него свои собственные чувства, стремится к тому, чтобы мы разделили его установку в отношении произведения в целом. Единственно уместные пропозиции, которые он формулирует, – это пропозиции, описывающие природу данного произведения. А они явно сообщают о факте. Мы заключаем, таким образом, что в эстетике, как и в этике, нет ничего, что оправдывает взгляд, будто в ней воплощается уникальный тип знания.

Теперь должно быть ясно, что единственная информация, которую мы можем законно извлекать из изучения наших эстетических и моральных переживаний, – это информация о нашем собственном умственном и физическом устройстве. Мы отмечаем эти переживания как то, что обеспечивает данные для наших психологических и социологических обобщений. И это – единственный способ, ко-

торым они служат прибавлению нашего знания. Отсюда следует, что любая попытка сделать из нашего употребления этических и эстетических понятий основание метафизической теории, относящейся к существованию мира ценностей, отличного от мира фактов, содержит ложный анализ этих понятий. Наш собственный анализ показал, что феномены морального опыта нельзя надлежащим образом использовать для подкрепления какой бы то ни было рационалистической или метафизической доктрины. В частности, их нельзя, как надеялся Кант, использовать для установления существования трансцендентного божества.

Это упоминание о Боге приводит нас к вопросу о возможности религиозного знания. Мы увидим, что эта возможность уже была устранена нашей трактовкой метафизики. Но поскольку вопрос представляет значительный интерес, мы позволим себе обсудить его более подробно.

Теперь повсеместно признается, во всяком случае философами, что существование некоего существа, имеющего атрибуты, определяющего божество любой неанимистической религии, нельзя доказать демонстративно. Чтобы увидеть, что это так, мы лишь должны спросить себя: каковы посылки, из которых могло бы быть выведено существование такого божества? Если заключение, что Бог существует, должно быть демонстративно достоверным, должны быть достоверными и эти посылки; ибо поскольку заключение дедуктивного доказательства уже содержится в посылках, то любая недостоверность, которая могла бы содержаться в посылках, необходимо разделялась бы и заключением. Но мы знаем, что эмпирическая пропозиция может быть лишь вероятной. Только априорные пропозиции логически достоверны. Но мы не можем вывести существование Бога из априорной пропозиции. Ибо мы знаем, что причина достоверности априорных пропозиций заключается в том, что они – тавтологии. А из множества

тавтологий кроме других тавтологий ничего обосновано вывести нельзя. Отсюда следует невозможность доказательства существования Бога.

Не столь общепризнано, что способ доказательства существования Бога, такого Бога, как в христианстве, не является даже вероятным. Однако и это легко показать. Если существование такого Бога было бы вероятным, то пропозиция, что он существует, являлась бы эмпирической гипотезой. А в этом случае из нее и других эмпирических гипотез можно было бы вывести опытные пропозиции, которые не выводимы из одних этих других гипотез. Но фактически это невозможно. Иногда утверждается, что существование в природе регулярности определенного типа предоставляет достаточное свидетельство в пользу существования Бога. Но если предложение 'Бог существует' влечет лишь то, что некоторые типы феноменов встречаются в определенной последовательности, то утверждение о существовании Бога будет просто эквивалентно утверждению, что в природе существует требуемая регулярность. Но ни один религиозный человек не согласился бы с тем, что именно это он намеревался утверждать в утверждении о существовании Бога. Он сказал бы, что говоря о Боге, он говорил о трансцендентном существе, о котором можно знать по определенным эмпирическим проявлениям, но которое, разумеется, не может быть определено в терминах этих проявлений. Но в этом случае термин 'бог' является метафизическим термином. И если 'бог' – это метафизический термин, то существование Бога не может быть даже вероятным. Ибо сказать, что 'Бог существует' – значит, произнести нечто метафизическое, нечто такое, что не может быть ни истинным, ни ложным. И по тому же самому критерию, предложение, которое намеревается описать природу трансцендентного бога, не может обладать никаким буквальным значением.

Важно не смешивать этот взгляд на религиозные утверждения с точкой зрения, принятой атеистами или агностиками¹. Ибо для агностика характерно считать, что существование Бога – это возможность, в которую нет серьезной причины ни верить, ни не верить; а для атеиста характерно считать, по крайней мере, вероятным, что никакого Бога нет. Наша же точка зрения, что все произносимое о природе Бога, бессмысленно; она не только не тождественна с этими обоими известными взглядами или даже не поддерживает их, – она действительно с ними несовместима. Ибо если утверждение, что Бог существует, бессмысленно, то утверждение атеиста, что Бога нет, – равным образом бессмысленно, поскольку осмысленной пропозицией является только то, чему можно осмысленно противоречить. Что касается агностика, то хотя он и воздерживается от высказывания, что бог существует или же не существует, но он не отрицает, что вопрос, существует ли трансцендентный Бог, является подлинным вопросом. Он не отрицает, что два предложения – ‘Трансцендентный Бог есть’ и ‘Трансцендентного Бога нет’ – выражают пропозиции, одна из которых действительно истинна, а другая – ложна. Он говорит только то, что у нас нет средств сказать, какая из них истинна, и поэтому мы не должны связывать себя обязательствами ни с одним из них. Но мы видели, что рассматриваемые предложения вообще не выражают пропозиций. И это означает, что агностицизм также исключается.

Таким образом, мы предлагаем теисту те же самые удобства, что и моралисту. Его утверждения, возможно, не могут быть обоснованными, но не могут быть и необоснованными. Поскольку он вообще ничего не говорит о мире, его нельзя на законных основаниях обвинить в том, что он говорит что-то ложное, или что-то такое, для чего у него

¹ На это мое внимание обратил профессор Г.Г. Прайс.

нет достаточных оснований. Только тогда, когда теист заявляет, что в утверждении о существовании трансцендентного Бога он выражает подлинную пропозицию, мы вправе с ним не согласиться.

Следует заметить, что в тех случаях, когда божества отождествляются с природными объектами, утверждения о них могут быть признаны значимыми. Если, например, какой-то человек говорит мне, что наличие грома само по себе как необходимо, так и достаточно для установления истинности пропозиции, что Иегова сердится, — я могу заключить, что в его словоупотреблении предложение ‘Иегова сердится’ эквивалентно предложению ‘Гром гремит’. Но в более изоциренных религиях, хотя они и могут до какой-то степени основываться на благоговении людей перед природными процессами, которые они не могут достаточно хорошо понять, ‘личность’, по предположению управляющая эмпирическим миром, сама в нем не присутствует; считается, что она превосходит эмпирический мир и потому находится вне его; она наделена сверх-эмпирическими атрибутами. Но понятие личности, существенные атрибуты которой носят неэмпирический характер, вообще непостижимо. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту ‘личность’; но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых пропозиций, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует. И это тот случай употребления в отношении слова ‘Бог’, когда им намереваются указать на трансцендентный объект. Простое наличие существительного достаточно для того, чтобы вызвать иллюзию, что существует реальная, или по крайней мере возможная, сущность, которая ему соответствует. Только тогда, когда мы исследуем, каковы у Бога атрибуты, мы обнаруживаем, что ‘Бог’ в этом словоупотреблении не является подлинным именем.

Обычно находят, что вера в трансцендентного Бога связана с верой в загробную жизнь. Но в той форме, которую она обычно принимает, содержание этой веры не является подлинной гипотезой. Говорить, что люди никогда не умирают, или что состояние смерти есть просто состояние длительной бесчувственности, — значит, на самом деле, выражать значимую пропозицию, хотя все доступные свидетельства продолжают демонстрировать, что она ложна. Но говорить, что есть нечто невоспринимаемое внутри человека, и это нечто является его душой или его реальным Я, и что это нечто продолжает жить после того, как он умирает, — значит, высказывать метафизическое утверждение, в котором фактуального содержания не больше, чем в утверждении, что существует трансцендентный Бог.

Стоит заметить, что, согласно данному нами объяснению, религиозных утверждений у антагонизма между религией и естествознанием нет логического основания. Пока речь идет об истинности и ложности, нет оппозиции между естествоиспытателем и теистом, верящим в трансцендентного Бога. Ибо поскольку религиозные выражения теиста вообще не являются подлинными пропозициями, они не могут находиться в каком-либо логическом отношении к пропозициям науки. Тот антагонизм, что имеет место между религией и наукой, заключается, видимо, в том факте, что наука устраняет один из мотивов, делающих людей религиозными. Ибо известно, что один из исходных источников религиозного чувства основан на неспособности людей определять свою судьбу; а наука стремится разрушить чувство благоговения, с которым люди смотрят на чуждый мир, заставляя их верить в возможность понимать и предвидеть ход природных явлений и даже в некоторой степени контролировать их. Тот факт, что ныне среди самих физиков стало модным симпатизировать религии, указывает в пользу этой гипотезы. Ибо эта симпатия к религии отме-

чает утрату уверенности у самих физиков в обоснованность их гипотез, что является с их стороны реакцией на антирелигиозный догматизм ученых девятнадцатого столетия и естественным результатом кризиса, через который физики только что прошли.

В задачи данного исследования не входит более глубокое выяснение причин религиозного чувства или обсуждение вероятности сохранения религиозной веры. Нас интересуют ответы только на те вопросы, которые возникают из нашего обсуждения возможности религиозного знания. Точка зрения, которую мы хотим установить, состоит в том, что не может быть никаких трансцендентных истин религии. Ибо предложения, которые теист использует для выражения таких 'истин', в буквальном смысле не являются значимыми.

Интересная особенность этого вывода состоит в том, что он согласуется с тем, что привыкли говорить многие из самих теистов. Ибо они часто говорят, что природа Бога — это тайна, превосходящая человеческое понимание. Но сказать, что нечто превосходит человеческое понимание, — значит, сказать, что это непостижимо. А то, что непостижимо, нельзя значимым образом описать. Опять-таки нам говорят, что Бог — это объект не разума, но веры. Это не может быть чем-то большим, нежели признанием того, что существование Бога должно приниматься на веру, поскольку это нельзя доказать. Но это может быть также утверждением, что Бог есть объект чисто мистической интуиции и, следовательно, не может быть определен в терминах, которые постижимы разумом. И я думаю, что есть много теистов, которые утверждали бы именно это. Но если допускается, что невозможно определить бога в постижимых терминах, то тем самым признается невозможность для предложения одновременно быть значимым и говорить о Боге. Если мистик признает, что объект его видения есть

нечто такое, что не может быть описано, то он должен также признать, что обречен говорить бессмыслицу, пытаюсь его описать.

Со своей стороны, мистик может протестовать, говоря, что его интуиция открывает ему истины, пусть даже он и не может объяснить другим, что они собой представляют, и что у нас, не обладающих данной способностью созерцания, нет оснований отрицать, что это – познавательная способность. Ибо мы едва ли можем утверждать *a priori*, что нет других способов обнаружения истинных пропозиций, кроме тех, которые мы сами используем. Ответ заключается в том, что мы не ограничиваем число путей, которыми можно прийти к формулировке истинной пропозиции. Мы ни в коем случае не отрицаем, что синтетическая истина может быть открыта чисто интуитивными методами точно так же, как с помощью рационального метода индукции. Но мы говорим, что каждая синтетическая пропозиция, каким бы способом мы ее ни получили, должна подлежать проверке актуальным опытом. Мы не отрицаем *a priori*, что мистик способен открывать истины с помощью своих особых методов. Мы ожидаем услышать, каковы пропозиции, в которых воплощены его открытия, чтобы увидеть, проверяются они или опровергаются нашими эмпирическими наблюдениями. Но мистик, столь далекий от высказывания эмпирически проверяемых пропозиций, вообще не способен высказывать какие-либо постижимые пропозиции. И поэтому мы говорим, что его интуиция не раскрывает ему никаких фактов. Его высказыванию, что он постиг факты, но не способен их выразить, нет никакого применения. Ибо мы знаем, что если бы он реально получил какую-то информацию, то был бы способен ее выразить. Он был бы способен указать тем или иным способом, каким образом можно эмпирически определить подлинность его открытия. Тот факт, что он не может раскрыть, что именно

он 'знает', или даже предложить эмпирический тест для подтверждения его 'знания', показывает, что его мистическая интуиция не является подлинным когнитивным состоянием. Поэтому, описывая свое видение, мистик не дает нам никакой информации о внешнем мире; он просто дает нам непрямую информацию о состоянии своего собственного ума.

Эти соображения избавляют нас от аргумента, основывающегося на религиозном опыте, который многие философы все еще считают обоснованным аргументом в пользу существования Бога. Они говорят, что для человека логически возможно непосредственное знакомство с Богом, подобное непосредственному знакомству с чувственным содержанием; и что нет причины с готовностью верить человеку, когда он говорит, что видит желтое пятно, и отказываться верить ему, когда он говорит, что видит Бога. Ответ на это состоит в том, что если человек, утверждающий, что он видит Бога, утверждает лишь то, что испытывает особого рода чувственное содержание, то в этом случае мы ни коим образом не станем отрицать, что его утверждение может быть истинным. Но обычно человек, говорящий, что видит бога, говорит не просто, что он испытывает религиозную эмоцию, но также то, что существует трансцендентное существо, которое является объектом этой эмоции; точно так же человек, говорящий, что видит желтое пятно, обычно говорит не просто то, что его визуальное чувственное поле содержит желтое чувственное содержание, но также и то, что существует желтый объект, которому это чувственное содержание принадлежит. И нет ничего иррационального в том, чтобы с готовностью верить человеку, когда он утверждает существование желтого объекта, и отказываться ему верить, когда он утверждает существование трансцендентного Бога. Ибо тогда как предложение 'Существует материальная вещь желтого цвета' выражает

подлинную синтетическую пропозицию, которую можно эмпирически проверить, предложение 'Существует трансцендентный Бог' не имеет, как мы видели, никакого буквального значения.

Отсюда мы делаем вывод, что аргумент, основанный на религиозном опыте, совершенно ошибочен. Тот факт, что люди испытывают религиозные переживания, интересен с психологической точки зрения; но из него никак не следует, что существует такая вещь, как религиозное знание, подобно тому, как существование морального знания не следует из того, что мы испытываем моральные переживания. Теист, подобно моралисту, может верить, что его переживания являются когнитивными, но если он не может сформулировать свое 'знание' в эмпирически проверяемых пропозициях, мы можем быть уверены, что он сам себя обманывает. Отсюда следует, что философы, заполняющие свои книги утверждениями, что они интуитивно 'знают' те или иные моральные или религиозные 'истины', просто обеспечивают материалом психоаналитика. Ибо нельзя говорить, что акт интуиции открывает какую-нибудь истину о каком-то состоянии дел, если он не выражается в проверяемых пропозициях. И все такие пропозиции должны быть включены в систему эмпирических пропозиций, образующих науку.

РАЗДЕЛ VII

Я И ОБЩИЙ МИР

Для авторов эпистемологических трактатов привычно предполагать, что наше эмпирическое знание должно иметь достоверное основание и что, следовательно, должны быть объекты, существование которых логически несомненно. И они по большей части убеждены, что их дело не просто описать эти объекты, которые они считают непосредственно 'данными' для нас, но также предоставить логическое доказательство существования объектов, которые 'даны' иначе. Ибо они полагают, что без такого доказательства большей части нашего так называемого эмпирического знания будет недоставать санкции, которую оно логически требует.

Тем, кто следовал аргументации данной книги, будет, однако, ясно, что эти хорошо известные предположения ошибочны. Ибо мы видели, что наши требования к эмпирическому знанию допускают не логическое, но только прагматическое оправдание. Бесполезно и, следовательно, незаконно требовать априорного доказательства существования объектов, которые не 'даны' непосредственно. Ибо если они не являются метафизическими объектами, наличие определенных чувственных переживаний само будет составлять единственное, требуемое и доступное, доказательство их существования; и вопрос, встречаются или нет соответствующие чувственные переживания при соответствующих обстоятельствах, — это вопрос, который должен решаться реальной практикой, а не с помощью какой-то

априорной аргументации. Мы уже применили эти соображения к так называемой проблеме восприятия и сжато применим их также к традиционным ‘проблемам’ нашего знания о нашем собственном существовании и существовании других людей. В случае проблемы восприятия, мы обнаружили, что для того, чтобы избежать метафизики, мы обязаны принять феноменалистскую точку зрения, и мы обнаружим, что та же самая трактовка должна согласовываться с другими проблемами, к которым мы как раз теперь обращаемся.

Кроме того, мы видели, что нет объектов, существование которых несомненно. Ибо, поскольку существование не есть предикат, утверждать, что объект существует, — значит, всегда утверждать синтетическую пропозицию; и было показано, что синтетические пропозиции не являются логически священными. Все они, включая пропозиции, описывающие содержание наших ощущений, суть гипотезы, от которых, несмотря на их большую вероятность, мы можем, в зависимости от обстоятельств, найти целесообразным отказаться. А это означает, что наше эмпирическое знание не может иметь основанием логическую достоверность. Из определения синтетической пропозиции действительно следует, что она не может быть доказана или опровергнута формальной логикой. Человек, отрицающий такую пропозицию, согласно современным стандартам рациональности, может действовать нерационально, но он не обязательно противоречит самому себе. А мы знаем, что достоверными пропозициями являются только те, которые нельзя отрицать без самопротиворечия, поскольку они суть тавтологии.

Не надо думать, что, отрицая за нашим эмпирическим знанием достоверное основание, мы отрицаем, что какие-то объекты реально ‘даны’. Ибо сказать, что объект непо-

средственно 'дан', – значит, сказать просто то, что он представляет собой содержание чувственного переживания, и мы очень далеки от утверждения, что наши чувственные переживания не имеют реального содержания, или даже что их содержание каким-то образом не поддается описанию. В этой связи мы утверждаем только то, что любое описание содержания какого-то чувственного переживания – это эмпирическая гипотеза, обоснованность которой не может быть гарантирована. И это ни в коей мере не эквивалентно утверждению, что такая гипотеза не может быть действительно обоснованной. Мы, конечно, не будем пытаться сами формулировать какие-либо подобные гипотезы, поскольку обсуждение психологических вопросов неуместно в философском исследовании; и мы уже проясняли, что наш эмпиризм логически независим от атомистической психологии вроде той, что принимали Юм и Мах, но совместим с любой теорией, так или иначе касающейся реальных характеристик наших полей чувственного восприятия. Ибо эмпиристская доктрина, которой мы преданы, – это логическая доктрина, касающаяся различия между аналитическими пропозициями, синтетическими пропозициями и метафизическим словоблудием; и как таковая она не имеет отношения к какому-то психологическому вопросу о факте.

Невозможно, однако, оставить в стороне все вопросы, поднимаемыми философами в связи с тем, что 'дано', как, по сути, психологические и поэтому выходящие за сферу данного исследования. В частности, подобным образом невозможно обойтись с вопросами: ментальными или физическими являются чувственные содержания? являются ли они индивидуальными для единственного Я? могут ли они существовать, не переживаясь? Ибо ни один из этих трех вопросов не может быть решен посредством эмпири-

ческой проверки. Они должны – если они вообще разрешимы – быть разрешимы *a priori*. И поскольку все эти вопросы дали начало многословной дискуссии среди философов, мы фактически пытаемся обеспечить для каждого из них окончательное априорное решение.

Для начала следует прояснить, что мы не принимаем реалистский анализ наших ощущений в терминах субъекта, акта и объекта. Ибо ни существование субстанции, о которой предполагается, что она осуществляет так называемый акт чувственного восприятия; ни существование самого акта в качестве сущности, отличной от чувственных содержаний, на которые, как предполагается, он направлен, – в конечном счете проверить нельзя. В действительности мы не отрицаем, что о данном чувственном содержании можно законно говорить как о переживаемом отдельным субъектом; но мы увидим, что отношение переживаемости отдельным субъектом должно анализироваться в терминах отношения чувственных содержаний друг к другу, а не в терминах субстантивированного Эго и его загадочных актов. Соответственно, мы определяем чувственное содержание не как объект, но как часть чувственного опыта. А отсюда следует, что существование чувственного содержания всегда влечет за собой существование чувственного опыта.

В этом месте необходимо отметить, что когда о чувственном опыте или о чувственном содержании говорят, что они существуют, то утверждают высказывание иного типа, отличного от высказывания, когда о материальной вещи говорят, что она существует. Ибо существование материальной вещи определяется в терминах реального и возможного наличия чувственных содержаний, которые создают ее как логическую конструкцию, и нельзя осмысленно говорить о чувственном опыте, полностью составленном из чувственных содержаний или из самого чувствен-

ного содержания, как если бы оно было логической конструкцией из чувственных содержаний. И фактически, когда мы говорим, что данное чувственное содержание, или чувственный опыт, существует, мы говорим только то, что оно наличествует. Соответственно, по-видимому, разумно и предпочтительно всегда говорить о 'наличии' чувственных содержаний и чувственных переживаний, нежели об их 'существовании', и поэтому избежать опасности трактовать чувственные содержания так, как если бы они были материальными вещами.

Ответ на вопрос, ментальными или физическими являются чувственные содержания, заключается в том, что они не являются ни тем, ни другим; или, скорее, что различие между тем, что является ментальным, и тем, что является физическим, не применимо к чувственным содержаниям. Оно применяется только к объектам, которые представляют собой логические конструкции из чувственных содержаний. Одну такую логическую конструкцию отличает от другой тот факт, что она образована из других чувственных содержаний, или по-иному соотносенных чувственных содержаний. Поэтому когда мы отличаем данный ментальный объект от данного физического объекта, ментальный объект от другого ментального объекта или физический объект от другого физического объекта, — мы в каждом случае проводим различие между разными логическими конструкциями, об элементах которых нельзя говорить как о ментальных или физических. На самом деле, чувственное содержание может быть элементом как ментального, так и физического объекта; но необходимо, чтобы какой-то из элементов, или какие-то из отношений, различались в двух логических конструкциях. И, быть может, здесь разумно повторить, что когда мы указываем на объект как на логическую конструкцию из определенных чувственных со-

держаний, мы не говорим, что он действительно сконструирован из этих чувственных содержаний, или что чувственные содержания каким-либо образом суть его части; но просто выражаем в подходящей, пусть и несколько вводящей в заблуждение, манере синтаксический факт, что все предложения, указывающие на объект, переводимы в предложения, указывающие на чувственные содержания.

Тот факт, что различие между сознанием и материей применимо только к логическим конструкциям и что все различия между логическими конструкциями сводимы к различиям между чувственными содержаниями, доказывает, что различие между всем классом ментальных объектов и всем классом физических объектов не является в каком-либо смысле более фундаментальным, чем различие между любыми двумя подклассами физических объектов. На самом деле, отличительной особенностью объектов, принадлежащих к категории 'собственных ментальных состояний некоего человека', является тот факт, что они, в основном, образованы 'интроспективными' чувственными содержаниями и чувственными содержаниями, являющимися элементами его собственного тела; а отличительной особенностью объектов, принадлежащих категории 'ментальных состояний других людей' является тот факт, что они, в основном, образованы чувственными содержаниями, являющимися элементами других живых тел; и, при образовании единственного класса ментальных объектов, единым целым эти два класса объектов делает тот факт, что существует высокая степень качественного сходства между многими чувственными содержаниями, являющимися элементами других живых тел, и многими элементами его собственного тела. Но сейчас мы не стремимся представить точное определение 'ментальности'. Нас интересует только прояснение того, что различие между сознанием и мате-

рией, применяемое так, как оно применяется к логическим конструкциям из чувственных содержаний, не может применяться к самим чувственным содержаниям. Ибо различие между логическими конструкциями, которое возникает в результате существования определенных различий между их элементами, объясняется тем, что оно относится к иному типу, отличающемуся от любого различия, которое можно получить между элементами.

Также должно быть ясно, что не существует философская проблема относительно соотношения сознания и материи, отличающаяся от лингвистических проблем определения некоторых символов, обозначающих логические конструкции, в терминах символов, обозначающих чувственные содержания. Все проблемы, которые мучили философов в прошлом и которые касаются возможности наведения моста над 'пропастью' между сознанием и материей в познании или в действии, надуманы и возникают из бессмысленной метафизической концепции сознания и материи, или сознаний и материальных вещей как 'субстанций'. Освободившись от метафизики, мы видим, что не может быть априорных возражений на существование каузальных или эпистемологических связей между сознаниями и материальными вещами. Ибо, грубо говоря, когда мы говорим, что ментальное состояние человека A во время t — это состояние осведомленности о материальной вещи X , мы говорим только то, что чувственное переживание, являющееся элементом A во время t , содержит чувственное содержание, являющееся элементом X , а также некоторые образы, определяющие ожидание A наличия в подходящих обстоятельствах некоторых последующих элементов X , и что это ожидание верно. И утверждая, что ментальный объект M и физический объект X каузально связаны, мы говорим только то, что при определенных обстоятельствах наличие

некоторого сорта чувственного содержания, являющегося элементом *M*, есть верный признак наличия некоторого сорта чувственного содержания, являющегося элементом *X*, или наоборот. И вопрос, истинны какие-то пропозиции этих видов или же нет, является чисто эмпирическим. Он не может быть решен *a priori*, как его пытались решить метафизики.

Мы обращаемся теперь к рассмотрению вопроса о субъективности чувственных содержаний, т.е. к рассмотрению того, возможно логически или нет для чувственного содержания наличествовать в чувственной истории более одного *Я*. И для того чтобы решить этот вопрос, мы должны перейти к анализу понятия *Я*.

Проблема, стоящая теперь перед нами, аналогична проблеме восприятия, с которой мы уже имели дело. Мы знаем, что *Я*, если *Я* не трактуется как метафизическая сущность, должно рассматриваться как логическая конструкцией из чувственных переживаний. На самом деле, это логическая конструкция из чувственных переживаний, которые составляют актуальную и возможную чувственную историю *Я*. И, соответственно, если мы спрашиваем, какова природа *Я*, мы спрашиваем, какого рода отношение должно иметь место между чувственными переживаниями, чтобы они принадлежали к чувственной истории одного и того же *Я*. И ответ на этот вопрос заключается в том, что для любых двух чувственных переживаний, чтобы принадлежать к чувственной истории одного и того же *Я*, необходимо и достаточно содержать органические чувственные содержания, являющиеся элементами одного и того же тела¹. Но поскольку для любого органического чувственного

¹ Это не единственный критерий. См.: *The Foundations of Empirical Knowledge*. P. 142–144.

содержания логически невозможно быть элементом более чем одного тела, отношение 'принадлежности к чувственной истории одного и того же Я' оказывается симметричным и транзитивным отношением¹. А из факта, что отношение принадлежности к чувственной истории одного и того же Я симметрично и транзитивно, с необходимостью следует, что ряды чувственных переживаний, которые составляют чувственные истории разных Я, не могут иметь никаких общих членов. А это равносильно утверждению, что для чувственного опыта логически невозможно принадлежать чувственной истории более чем одного Я. Но если все чувственные переживания субъективны, тогда субъективны и все чувственные содержания. Ибо для чувственного содержания, по определению, необходимо содержаться в едином чувственном опыте.

Для многих людей объяснение Я, от которого зависит этот вывод, несомненно покажется парадоксальным. Ибо все еще модно рассматривать Я как субстанцию. Но когда приступают к исследованию природы этой субстанции, обнаруживают, что она представляет собой абсолютно ненаблюдаемую сущность. Можно предположить, что она открывается в самосознании, но это не тот случай. Ибо в самосознание включена только способность Я помнить некоторые из своих более ранних состояний. А сказать, что чье-то Я способно помнить некоторые из своих более ранних состояний, – значит, просто сказать, что некоторые из чувственных переживаний, которые составляют А, содержат образы памяти, соответствующие чувственным содержаниям, которые прежде наличествовали в чувственной истории А². Таким образом, мы находим, что возможность

¹ Определение симметричного и транзитивного отношения см. в разделе III, с. 194.

² Ср.: Bertrand Russell, *Analysis of Mind*, Lecture IX.

самосознания никоим образом не затрагивает существование субстантивированного Эго. Но если субстантивированное Эго не обнаруживается в самосознании, то оно не обнаруживается нигде: существование такой сущности абсолютно непроверяемо. Соответственно, мы должны заключить, что допущение о ее существовании не менее метафизично, чем дискредитированное Локком допущение о существовании материального субстрата. Ибо ясно, что утверждать, что в основании ощущений, являющихся единственными эмпирическими проявлениями Я, лежит 'нечто ненаблюдаемое', осмысленно в не большей степени, чем утверждать, что 'нечто ненаблюдаемое' лежит в основании ощущений, являющихся единственными эмпирическими проявлениями материальной вещи. Рассуждения, которые, как отметил Беркли, с необходимостью приводят к феноменалистскому объяснению материальных вещей, с необходимым приводят, чего не заметил Беркли, и к феноменалистскому объяснению Я.

Наше рассуждение по этому вопросу, так же как по многим другим, согласуется с рассуждением Юма. Он тоже отрицал понятие субстантивированного Эго на том основании, что такая сущность ненаблюдаема. Ибо, говорил Юм, как бы глубоко он не погружался в то, что он называл самим собой, он всегда наталкивался на какое-то отдельное восприятие – тепла или холода, света или сумрака, любви или ненависти, боли или удовольствия. Он никогда не мог ни на мгновение остаться без восприятия, и никогда не мог наблюдать ничего, кроме наблюдения. И это привело его к утверждению, что Я – это 'ничто, кроме пучка или набора разных восприятий'¹. Но, провозгласив это, он оказался неспособен обнаружить принцип, на основании которого бесчисленные отдельные восприятия, среди которых не-

¹ *Treatise of Human Nature*. Book I. Part IV. Section vi.

возможно воспринять какую-то 'реальную связь', объединяются, чтобы сформировать одно Я. Он видел, что память должна рассматриваться не как производящая, но, скорее, как обнаруживающая персональную идентичность; или, другими словами, несмотря на то что самосознание должно определяться в терминах памяти, самоидентичности быть не может; ибо число моих восприятий, которые я могу припомнить в любое время, всегда представляют собой лишь малую часть из числа тех, которые фактически встречаются в моей истории; а те, которые я не могу вспомнить, для меня самого не менее конститутивны, чем те, которые я вспомнить в состоянии. Но, отвергнув на этом основании утверждение, что память является принципом объединяющим Я, Юм вынужден признать, что он не знает, какова связь между восприятиями, на основании которых они формируют единое Я¹. И это признание часто принимается сторонниками рационализма как свидетельство того, что последовательный эмпирик не в состоянии дать удовлетворительное объяснение Я.

С нашей стороны мы показали, что это обвинение против эмпиризма безосновательно. Ибо мы решили проблему Юма через определение персональной идентичности в терминах телесной идентичности, а телесная идентичность должна быть определена в терминах сходства и непрерывности чувственных содержаний. И эта процедура оправдывается тем фактом, что хотя в нашем языке и допустимо говорить о человеке как о пережившем полную потерю памяти или полное изменение характера, было бы самопротиворечиво говорить о человеке как о пережившем полное уничтожение своего тела². Ибо то, что выживает по пред-

¹ *Treatise of Human Nature*. Appendix.

² Это неверно, если принимается психологический критерий персональной идентичности.

положению тех, кто уповает на ‘жизнь после смерти’, – это не эмпирическое Я, но метафизическая сущность – душа. А эта метафизическая сущность, относительно которой нельзя сформулировать подлинную гипотезу, не имеет никакой логической связи с Я.

Тем не менее нужно отметить, что, хотя мы и отстаивали убеждение Юма в необходимости дать феноменалистское объяснение природы Я, наше реальное определение Я – это не простое ее подтверждение. Ибо мы не считаем, как, по-видимому, считал он, что Я – это совокупность чувственных переживаний, или что чувственные переживания, составляющие отдельное Я, в каком-то смысле являются его частями. Мы утверждаем только то, что Я сводимо к чувственным переживаниям в том смысле, что сказать что-нибудь о Я всегда означает сказать нечто о чувственных переживаниях; и наше определение персональной идентичности намерено показать, как можно осуществить это сведение.

В таком объединении радикального феноменализма с признанием, что все чувственные переживания и чувственные содержания, образующие их часть, индивидуальны для единственного Я, мы следуем курсом, относительно которого, вероятно, возникнет следующее возражение. Скажут, что тот, кто утверждает, что все эмпирическое знание после анализа превращается в знание взаимосвязей чувственных содержаний, и к тому же, что вся чувственная история человека индивидуальна для него самого, логически обязан быть солипсистом; т.е. утверждать, что других людей, кроме него самого, не существует, или что, во всяком случае, нет достаточного основания предполагать, что кроме него самого существуют какие-то другие люди. Ибо из его посылок следует, как это будет доказано, что чувственные переживания другого человека, возможно, не могут

образовывать часть его собственного опыта и, следовательно, что он не может иметь ни малейшего основания для уверенности в их наличии; и в том случае, если люди суть ничего более, чем логические конструкции из их чувственных переживаний, он не может иметь ни малейшего основания для уверенности в существовании каких-то других людей. Скажут также, что даже если нельзя продемонстрировать самопротиворечивость такой солипсистской доктрины, тем не менее известно, что она ложна¹.

Я предлагаю встретить это возражение не отрицанием того, что о ложности солипсизма известно, но отрицанием того, что он является необходимым следствием нашей эпистемологии. Я действительно готов признать, что если личность других является чем-то таким, что я, возможно, не могу наблюдать, тогда у меня не было бы основания верить в существование кого-либо еще. И принимая это, я допускаю пункт, который, полагаю, не допустили бы большинство тех философов, которые, как и мы, считают, что чувственное содержание не может принадлежать чувственной истории более чем одного Я. Напротив, они утверждали бы, что хотя и нельзя в каком-то смысле наблюдать существование других людей, тем не менее с высокой степенью вероятности можно сделать вывод об их существовании из своих собственных переживаний. Они сказали бы, что мое наблюдение за телом, поведение которого подходит на поведение моего собственного тела, дает мне право считать вероятным, что это тело имеет отношение к некоему, не наблюдаемому мной Я, тем же самым способом, которым мое тело относится к моему собственному наблюдаемому Я. И, говоря это, они попытались бы дать ответ не на психологический вопрос о том, что заставляет меня ве-

¹ Ср.: *L.S. Stebbing. Logical Positivism and Analysis.*

рить в существование других людей, но на логический вопрос о том, что за достаточное основание есть у меня, чтобы верить в существовании других людей. Поэтому их точка зрения не может быть опровергнута, как иногда предполагается, доводом, который показывает, что младенцы приходят к убеждению о существовании других людей интуитивно, а не через процедуру вывода. Ибо хотя моя вера в определенную пропозицию фактически может каузально зависеть от моего осознания очевидности, делающей убеждение рациональным, нет необходимости в том, чтобы она была. Несампротиворечиво сказать, что к убеждениям, для которых существуют рациональные основания, часто приходят с помощью иррациональных средств.

Верный способ опровергнуть точку зрения, что я могу использовать доказательство по аналогии, основанной на факте существования воспринимаемого сходства между поведением других тел и моим собственным телом, для оправдания убеждения в существовании других людей, чьи переживания я, по всей вероятности, не мог бы наблюдать, заключается в указании на то, что ни один аргумент не может снабдить вероятностью полностью неverified гипотезу. Я могу вполне законно использовать доказательство по аналогии для установления возможного существования объекта, который фактически никогда не появлялся в моем опыте, при условии, что объект вполне мог бы появиться в моем опыте. Если это условие не выполняется, тогда данный объект является метафизическим, а утверждение, что он существует и имеет определенные свойства, – это метафизическое утверждение. И поскольку метафизическое утверждение бессмысленно, никакое доказательство не может снабдить его вероятностью. Но с обсуждаемой нами точки зрения я должен рассматривать других людей как метафизические объекты; ибо предполагается,

что их переживания совершенно недоступны моему наблюдению.

Полученный из этого вывод состоит не в том, что существование других людей является для меня метафизической и поэтому вымышленной гипотезой; но в том, что предположение о полной недоступности переживаний других людей моему наблюдению, является ложным; точно так же, как вывод, полученный из того факта, что локковское понятие материального субстрата метафизично, означает не то, что все утверждения, которые мы делаем о материальных вещах, бессмысленны, но то, что ложен локковский анализ понятия материальной вещи. И точно так же, как я должен определять материальные вещи и свое собственное *Я* в терминах их эмпирических проявлений, я должен определить других людей в терминах их эмпирических проявлений, т.е. в терминах поведения их тел и, в конечном счете, в терминах чувственных содержаний. Предположение, что 'за' этими чувственными содержаниями имеются сущности, которые даже в принципе недоступны моему наблюдению, могут иметь для меня не большее значение, чем метафизическое, по общему признанию, предположение, что такие сущности 'лежат в основании' чувственных содержаний, составляя для меня, или для моего собственного *Я* материальные вещи. Таким образом, я нахожу, что для уверенности в существовании других людей у меня есть столь же достаточное основание, сколь и для уверенности в существовании материальных вещей. Ибо и в том и в другом случаях моя гипотеза верифицируется наличием в моей чувственной истории соответствующих серий чувственных содержаний¹.

¹ Ср.: Rudolf Carnap 'Scheinprobleme in der Philosophie: das Fremdpsychische und der Realismusstreit' и 'Psychologie in physikalischer Sprache', *Erkenntnis*. Vol. III. 1932.

Не нужно думать, что такое сведение переживаний других людей к чьим-то собственным переживаниям так или иначе включает отрицание их реальности. Каждый из нас должен определять переживания других в терминах того, что он может, по крайней мере в принципе, наблюдать; но это не означает, что каждый из нас должен считать всех других роботами. Наоборот, различие между разумным человеком и неразумной машиной само сводится к различию между разными типами воспринимаемого поведения. Единственное основание, которое я могу иметь для утверждения, что объект, кажущийся разумным существом, на самом деле является не разумным существом, но лишь куклой или машиной, – состоит в неспособности выполнить одну из эмпирических проверок, благодаря которой определяется наличие или отсутствие разума. Если я знаю, что объект в любом случае ведет себя так, как должно, по определению, вести себя разумное существо, тогда я знаю, что он действительно разумен. А это – аналитическая позиция. Ибо когда я утверждаю, что объект разумен, я утверждаю не более того, что, в ответ на любую возможную проверку, он выказал бы эмпирические проявления сознания. Я не устанавливаю метафизический постулат, касающийся наличия событий, которые я бы не мог, даже в принципе наблюдать.

Тот факт, что чувственные переживания человека индивидуальны для него самого, так как каждое из них содержит органичное чувственное содержание, принадлежащее его телу и никакому другому, по-видимому, вполне совместим с наличием у него достаточного основания верить в существование другого человека. Ибо если он должен избежать метафизику, он обязан определить существование другого человека в терминах реального и гипотетического наличия определенных чувственных содержаний,

и тогда тот факт, что требуемые чувственные содержания действительно имеют место в его чувственной истории, дает ему достаточное основание для уверенности в том, что кроме него существуют другие разумные существа. И, таким образом, мы видим, что философская проблема 'нашего знания других людей' не является неразрешимой проблемой (на самом деле она надумана) выяснения с помощью доказательства существования сущностей, которые вообще ненаблюдаемы, но просто представляет собой проблему указания способа, которым эмпирически верифицируем определенный тип гипотезы¹.

Наконец, нужно прояснить, что наш феноменализм совместим не просто с фактом, что каждый из нас имеет достаточное основание верить в существование множества разумных существ того же самого рода, что и мы сами, но также с фактом, что каждый из нас имеет достаточное основание верить, что эти существа общаются друг с другом и с нами и населяют общий мир. Ибо, на первый взгляд, может показаться, будто точка зрения, что все синтетические пропозиции в конечном счете указывают на чувственные содержания, объединенные с точкой зрения, что ни одно чувственное содержание не может принадлежать чувственной истории более чем одного человека, влечет мысль, что никто не может иметь достаточное основание для уверенности в том, что синтетическая пропозиция всегда имеет то же самое буквальное значение для любого другого человека, какое она имеет для него самого. То есть можно было бы подумать, что если переживания каждого человека индивидуальны для него самого, то никто не мог бы иметь достаточного основания для уверенности, что переживания любого другого человека качественно те же

¹ Этот вопрос упоминается во *Введении*. С. 34.

самые, что и его собственные, и, следовательно, никто не мог бы иметь достаточного основания верить, что пропозиции, которые он понимает и которые отсылают, как это и происходит, к содержаниям его собственных чувственных переживаний, всегда понимаются тем же самым образом любым другим человеком¹. Но это рассуждение было бы ошибочным. Из того факта, что любые переживания человека индивидуальны для него самого, не следует, что ни у кого никогда нет достаточного основания верить, что переживания другого человека качественно те же самые, что и его собственные. Ибо мы определяем качественную идентичность и различие чувственных переживаний двух людей в терминах сходства и несходства их реакций на эмпирические проверки. Чтобы определить, например, имеют ли два человека одно и то же цветовое ощущение, мы наблюдаем, классифицируют ли они все цветовые гаммы, с которыми сталкиваются, одним и тем же способом; и когда мы говорим, что человек является дальтоником, мы утверждаем только то, что он классифицирует определенные цветовые гаммы способом, отличным от того, которым их классифицировало бы большинство людей. Можно возразить: тот факт, что два человека классифицируют цветовые гаммы одним тем же способом, доказывает только то, что их цветовые миры имеют одну и ту же структуру, а не то, что они имеют одно и то же содержание; т.е. другой человек может согласиться с каждой пропозицией, которую относительно цветов выражаю я на основании совершенно иных цветовых ощущений, хотя, поскольку различие систематично, никто из нас не в состоянии его обнаружить. Но ответ на это заключается в том, что каждый из нас

¹ Этот аргумент используется профессором Л.С. Стеббинг в ее статье 'Communication and Verification'. *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*. 1934.

должен определить содержание чувственных переживаний другого человека в терминах того, что может наблюдать он сам. Если он считает переживания других, по сути, ненаблюдаемыми сущностями, природа которых так или иначе должна выводиться из воспринимаемого поведения субъекта, тогда, как мы видели, даже пропозиция о существовании других мыслящих существ становится для него метафизической гипотезой. Соответственно, ошибочно проводить различие между структурой и содержанием ощущений людей вроде того, что структура одного доступна наблюдению других, а содержание – нет. Ибо если содержания ощущений других людей действительно недоступны моему наблюдению, тогда я никогда ничего не мог бы о них сказать. Но, в действительности, я делаю о них осмысленные высказывания; и это потому, что я определяю их и отношения между ними в терминах того, что я сам могу наблюдать.

Точно так же каждый из нас имеет достаточное основание предполагать, что другие люди понимают его, и что он понимает их, так как он наблюдает, что его высказывания воздействуют так, как он считает подобающим, на их действия, и что они также рассматривают как подобающие воздействия, которые их высказывания оказывают на его действия; взаимопонимание определяется в терминах такой согласованности поведения. И поскольку утверждать, что два человека населяют общий мир, – значит, утверждать, что они способны, по крайней мере в принципе, понимать друг друга, отсюда следует, что каждый из нас, несмотря на то что его чувственные переживания индивидуальны для него самого, имеет достаточное основание верить, что он и другие мыслящие существа населяют общий мир. Ибо каждый из нас со стороны себя и других наблюдает поведение, создающее требуемое понимание. И в нашей эпистемологии нет ничего такого, что включает отрицание данного факта.

РАЗДЕЛ VIII

РАЗРЕШЕНИЕ ЗНАМЕНИТЫХ ФИЛОСОФСКИХ СПОРОВ

Одна из основных целей данного исследования – показать, что в природе философии нет ничего такого, что оправдывало бы существование конфликтующих философских направлений, или ‘школ’. Ибо различие мнений, касающихся вероятности пропозиции, оправдано только тогда, когда для ее определения недостаточно доступного свидетельства. Но в отношении пропозиций философии это никогда не может иметь место. Ибо, как мы видели, функция философа – не изобретать умозрительные теории, которые требуют обоснования в опыте, но извлекать следствия из нашего словоупотребления. То есть вопросы, с которыми связана философия, – это чисто логические вопросы; и хотя люди действительно спорят о логических вопросах, такие споры всегда не оправданы. Ибо они включают или отрицание необходимо истинной пропозиции, или утверждение необходимо ложной пропозиции. Следовательно, во всех таких случаях мы можем быть уверены, что одна из сторон просчиталась в споре, и обнаружить это позволит нам более подробное рассмотрение аргументации. Так что если спор не разрешается мгновенно, то это происходит потому, что логическая ошибка, в которой повинна одна из сторон, слишком утонченна, чтобы ее можно было легко обнаружить, а не потому, что рассматриваемый вопрос неразрешим доступным свидетельством.

Соответственно, мы, интересующиеся состоянием философии, более не можем молчаливо соглашаться с суще-

ствованием деления философов на направления. Ибо мы знаем, что если вопросы, о которых спорят направления, являются по характеру логическими, то на них можно дать окончательный ответ. А если они не логические, то они должны быть или отвергнуты как метафизические, или стать предметом эмпирического исследования. Поэтому я предлагаю поочередно рассмотреть три великих вопроса, по поводу которых философы расходились в прошлом, чтобы отсортировать проблемы, из которых состоят эти спорные вопросы, и каждую проблему снабдить решением, соответствующим ее природе. Будет обнаружено, что некоторые из этих проблем уже обсуждались в ходе данной работы, и в этих случаях мы довольствуемся кратким резюме нашего решения, не повторяя аргументацию, на которой оно основано.

Вопросы, которые мы сейчас должны рассмотреть, относятся к спору между рационалистами и эмпириками, между реалистами и идеалистами, между монистами и плюралистами. В каждом случае мы обнаружим, что тезис, утверждаемый одной школой и оспариваемый другой, является отчасти логическим, отчасти метафизическим и отчасти эмпирическим, и что нет строгой логической связи между его составными частями; поэтому вполне законно принять одни его моменты и отвергнуть другие. Действительно, мы не утверждаем, что всякий, чтобы считаться членом отдельной школы, должен придерживаться всех доктрин, которые мы считаем характерными для школы; но, скорее, достаточно, если он придерживается какой-то одной из них. Мы принимаем это для того, чтобы защитить себя от возможного обвинения в исторической неточности. Необходимо понять с самого начала, что мы не занимаемся защитой одной группы философов за счет какой-то другой, но просто решаем определенные вопросы, играющие роль в истории философии, невзирая на все значение

их сложности и важности. Мы начнем с вопросов, относящихся к конфликту рационалиста и эмпирика.

РАЦИОНАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ

Метафизическая доктрина, которая поддерживается рационалистами и отрицается эмпириками, состоит в том, что существует сверхчувственный мир, являющийся объектом сугубо интеллектуального созерцания, и только он один является реальным. Мы уже имели дело с этой доктриной явно в процессе нашей атаки на метафизику и видели, что она даже не ложна, но бессмысленна. Ибо ни одно эмпирическое наблюдение не может иметь ни малейшей тенденции установить какой-либо вывод относительно свойств, или даже существования, сверхчувственного мира. И, следовательно, мы вправе отрицать возможность такого мира и отвергнуть как бессмысленное даваемое ему описание.

С логическим аспектом конфликта рационалиста и эмпирика мы также сполна имели дело и напомним, что высказались в пользу эмпириков. Ибо мы показали, что пропозиция имеет фактуальное содержание, только если она эмпирически верифицируема; и, следовательно, что рационалисты ошибаются, предполагая, что могут существовать априорные пропозиции, указывающие на реальную действительность. В то же время мы не соглашались с теми эмпириками, которые утверждают, что различие, обычно проводимое между априорными и эмпирическими пропозициями, незаконно, и что все значимые пропозиции суть эмпирические гипотезы, истинность которых может быть в высшей степени вероятной, но никогда достоверной. Мы признали, что, помимо всего опыта, существуют пропозиции, обоснованные с необходимостью, и между ними и эмпирическими гипотезами существует различие. Но мы не

объясняли их необходимость, как мог бы объяснить рационалист, говоря, что они суть спекулятивные 'истины разума'. Мы объясняли их необходимость, говоря, что они являются тавтологиями. И мы показали, что тот факт, что мы иногда совершаем ошибку в наших априорных рассуждениях, и даже тот факт, что, когда мы не совершаем никакой ошибки, мы можем прийти к интересному и неожиданному выводу, вполне совместим с тем фактом, что такие рассуждения являются чисто аналитическими. Таким образом, мы обнаружили, что наш отказ от логического тезиса рационализма и от всех форм метафизики не обязывают нас отрицать возможность существования необходимых истин.

Явный отказ от метафизики, в отличие от простого воздержания от метафизических высказываний, является характерной чертой того типа эмпиризма, который известен как позитивизм. Но мы оказались не в состоянии принять критерий, который позитивисты используют для того, чтобы отличать метафизическое высказывание от подлинной синтетической пропозиции. Ибо от синтетической пропозиции они требуют, чтобы ее, по крайней мере в принципе, можно было окончательно верифицировать. А поскольку, согласно доводам, которые мы уже приводили, ни одна пропозиция не способна, даже в принципе, к окончательной верификации, но в лучшем случае лишь к весьма высокой вероятности, то позитивистский критерий, столь далекий от проведения различия между буквальным смыслом и бессмыслицей, для чего он и был предназначен, делает каждое высказывание бессмысленным. Поэтому, как мы видели, в качестве критерия буквального значения необходимо принять ослабленную форму позитивистского принципа верификации и позволить пропозиции быть подлинно фактуальной, если какие-то эмпирические наблюдения уместны для ее истинности или ложности. Так что высказывание считается нами метафизическим, только если оно

не является тавтологией и, кроме того, не может в какой-либо степени подтверждаться возможным наблюдением. На самом деле, на практике очень мало из того, что признается значимым согласно этому критерию, не признавалось бы также и позитивистами. Но это происходит только потому, что они не применяют последовательно свой собственный критерий.

Следует добавить, что мы также расходимся во взглядах с позитивистской доктриной относительно значения отдельных символов. Ибо для позитивиста свойственно утверждать, что все символы, отличные от логических констант, должны или сами обозначать чувственные содержания, или же явно определяться в терминах символов, обозначающих чувственные содержания. Ясно, что такие физические символы, как 'атом', 'молекула' или 'электрон', не могут удовлетворять этому условию, и некоторые позитивисты, включая Маха, на этом основании склонны считать их употребление незаконным¹. Они бы не были столь безжалостны, если бы осознали, что должны также, чтобы быть последовательными в применении своего критерия, осуждать употребление символов, обозначающих материальные вещи. Ибо, как мы видели, даже привычные символы, вроде 'стол', 'стул' или 'пальто', нельзя определить явно в терминах символов, обозначающих чувственные содержания, но можно определить только в употреблении. И, соответственно, мы должны допустить, что употребление символа закономерно, если, по крайней мере в принципе, возможно задать правило перевода предложений, в которых он встречается, в предложения, которые указывают на чувственные содержания; или, иными словами, если воз-

¹ Обсуждение этого вопроса см. в: Hans Hahn, 'Logik, Mathematik und Naturekennen', *Einheitswissenschaft*, Heft II, для обсуждения этого вопроса.

можно показать, каким образом можно эмпирически подтвердить пропозиции, которые помогают его выразить. А это условие удовлетворяется как теми физическими символами, которые осуждаются позитивистами, так и символами, которые обозначают привычные материальные вещи.

Наконец, необходимо снова подчеркнуть, что наш логический тезис не обязывает нас к принятию какой-либо из доктрин о фактах, декларируемых представителями эмпиризма. Действительно, мы уже выразили наше несогласие с психологическим атомизмом Маха и Юма; и мы можем добавить, что хотя мы, в основном, согласны с эпистемологическими взглядами Юма относительно обоснованности общих пропозиций, выражающих закон, мы не принимаем его объяснение способа, которым действительно формулируются такие пропозиции. Мы не утверждаем, как, по видимому, утверждал он, что каждая общая гипотеза фактически является обобщением множества наблюдаемых примеров. Мы согласны с рационалистами, что процесс, посредством которого создаются научные теории, часто является дедуктивным, а не индуктивным. Ученый не формулирует свои законы только как результат рассмотрения их примеров в отдельных случаях. Иногда он рассматривает возможность закона до того, как получит свидетельство, которое его подтверждает. Ему 'приходит на ум', что определенная гипотеза, или множество гипотез, могут быть истинными. Он использует дедуктивное рассуждение для того, чтобы обнаружить, что он должен испытать в заданной ситуации, если гипотеза истинна; и если он производит требуемые наблюдения, или имеет основание верить, что он мог бы их произвести, он принимает гипотезу. Он не ждет пассивно инструкций от природы, как предполагал Юм; скорее, как заметил Кант, он принуждает природу дать ответ на вопросы, которые он перед ней ставит. Так что в некотором смысле рационалисты правы, утверждая,

что в познании разум активен. Фактически неверно, что обоснованность пропозиции всегда логически зависит от чьей-либо ментальной установки по отношению к ней; неверно и то, что каждый физический факт логически или каузально зависит от ментального факта; неверно также, что наблюдение за физическим объектом необходимо влечет в нем какое-либо изменение, хотя в некоторых случаях такое фактически может происходить. Но верно, что теоретическая деятельность в ее субъективном аспекте — это творческая деятельность, и что психологические теории эмпириков, касающиеся 'истоков нашего знания', ослабляются их неспособностью это учесть.

Но хотя необходимо признать, что научные законы часто открываются в процессе созерцания, это не означает, что они могут быть обоснованы созерцанием. Как мы уже много раз говорили, существенно отличать психологический вопрос «Как возникает наше знание?» от логического вопроса «Как оно проверяется как знание?». Какими бы правильными ни были ответы на эти два вопроса, ясно, что они логически независимы друг от друга. И, соответственно, мы можем последовательно признавать, что психологические теории рационалистов, касающиеся роли, которую играет созерцание в приобретении нашего знания, вполне вероятно являются истинными, хотя одновременно мы отрицаем как самопротиворечивый их логический тезис о существовании синтетических пропозиций, обоснованность которых мы гарантируем *a priori*.

РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

Тогда как главные моменты спора между рационалистами и эмпириками, который мы наконец уладили, постоянно упоминались на протяжении этой книги, сравнительно мало внимания уделялось спору реалистов и идеали-

стов, который, по крайней мере для историка современной философии, почти одинаково важен. Пока в связи с этим спором мы сделали только то, что исключали его метафизический аспект и утверждали, что затрагивающие его логические вопросы – это вопросы, касающиеся анализа экзистенциальных пропозиций. Мы видели, что спор между идеалистами и реалистами становится метафизическим, когда предполагается, что вопрос о реальности и идеальности объекта является эмпирическим вопросом, который нельзя решить каким-либо возможным наблюдением. Мы показали, что в обычном смысле термина ‘реальный’, в котором ‘быть реальным’ противопоставляется ‘быть иллюзорным’, существуют определенные эмпирические тесты, устанавливающие, является объект реальным или же нет; однако совершенно надуманный вопрос обсуждают те, кто, соглашаясь с реальностью объекта в этом смысле, продолжают спорить: обладает ли он не обнаруживаемым свойством, называемым ими свойством быть реальным, или же он обладает в равной степени не обнаруживаемым свойством быть идеальным? К этому нет нужды добавлять сейчас что-то еще; мы можем сразу же приступить к рассмотрению конфликта реалиста и идеалиста в его логическом аспекте.

Все логические доктрины, которые утверждаются идеалистами и оспариваются реалистами, касаются вопроса: «Что влекут предложения формы ‘ x реален»?» Так, идеалисты берклианского толка утверждают, что предложение ‘ x реален’, или ‘ x существует’, где x обозначает вещь, а не человека, эквивалентно ‘ x воспринимается’; поэтому самопротиворечиво утверждать, что нечто существует невоспринимаемым; и, более того, они считают, что ‘ x воспринимается’ влечет ‘ x ментален’, и поэтому делают вывод, что все, что существует, является ментальным. Обе эти пропозиции отрицаются реалистами, которые, в свою оче-

редь, утверждают, что понятие реальности неразложимо; поэтому нет такого предложения, которое отсылает к восприятиям и которое эквивалентно предложению 'х реален'. В действительности мы обнаружим, что реалисты правы в том, что они отрицают, но неправы в том, что они утверждают.

Основания, по которым Беркли считал, что материальная вещь не может существовать будучи невоспринимаемой, вкратце таковы. Во-первых, он утверждал, что вещь — это не более чем сумма ее чувственно воспринимаемых качеств; и, во-вторых, самопротиворечиво утверждать, что чувственно воспринимаемое качество существует вне чувственного восприятия. Из этих посылок следует, что о вещи без самопротиворечия нельзя сказать, что она существует вне восприятия. Но поскольку Беркли признавал, что основанное на здравом смысле предположение, что вещи существуют и тогда, когда ни одно человеческое существо их не воспринимает, не является самопротиворечивым; и фактически он сам верил в его истинность; он признавал, что вещь может существовать, будучи не воспринимаемой каким-либо человеческим существом, поскольку она все еще может восприниматься Богом. И, по-видимому, он рассматривал тот факт, что он должен полагаться на восприятия Бога, чтобы привести свою доктрину в согласие с тем фактом, что вещи весьма вероятно действительно существуют в то время, когда человеческое существо их не воспринимает, как доказательство существования божественной личности; хотя на самом деле это доказывает только то, что в рассуждения Беркли вкралась ошибка. Ибо поскольку пропозиции, утверждающие существование материальных вещей, имеют неоспоримое фактуальное значение, нельзя корректно анализировать их в терминах таких метафизических сущностей, как восприятия трансцендентного Бога.

Сейчас мы должны рассмотреть точно, где в рассуждении Беркли содержится ошибка. Для рационалистов привычно отрицать его пропозицию, что чувственно воспринимаемое качество, вероятно, не может существовать вне восприятия. Следуя ему, и я считаю правильным следовать, в использовании терминов 'чувственно воспринимаемое качество' и 'идея ощущения', так как мы использовали термин 'чувственное содержание' для указания на сущность, которая дана чувственно воспринимаемо. Они утверждают, что анализ ощущения у Беркли ошибочен, поскольку неспособен провести различие между чувственно воспринимаемым объектом и актом сознания, который на него направлен; и предположение, что объект может существовать независимо от акта, не содержит противоречия¹. Но я не считаю, что эта критика справедлива. Ибо эти акты восприятия, за игнорирование которых реалисты упрекают Беркли, кажутся мне совершенно недоступными для какого-либо наблюдения. Я полагаю, что те, кто верит в них, введены в заблуждение тем грамматическим фактом, что предложения, используемые ими для описания своих ощущений, содержат переходный глагол; точно так же как те, кто верит, что *Я* дано в ощущении, введены в заблуждение тем фактом, что предложения, которые люди используют для описания своих ощущений, содержат грамматическое подлежащее; хотя на самом деле те, кто утверждает, что обнаруживает наличие таких актов восприятия в своих визуальных и тактильных переживаниях, обнаруживают, я полагаю, только то, что их визуальные и тактильные области чувственного восприятия обладают чувственно воспринимаемым свойством глубины². И поэтому, хотя Берк-

¹ См.: G.E. Moore. Philosophical Studies. 'The Refutation of Idealism'.

² Это положение доказывается также Рудольфом Карнапом (Rudolf Carnap) в *Der logische Aufbau der Welt*. Section 65.

ли совершил психологическую ошибку, предполагая, что последовательность 'идей', составляющая чувственную историю человека, чувственно воспринимаемо отвлеченна, я верю, что он был прав, рассматривая эти 'идеи', скорее, как содержания, а не как объекты ощущений; и поэтому он оправдан в утверждении, что 'чувственно воспринимаемое качество' не может существовать будучи невоспринимаемым. Соответственно, мы можем признать, что его изречение '*Esse est percipi*' истинно относительно чувственных содержаний, ибо, как мы видели, говорить о существовании чувственных содержаний; есть просто обманчивый способ говорить об их наличии; а о чувственном содержании нельзя без самопротиворечия сказать, что оно имеет место кроме как часть чувственного опыта.

Но, хотя фактически чувственное содержание не может, по определению, иметь место, не будучи переживаемым, а материальные вещи конституируются чувственными содержаниями, ошибочно делать вывод, как это сделал Беркли, что материальная вещь не может существовать, не будучи воспринимаемой. Ошибка является следствием его неправильного представления о взаимоотношении между материальными вещами и конституирующими их чувственными содержаниями. Если материальная вещь действительно есть сумма ее 'чувственно воспринимаемых качеств' (т.е. совокупность чувственных содержаний или даже целостность, составленная из чувственных содержаний), тогда из определений материальной вещи и чувственного содержания следовало бы, что вещь не может существовать, не будучи воспринимаемой. Но фактически мы видели, что чувственные содержания никоим образом не являются частями конституируемых ими материальных вещей; смысл, в котором материальная вещь сводима к чувственным содержаниям, состоит только в том, что она является логической конструкцией, а они суть ее элементы;

а это, как мы прояснили прежде, является лингвистической пропозицией, устанавливающей, что сказать нечто о вещи всегда эквивалентно тому, чтобы сказать нечто о чувственных содержаниях. Более того, элементы любой заданной материальной вещи являются не просто действительными, но также и возможными чувственными содержаниями — т.е. предложения, указывающие на чувственные содержания и являющиеся переводами предложений, указывающих на материальные вещи, не должны с необходимостью выражать категорические пропозиции; пропозиции могут быть гипотетическими. И это объясняет, каким образом материальная вещь может существовать на протяжении периода, когда ни один из ее элементов актуально не переживается; достаточно, чтобы их можно было переживать — т.е. должен быть гипотетический факт в том смысле, что, если бы определенные условия были выполнены, то были бы переживаемы определенные чувственные содержания, принадлежащие рассматриваемой вещи. Действительно, в утверждении существования материальной вещи, которая никогда актуально не переживается, нет противоречия. Ибо в утверждении, что вещь существует, утверждается только то, что определенные чувственные содержания имели бы место, если выполнено отдельное множество условий, относящихся к способностям и позиции наблюдателя; и такая гипотетическая пропозиция вполне может быть истинной, даже если никогда не выполняются соответствующие условия. И, как будет показано позднее, мы можем в некоторых случаях не просто признать существование невоспринимаемой материальной вещи в качестве логической возможности, но можем действительно обладать хорошими индуктивными основаниями для веры в нее.

Такой анализ пропозиций, который утверждает существование материальных вещей и согласуется с концепцией материальной вещи как 'непрерывной возможности ощу-

щения' у Милля, позволяет нам не просто обойтись без восприятий Бога, но также допустить, что о людях можно говорить, что они существуют в том же самом смысле, как и материальные вещи. Я полагаю, серьезный недостаток теории Беркли состоит в том, что она этого не допускает. Ибо будучи неспособным дать феноменалистское объяснение *Я*, которое, как заметил Юм, требовал его эмпиризм, он обнаружил свою неспособность ни утверждать, что существование людей, подобно существованию материальных вещей, заключается в их воспринимаемости, ни предложить какой-то иной анализ их существования. Мы, напротив, утверждаем, что человек должен определять свое собственное существование и существование других людей в терминах гипотетического наличия чувственных содержаний в не меньшей степени, чем существование материальных вещей. И, я полагаю, мы преуспели и в доказательстве необходимости такого радикального феноменализма, и в ответе на возражения, которые, на первый взгляд, выглядят разоблачающими.

Пропозиция, что все воспринимаемое с необходимостью является ментальным, образующая второй этап в доказательстве идеалиста берклианского толка, покоится на допущении, что непосредственные чувственные данные с необходимостью ментальны; наряду с допущением, что вещь – это буквально сумма ее 'чувственно воспринимаемых качеств'. Оба этих допущения мы отвергли. Мы видели, что вещь должна определяться не как совокупность чувственных содержаний, но как логическая конструкция из чувственных содержаний. И мы видели, что термины 'ментальный' и 'физический' применяются только к логическим конструкциям, а не к самим непосредственным чувственным данным. О самих чувственных содержаниях нельзя значимо сказать, ментальны они или нет. И хотя определенно осмысленно утверждать, что все вещи, кото-

рые мы обычно считаем неразумными, на самом деле разумны, мы обнаружим, что в эту пропозицию мы имеем достаточное основание не верить.

Я считаю идеалистическую точку зрения, что непосредственно данное в чувственном опыте должно с необходимостью быть ментальным, исторически производной от ошибки Декарта. Ибо он, будучи уверен в том, что может вывести свое собственное существование из существования ментальной сущности, т.е. мысли, без допущения о существовании какой-то физической сущности, сделал вывод, что его разум есть субстанция, которая полностью независима от чего-то физического; поэтому она может переживать только то, что принадлежит ей самой. Мы уже видели, что посылка этого доказательства ложная; и в любом случае данный вывод из нее не следует. Ибо, во-первых, утверждение, что разум – это субстанция, будучи метафизическим утверждением не может следовать из чего бы то ни было. Во-вторых, если термин ‘мысль’ используется, как, по-видимому, его использовал Декарт, для указания на одиночное интроспективное чувственное содержание, то о мышлении собственно нельзя, как в обычном словоупотреблении, сказать, что оно ментально. И, наконец, даже если верно, что существование разумного существа можно обоснованно вывести из изолированного ментального данного, отсюда все равно не следует, что такое существо в действительности не может находиться в прямых каузальных и эпистемологических отношениях к материальным вещам. И действительно, мы уже показали, что пропозиция о полной независимости разума и материи – это пропозиция, в которую у нас есть достаточные эмпирические основания не верить и для доказательства которой, возможно, не мог бы послужить никакой априорный аргумент.

Хотя ответственность за точку зрения, что непосредственно можно переживать только то, что ментально, в ко-

нечном счете, возлагается на Декарта, последующие философы поддержали ее своими собственными аргументами. Один из них – это так называемый аргумент от иллюзии. Этот аргумент исходит из того факта, что чувственно воспринимаемые проявления материальной вещи изменяются с изменением точки зрения наблюдателя, с изменением его физических и психологических условий, или с изменением природы сопутствующих обстоятельств вроде наличия или отсутствия света. Доказывается, что каждое из этих проявлений столь же ‘хорошо’, как и любое другое; но поскольку они во многих случаях взаимно несовместимы, то все они не могут реально характеризовать материальную вещь; и поэтому делается вывод, что ни одно из них не находится ‘в вещи’, но что все они находятся ‘в разуме’. Но этот вывод явно необоснован. Этот аргумент от иллюзии доказывает только то, что отношение чувственного содержания к материальной вещи, которой оно принадлежит, не является отношением части к целому. В нем не содержится ни малейшей тенденции показать, что какое-либо чувственное содержание находится ‘в разуме’. И тот факт, что чувственное содержание по своему качеству зависит от психологического состояния наблюдателя, никоим образом не стремится доказать, что чувственное содержание само является ментальной сущностью.

Другой аргумент Беркли внешне более правдоподобен. Он указывает, что ощущения всех разновидностей в некоторой степени приятны или болезненны, и доказывает, что, поскольку ощущение феноменально не отличимо от удовольствия или боли, то они должны быть отождествлены. Но удовольствие и боль, полагает он, несомненно, ментальны, а потому, заключает он, и объекты ощущения ментальны¹. Ошибка в этом аргументе заключается в отожде-

¹ См.: *The First Dialogue between Hylas and Philonous.*

ствлении удовольствия и боли с отдельными чувственными содержаниями. Верно, что слово 'боль' иногда используется для обозначения органического чувственного содержания, как в предложении: 'Я чувствую боль в своем плече'; но при таком словоупотреблении нельзя собственно сказать, что боль ментальна; заслуживает внимания и то, что нет соответствующего употребления слова 'удовольствие'. А в словоупотреблении, при котором можно было бы собственно сказать, что боль и удовольствие ментальны, как в предложении 'Домициан испытывал удовольствие мучая мух', термины обозначают не чувственные содержания, но логические конструкции. Ибо указание на боль и удовольствие в этом употреблении – это способ указания на поведение людей и поэтому, в конечном счете, на чувственные содержания, которые сами по себе как всегда не являются ни ментальными, ни физическими.

Для некоторых идеалистов не берклианского толка характерно считать, что 'x реален', где x обозначает вещь, а не человека; эквивалентно 'x мыслится'; поэтому самопротиворечиво утверждать, что нечто существует, будучи невысказанным, или что нечто мыслимое – нереально. В поддержку первого из этих следствий аргументируют, что если я вообще выношу какое-то суждение о вещи, я должен с необходимостью ее помыслить. Но хотя и верно, что предложение 'Я выношу суждение, что x существует' влечет за собой 'x мыслится', отсюда не следует, что самопротиворечиво утверждать, что существует нечто невысказанное. Ибо предложение 'Я выношу суждение, что x существует' явно неэквивалентно предложению 'x существует', не влечет его и не следует из него. Я вполне могу судить о существовании вещи, которая на самом деле не существует, и вещь вполне может существовать без моего суждения о ее существовании, а в действительности и без того, чтобы вообще кто-либо судил о ее существовании или ее мыслил.

Верно, что факт моего утверждения о существовании вещи показывает, что я думаю, или думал, о ней, но это не означает, что часть утверждаемого мной, когда я говорю, что вещь существует, заключается в том, что я ее мыслю. Здесь существенно проводить различие между тем, о чем фактически свидетельствует наличие предложения, и тем, что предложение формально влечет. Проведя это различие, мы можем видеть, что в утверждении, что вещи существуют, не будучи мыслимыми, нет формального противоречия.

Точка зрения, что все мыслимое должно с необходимостью быть реальным, не ограничивается идеалистами. Она зависит, как показал Мур¹, от ошибочного предположения, что предложение вроде 'Единороги мыслимы' имеет ту же самую логическую форму, что и предложение 'Львов убивают'. 'Львов убивают' фактически влечет 'Львы реальны'; и поэтому предполагается, что 'Единороги мыслимы' должно аналогично влечь 'Единороги реальны'. Но на самом деле 'быть мыслимым' – это не атрибут вроде 'быть убитым'; и, соответственно, в утверждении, что такие вещи, как единороги или кентавры, несмотря на их мыслимость, реально не существуют, нет противоречия. Метафизичность реалистской точки зрения, что такие воображаемые объекты 'имеют реальное бытие', даже если они не существуют, уже была продемонстрирована и не нуждается в дальнейшем обсуждении.

Можно добавить, что даже если и верно, что 'x реален' эквивалентно 'x мыслится' – а это, как мы показали, не имеет места, – вера идеалистов в то, что все существующее является ментальным, тем самым не оправдывается. Ибо 'x ментален' следует из 'x мыслится' не в большей степени, чем из 'x воспринимается'. Эта пропозиция, что все существующее ментально, по-видимому, не может быть обос-

¹ *Philosophical Studies*. 'The Conception of Reality'.

нована и каким-либо другим способом. Ибо тот факт, что 'х реален' формально не влечет 'х ментален', доказывает, что эта истина не является априорной. И хотя логически возможно, что все вещи, вроде домов, ручек и книг, у которых, по нашему мнению, отсутствует разум, на самом деле разумны, это крайне неправдоподобно. Ибо никогда еще не наблюдалось, чтобы эти вещи вели себя таким способом, который характерен для разумных существ. Стулья не демонстрируют каких-либо признаков целерациональной деятельности, одежда не кажется чувствительной к боли. И, в общем, нет эмпирического основания предполагать, что то, что мы обычно считаем материальными вещами, представляет собой замаскированные разумные существа.

Остается рассмотреть еще один эмпирический вопрос, являющийся предметом конфликта между реалистами и идеалистами. Мы видели, что реалисты оправдано настаивают на том, что несопротиворечиво утверждать существование невоспринимаемых вещей; и теперь мы должны рассмотреть, правы ли они, утверждая также, что вещи так и существуют на самом деле. В противовес им доказывалось, что даже если вещи на самом деле продолжают существовать, когда их никто не воспринимает, у нас не может быть какого-либо достаточного основания полагать, что они существуют¹. Ибо явно невозможно, чтобы кто-либо когда-либо наблюдал вещь, которая существует, будучи ненаблюдаемой. Но этот аргумент правдоподобен только до тех пор, пока понятие невоспринимаемого существования остается непроанализированным. Стоит только его проанализировать, как мы обнаруживаем, что для веры в существование невоспринимаемых вещей может быть достаточное индуктивное основание. Ибо говоря о вещи, что она существует, хотя ее никто не воспринимает, мы,

¹ Ср.: *W. Stace*. 'The Refutation of Realism', 1934.

как видели, утверждаем только то, что определенные чувственные содержания имели место, если бы были выполнены определенные условия, относящиеся, в основном, к способностям и позиции наблюдателя; но фактически эти условия не выполнены. И в эти пропозиции мы часто имеем достаточное основание верить. Например, тот факт, что я сейчас переживаю последовательность чувственных содержаний, принадлежащих столу, стулу и другим материальным вещам, и что в сходных обстоятельствах я всегда воспринимал эти материальные вещи и к тому же отмечал, что их воспринимали другие человеческие существа, — дает мне достаточное индуктивное основание для обобщения, что при подобных обстоятельствах эти материальные вещи воспринимаемы всегда; и обоснованность этой гипотезы независима от того факта, что в данный момент никто не может их актуально воспринимать. Теперь покинув свою комнату, я имею достаточное основание верить, что эти вещи действительно никем не воспринимаются. Ибо я наблюдал, что, когда я выходил, там никого не было, и наблюдал, что с тех пор никто в нее не вошел через дверь или окно; и мои прошлые наблюдения за тем, как люди входят в комнаты, дают мне право утверждать, что никто не входил в эту комнату каким-то другим способом. Вдобавок мои прошлые наблюдения за тем, как разрушаются материальные вещи, поддерживают мою уверенность в том, что если бы я находился сейчас в своей комнате, я не воспринимал бы какой-то подобный процесс разрушения. Таким образом, показав, что я могу одновременно иметь достаточное основание верить, что никто не воспринимает определенные материальные вещи в моей комнате, а также то, что если бы кто-нибудь был в моей комнате, то он бы их воспринимал, я продемонстрировал возможность иметь достаточные индуктивные основания для уверенности в том, что материальная вещь существует, будучи невоспринимаемой.

Мы упомянули также, что могут быть достаточные индуктивные основания для веры в существование вещей, которые никогда не воспринимались. И это также можно легко показать с помощью примера. Предположим, наблюдение показало, что цветы растут на определенной высоте на всех горах заданного района, на которые когда-либо взбирались; и предположим, что в этом районе есть гора, которая выглядит точно так же, как и другие горы, но на которую никто не взбирался; в этом случае мы можем по аналогии сделать вывод, что если бы кто-нибудь поднялся на эту гору, он так же увидел бы растущие там цветы. И это означает, что у нас есть право считать вероятным то, что цветы там действительно есть, хотя их на самом деле никогда не воспринимали.

МОНИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ

Рассмотрев различные аспекты конфликта реалистов и идеалистов, мы, наконец, подошли к разбору спора между монистами и плюралистами. На самом деле мы уже отмечали, что утверждение о Единственности Реальности, характерное для мониста и неприемлемое для плюралиста, — бессмысленно, поскольку ни одна эмпирическая ситуация не могла бы опираться на ее истинность. Это метафизическое утверждение является результатом определенных логических ошибок, которые желательно изучить. И к этому мы сейчас перейдем.

Линия аргументации, которой придерживается большинство монистов, следующая. Все в мире, говорят они, тем или иным способом соотносится со всем иным; эта пропозиция является для них тавтологией, поскольку они рассматривают инаковость как отношение. Далее они утверждают, что всякое отношение относительно своих членов является внутренним. Вещь есть то, что она есть, заяв-

ляют они, поскольку обладает теми свойствами, которыми обладает. То есть все ее свойства, включая все ее реляционные свойства, конститутивны для ее сущностной природы. Если она лишается какого-то одного из своих свойств, тогда, говорят они, она перестает быть той же самой вещью. И из этих посылок выводится, что установление какого-либо факта о вещи включает установление каждого факта обо всем. А это равносильно высказыванию, что любая истинная пропозиция может быть выведена из любой другой; и отсюда следует, что любые два предложения, которые выражают истинные пропозиции, эквивалентны. Это приводит монистов, использующих слова 'истина' и 'реальность' как взаимозаменяемые, к метафизическому утверждению, что Реальность есть Одно.

Следует добавить, что даже монисты признают, что предложения, которые действительно используются людьми для выражения пропозиций, которые они считают истинными, не все эквивалентны друг другу. Но они рассматривают этот факт не как то, что ставит под сомнение их заключение о возможности вывода всякой истинной пропозиции из любой другой, но как демонстрацию того, что ни одна из пропозиций, в которой всегда уверены, на самом деле не является истинной. Они фактически говорят, что хотя для человеческих существ невозможно выразить абсолютно истинные пропозиции, они могут выразить и выражают пропозиции, имеющие различные степени истины. Но что именно они под этим подразумевают и как они согласовывают это со своими посылками, я никогда не был способен понять.

Ясно, что решающий шаг в доказательстве мониста, приводящий его к таким парадоксальным выводам, заключается в предположении, что все свойства вещи, включая все ее реляционные свойства, конститутивны для ее природы. Чтобы ложность этого предложения стала несомнен-

ной, оно должно быть сформулировано ясно и недвусмысленно. В том виде, в котором мы формулировали его до сих пор и в котором оно обычно формулируется, оно на самом деле не является двусмысленным. Ибо разговор о природе вещи может быть просто способом указания на характерное для нее поведение, как в предложении 'В природе кошки ловить мышей'. Но, как мы видели, он может быть и способом указания на определение вещи, как в предложении 'В природе априорной пропозиции быть независимой от опыта'. Поэтому слова 'все свойства вещи конститутивны для ее природы' могут законно использоваться для выражения пропозиции, что все свойства вещи соответствуют ее поведению; или же пропозиции, что все свойства вещи суть ее определяющие свойства. И из сочинений монистов нелегко сказать, какую из этих пропозиций они желают утверждать. Иногда кажется, что они одобряют обе, не проводя явного различия между ними. Но ясно, что в доказательстве, которое мы сейчас рассматриваем, они должны использовать вторую, осознают они это или же нет. Ибо даже если верно (а это не так), что необходимо принимать во внимание все свойства вещи, чтобы предсказывать ее поведение, отсюда не следует, что каждый факт о вещи логически выводим из любого другого факта. А этот вывод действительно следует из пропозиции, что все свойства вещи принадлежат ей по определению. Ибо в этом случае утверждать, что вещь вообще существует, – значит – имплицитно утверждать относительно нее каждый факт. Но мы знаем, что приписывать вещи свойство, принадлежащее ей по определению, – значит, выражать аналитическую пропозицию, тавтологию. И, таким образом, предположение о том, что все свойства вещи конститутивны для ее природы, при таком словоупотреблении приводит к абсурдному следствию, что даже в принципе невозможно выразить синтетический факт относительно чего бы то

ни было. Я считаю это достаточным для того, чтобы продемонстрировать ложность данного предположения.

Внешне правдоподобным это ложное предположение делает двусмысленность предложений, вроде 'Если бы эта вещь не приобрела свойств, которыми она обладает, она не была бы тем, чем она является'. Возможно, утверждать это – значит, просто утверждать, что если вещь имеет свойство, она также не может его утратить; т.е. если, например, моя газета находится на столе передо мной, то это не то же самое, когда она не находится на столе. И это – аналитическая пропозиция, обоснованность которой никто не оспаривал бы. Но признать это – не значит признать, что все свойства, которыми обладает вещь, суть определяющие свойства. Высказывание, что если моя газета не находится на столе передо мной, то она не является тем, что она есть, было бы ложным, если бы оно было эквивалентно высказыванию, что моей газете необходимо находиться на столе, в том смысле, в котором для нее необходимо содержать новости. Ибо хотя пропозиция, что моя газета (newspaper) содержит новости (news), является аналитической; пропозиция, что она находится передо мной на столе, является синтетической. Самопротиворечиво утверждать, что моя газета не содержит новостей; но несамопротиворечиво утверждать, что моя газета не находится на столе передо мной, хотя это и может оказаться ложным. И только тогда, когда пропозиция ' A не обладает p ' является самопротиворечивой, об этом p можно говорить как об определяющем или внутреннем свойстве A .

При обсуждении этого вопроса мы использовали терминологию фактов, в которой они обычно представлены, но это не мешает осознанию того, что он по существу являются лингвистическими. Ибо мы видели, что говорить о свойстве p как об определяющем свойстве вещи A , эквивалентно тому, чтобы говорить о предложении, образованном

из символа 'А' в качестве субъекта и символа 'р' в качестве предиката, как о выражающем аналитическую пропозицию¹. Нужно добавить, что использование терминологии фактов особенно нецелесообразно в данном примере, поскольку предикат, служащий для выражения аналитической пропозиции при объединении с одним дескриптивным выражением, может служить для выражения синтетической пропозиции при объединении с другим дескриптивным выражением, которое тем не менее указывает на тот же самый объект. Так, написание *Гамлета* – это внутреннее свойство автора *Гамлета*; но не автора *Макбета*, ни даже Шекспира. Ибо самопротиворечиво сказать, что автор *Гамлета* не написал *Гамлета*; но не самопротиворечиво, хотя и ложно, сказать, что автор *Макбета* не написал *Гамлета*, или что Шекспир не написал *Гамлета*. Если мы используем текущую терминологию фактов и говорим, что написать *Гамлета* логически необходимо для автора *Гамлета*, но не для Шекспира или для автора *Макбета*; или что Шекспир и автор *Макбета* могли бы вполне существовать и не написав *Гамлета*, а автор *Гамлета* – нет, или что Шекспир и автор *Макбета* все равно оставались бы самими собой, если бы они не написали *Гамлета*, а автор *Гамлета* – нет, – тогда кажется, что в каждом случае мы себе противоречим; ибо мы признаем, что автор *Гамлета* – это тот же самый человек, что и Шекспир, также как и автор *Макбета*. Но когда осознается, что это просто способы сказать, что пропозиция 'автор *Гамлета* написал *Гамлета*' является аналитической, тогда как 'Шекспир написал *Гамлета*' и 'автор *Макбета* написал *Гамлета*' суть синтетиче-

¹ Текст, который следует далее вплоть до конца параграфа, включен также в доклад 'Внутренние отношения', прочитанный в 1935 году на совместном заседании ассоциации Майнд и аристотелевского общества. См.: *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, 1935.

ские пропозиции, видимость самопротиворечия полностью устраняется.

На этом мы завершаем наше исследование логических ошибок, которые дают начало метафизической доктрине монизма. Но мы все-таки должны упомянуть, что для мониста характерно утверждать, а для плюралиста – отрицать, не только то, что каждый факт логически содержится в любом другом, но также то, что каждое событие каузально связано с любым другим событием. Есть, конечно, те, кто сказал бы, что последняя пропозиция может быть выведена из первой на том основании, что причинность сама является логическим отношением. Но это было бы ошибкой. Ибо если бы причинность была логическим отношением, тогда положение, противоречащее всякой истинной пропозиции, утверждающее причинную связь, было бы самопротиворечивым. Но даже те, кто утверждают, что причинность является логическим отношением, признают, что пропозиции, утверждающие существование общих или частных каузальных связей, являются синтетическими. В терминологии Юма эти пропозиции относятся к фактическим обстоятельствам. А мы показали, что обоснованность таких пропозиций не может быть установлена *a priori*, как прояснил уже Юм. ‘То, что образ действий природы, – говорит он, – может измениться, и что объект, кажущийся подобным тем, которыми мы обладали в опыте, может сопровождаться иными или противоположными результатами, не приводит к противоречию. Разве я не могу сознавать ясно и отчетливо, что вещество, падающее с облаков, и которое во всех других отношениях имеет сходство со снегом, тем не менее имеет вкус соли или ощущение жара? Разве есть более осмысленная пропозиция, чем утверждение, что все деревья будут распускаться в декабре и январе, а опадать в мае и июне? Все, что осмысленно и может быть отчетливо представлено, не приводит к про-

тиворечию и никогда не может быть опровергнуто каким-либо демонстративным доказательством или абстрактным рассуждением *a priori*¹ Здесь Юм поддерживает отстаиваемую нами точку зрения, что обоснованность синтетических пропозиций может быть определена только опытом. Пропозиции, которые нельзя отрицать без самопротиворечия, являются аналитическими. А пропозиции, утверждающие причинную связь, относятся к классу синтетических.

Отсюда мы можем сделать вывод: монистическая доктрина, что каждое событие каузально связано с любым другим событием, логически независима от другой, уже исследованной нами доктрины, что каждый факт логически содержится в любом другом факте. У нас действительно нет априорного основания ни для принятия, ни для отвержения доктрины, что каждое событие каузально связано с любым другим; но есть достаточные эмпирические основания для ее отрицания, – постольку, поскольку она отрицает возможность естествознания. Ибо ясно, что, делая какое-то предсказание, мы способны рассмотреть только ограниченный набор данных; то, что не принимается нами во внимание, мы вправе признать не относящимся к делу. Я признаю, например, что для того, чтобы определить, будет ли завтра дождь, мне не нужно принимать во внимание нынешнее состояние сознания императора Маньчжоуго. Если бы мы были не вправе делать такие допущения, наши предсказания, вероятно, никогда не были бы успешными, ибо нам всегда приходится игнорировать большую часть относящихся к делу данных. Тот факт, что наши предсказания очень часто успешны, дает нам основание верить в то, что, по крайней мере, некоторые из наших не относящихся к делу суждений верны, и поэтому отвергать монистическую доктрину, которая отрицает их законность.

¹ *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Section iv.

Для нас важно разоблачить ошибки, которые обычно связывают с монизмом, поскольку в определенном смысле мы сами хотим поддержать единство науки. Ибо мы утверждаем, что ошибочно представлять разные 'специальные науки' как отражение разных 'аспектов реальности'. Мы показали, что все эмпирические гипотезы в конечном счете указывают на чувственные содержания. Все они функционируют наподобие 'правил предвосхищения будущего опыта'; и очень редко бывает так, что, делая отдельное предсказание, мы руководствуемся гипотезами только одной науки. Осознанию этого единства в настоящем, главным образом, препятствует излишнее многообразие текущих научных терминологий¹.

С нашей стороны мы стремимся подчеркнуть не столько единство науки, сколько единство философии и науки. Относительно связи философии и эмпирических наук мы отмечали, что философия никоим образом не соперничает с науками. Она не делает каких-либо умозрительных утверждений, которые могли бы соперничать с умозрительными утверждениями науки; а также не делает вид, что посягает на области, которые лежат за пределами научного исследования. Так поступает только метафизик и в результате производит бессмыслицу. Мы также указали на то, что невозможно, просто философствуя, определить обоснованность согласованной системы научных пропозиций. Ибо вопрос об обоснованности такой системы – это всегда вопрос эмпирического факта; и, следовательно, пропозиции

¹ Чтобы положить этому конец, требуется осуществить надежду на '*Characteristica Universalis*'; ср.: Otto Neurath, '*Einheitswissenschaft und Psychologie, Einheitswissenschaft*, Heft I, и '*Einheit der Wissenschaft als Aufgabe*', *Erkenntnis*, Band V Heft I, а также Rudolf Carnap, '*Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*', *Erkenntnis*. Vol. II, 1932, и английский перевод *The Unity of Science*, и '*Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*', *Einheitswissenschaft*. Heft III.

философии, поскольку они чисто лингвистические, не могут на него опираться. Таким образом, философ, именно как философ, не в состоянии оценить значение научной теории; его функция – просто прояснить теорию посредством определения символов, которые в ней встречаются.

Можно считать, что философское прояснение научных теорий требуется только для популяризации науки и не может приносить большую пользу для самих ученых. Но это было бы ошибкой. Чтобы осознать, насколько физика-экспериментатора необходимо снабдить ясными и определенными анализами понятий, с которыми он работает, достаточно рассмотреть важность для современной физики определения одновременности Эйнштейном. В менее развитых науках потребность в таких анализах даже бóльшая. Например, неспособность психологов в настоящее время избавиться от метафизики и скоординировать свои исследования, главным образом, обязана употреблению неточно определенных символов, вроде ‘интеллект’, ‘эмпатия’ или ‘подсознательное Я’. Теории психоаналитиков особенно полны метафизическими элементами, которые были бы устранены философским прояснением их символов. Делом философа было бы разъяснить, что является реальным эмпирическим содержанием пропозиций психоаналитиков и каково их логическое отношение к пропозициям бихевиористов или гештальтпсихологов; а это отношение ныне затемнено отсутствием анализа различий в терминологии. Едва ли приходится сомневаться в том, что такая работа по прояснению была бы полезной, если не существенной, для прогресса науки в целом.

Но если о науке можно сказать, что она слепа без философии, то верно также и то, что философия без науки, в сущности, пуста. Ибо хотя анализ нашего повседневного языка полезен в качестве средства предупреждения или разоблачения некоторого количества метафизики, но про-

блемы, которые она представляет, не столь трудны или запутаны, чтобы вероятным было то, что в течении долгого времени они будут оставаться нерешенными. Фактически, в ходе этой книги мы обсуждали большинство из них, включая проблему восприятия, которая, возможно, является самой трудной проблемой из тех, которые, по существу, не связаны с языком науки; и это объясняет, почему она играла такую большую роль в истории современной философии. Перед философом, который находит, что наш повседневный язык достаточно проанализирован, стоит задача прояснения понятий современной науки. Но для возможности достижения этого, существенно, чтобы он понимал науку. Будучи не в состоянии понять пропозиции какой-либо науки, он не способен выполнить функцию философа в прогрессе нашего знания. Ибо он не способен определить символы, которые наиболее всего требуется сделать ясными.

На самом деле обманчиво проводить четкое различие между философией и наукой, как поступали мы. Скорее, следует проводить различие между созерцательными и логическими аспектами науки и утверждать, что философия должна развиваться в логику науки. То есть мы проводим различие между деятельностью по формулировке гипотез и деятельностью по демонстрации логического взаимоотношения этих гипотез и определения символов, которые в них встречаются. И неважно, назовем ли мы того, кто занимается этой последней деятельностью, философом или ученым. Мы должны осознавать, что философу, если он должен сделать какой-либо значительный вклад в развитие человеческого знания, в этом смысле необходимо стать ученым.

Альфред Дж. АЙЕР

**МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ
ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК?¹**

Очевидно, что в обычном смысле индивидуальные языки могут существовать. Могут, потому что существуют. О языке можно сказать, что он индивидуален, когда он приспособлен для общения ограниченного числа людей так, чтобы оставаться непонятным тем, кто находится вне этой группы. Согласно этому критерию, воровской сленг и семейные жаргоны являются индивидуальными языками. Такие языки не являются строго индивидуальными в том смысле, что только один человек употребляет и понимает их; но такие языки вполне могут быть. Известны люди, которые ведут дневники с помощью шифра, который задуман так, чтобы никто другой не мог его понять. На самом деле индивидуальный шифр является не индивидуальным языком, а, скорее, индивидуальным методом записи некоторого данного языка. Однако, возможно, что очень скрытный, ведущий дневник человек может быть не удовлетворен переложением известных слов неизвестной системой обозна-

¹ *Ayer A.J. Can There Be a Private Language? // Philosophy of Language. Oxford University Press, 1985. P. 453–460. Первая публикация: Ayer A.J., Can there be a Private Language? // Proceedings of the Aristotelian Society, supp. vol. 28 (1954).*

чения, но предпочтет изобрести новые слова; в любом случае оба процесса строго различить нельзя. Если в своем изобретении он пойдет достаточно далеко, о нем, собственно можно сказать, что он изобрел индивидуальный язык. Хотя, насколько я знаю, такое действительно случилось.

С этой точки зрения индивидуальным язык делает тот простой факт, что он выполняет свою цель, будучи понятным только одному человеку или ограниченному множеству людей. Здесь необходимо ввести ссылку на цель, поскольку язык может оказаться понятным только нескольким людям, или даже единственному человеку, просто потому, что он вышел из общего употребления; но такие «мертвые» языки не рассматриваются как индивидуальные, если ограничение их употребления не входило в первоначальные намерения. Индивидуальный язык могут охарактеризовать, говоря, что в этом смысле не подразумевалось, что он является живым. Однако нет принципиальной причины, по которой он не мог бы стать живым. Факт, что только один или несколько человек способны понимать его, чисто случаен. Так же, как теоретически возможно взломать любой шифр, так и индивидуальный язык может найти более широкое понимание. В общем, такие индивидуальные языки возникают из общих языков, и даже если бы существовали языки, которые не возникают таким образом, они все равно переводимы в общие языки. Они перестают быть индивидуальными как только достаточное количество людей становятся способными их перевести; или, что более сложно, но теоретически возможно, не переводить их, а понимать.

Если я прав, то для выражения «индивидуальный язык» есть употребление, которое вполне допускает его применение. Но это не то употребление, которое обычно придают ему философы. Философы, говоря об индивидуальном

языке, обычно подразумевают то, что с их точки зрения является необходимо индивидуальным, – постольку, поскольку он используется каким-то отдельным человеком только для указания на свои собственные индивидуальные переживания; ибо часто считают, что для того, чтобы язык был общим, он должен указывать на то, что наблюдаемо публично. Если человек мог бы ограничиться описанием своих собственных ощущений или чувств, то, строго говоря, только он мог бы понимать то, что он говорит; то, что он произносит, могло бы косвенно сообщать некоторую информацию другим, но для них оно не означало бы в точности то же самое, что означает для него. Так, Карнап, который дает название «протокольный язык» любому множеству предложений, используемых для «прямого отчета» о чем-то собственном переживании, утверждает в своем сборнике *Единство науки*¹, что если высказывание типа «Сейчас хочу пить», принадлежащее протокольному языку субъекта S_1 , истолковывается как выражение того, «что дано лишь непосредственно» субъекту S_1 , то оно не может быть понято никем другим. Другой субъект S_2 может утверждать, что способен опознать и указать на жажду S_1 , но, «строго говоря», он опознает только некоторое физическое состояние тела S_1 . «Если под ‘жаждой S_1 ’ мы понимаем не физическое состояние его тела, но его ощущения жажды, т.е. нечто нематериальное, тогда жажда S_1 находится вне пределов осознания S_2 »². S_2 , возможно, не может верифицировать никакое утверждение, указывающее на жажду S_1 , и, следовательно, не может понять его. Карнап продолжает: «В общем, каждое утверждение в протокольном языке какого-то человека имело бы смысл для этого одного человека... Даже когда в разных протокольных языках встре-

¹ 76ff.

² p. 79.

чаются одинаковые слова и предложения, их смысл различен, они не могут даже сравниваться. Каждый протокольный язык мог бы поэтому применяться только солипсистски; интерсубъективный протокольный язык существовать не может. Этот вывод получен последовательным проведением обычной точки зрения и терминологии (отвергаемых автором)»¹.

Поскольку Карнап хочет утверждать, что люди могут понимать протокольные утверждения друг друга только на основании необходимого для этих утверждений условия, чтобы они были сделаны в том, что он называет физическим языком, верифицируемым интерсубъективно, он приходит к выводу, что «протокольный язык – это часть физического языка». То есть он делает вывод, что предложения, которые, на первый взгляд, указывают на индивидуальное переживание, должны быть логически эквивалентны предложениям, описывающим некоторое физическое состояние субъекта. Другие философы следовали за Карнапом, давая физикалистскую интерпретацию утверждениям, которые один делает о переживаниях других, но не распространяет их на все утверждения, которые можно сделать о своих собственных переживаниях. Они предпочитают считать, что определенные предложения служат только для описания индивидуальных переживаний говорящего и что, будучи таковыми, для него они имеют значение, отличающееся от любого значения, которое они, возможно, могут иметь для любого другого.

Кажется, что в *Философских исследованиях* Витгенштейн идет намного дальше. Он, по-видимому, принимает точку зрения, что тот, кто пытается использовать язык этим индивидуальным способом, не просто не был бы способен сообщить другим то, что он подразумевает, но и не имел

¹ Р. 80.

бы возможности осуществлять коммуникацию с самим собой; чтобы он ни сказал, это не имело бы успеха. Витгенштейн¹ воображает следующую ситуацию: «Представим себе такой случай. Я хочу запечатлеть в дневнике какое-то время от времени испытываемое мной ощущение. Для этого я ассоциирую его со знаком ‘О’ и записываю в календаре этот знак всякий раз, когда испытываю такое ощущение. – Прежде всего замечу, что нельзя сформулировать какую-то дефиницию такого знака. – Но сам для себя я же могу дать ему какое-то указательное определение! – Каким образом? Разве я в состоянии указывать на ощущение? – В обычном смысле – нет. Но, произнося или записывая знак, я сосредотачиваю свое внимание на ощущении – таким образом как бы указываю на него в своем внутреннем мире. – Но что толку в этой церемонии? Ведь нам лишь представляется, что должно происходить что-то вроде этого. Тогда как дефиниция призвана установить значение знака. – Что же, это как раз и достигается с помощью концентрации внимания, ибо именно так я закрепляю для себя связь между знаком и ощущением. – “Я закрепляю для себя связь” может означать только одно: этот процесс обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности. Так и тянет сказать: правильно то, что мне всегда представляется правильность. А это означает лишь, что здесь не может идти речь о “правильности”».

И снова: «Какое у нас основание называть “О” знаком какого-то *ощущения*? Ведь “ощущение” – слово нашего общепринятого, а не лишь мне одному понятного, языка. Употребление этого слова нуждается в обосновании, понятном всем»².

¹ *Philosophical Investigations*. 1.258.

² *Op. cit.* 1.261.

Эта точка зрения затем развивается далее: «Представим себе таблицу вроде словаря, существующую лишь в нашем воображении. С помощью словаря можно обосновывать перевод слова *X* словом *Y*. Но следует ли считать таким основанием и нашу таблицу, если обращаться к ней можно только в воображении? – Но ведь обоснование состоит в апелляции к независимой инстанции. – “Однако могу же я апеллировать и от одного воспоминания к другому. Например, я не знаю, правильно ли я запомнил время отправления поезда, и для проверки вызываю в памяти образ страницы расписания поездов. Разве вышеприведенный случай не того же рода?” – Нет, ибо этот процесс предполагает действительно *правильное* воспоминание. Разве мысленный образ расписания мог бы подтвердить правильность первого воспоминания, если бы он сам не подлежал *проверке* на правильность? (Это было бы равноценно тому, что кто-то купил множество экземпляров сегодняшней утренней газеты, чтобы удостовериться, пишет ли она правду.)

Обращение к воображаемой таблице соответствует получению справок из реальной таблицы не более, чем воображаемый результат воображаемого эксперимента соответствует результату действительного эксперимента»¹.

Витгенштейн считает совершенно иным случай, когда ощущение может быть связано с каким-либо внешним проявлением. Так, он утверждает, что язык, который мы обычно употребляем для описания наших «внутренних переживаний», не является индивидуальным, потому что слова, которые употребляют для указания на ощущения, «связаны с естественными проявлениями этих ощущений»²; с результатом, чтобы другие люди были в состоянии понять

¹ *Op. cit.* 1.265.

² *Op. cit.* 1.256.

их. Сходным образом он допускает, что человек, который пытается описать свое индивидуальное ощущение, записывая знак 'О' в свой дневник, может найти употребление этому знаку, если бы обнаружил, что всегда, когда он испытывает рассматриваемое ощущение, он мог бы показать посредством некоторого измерительного прибора, что его кровяное давление растет. Ибо это давало бы ему способ сообщать о повышении своего кровяного давления, не пользуясь измерительным прибором. Но тогда, утверждает Витгенштейн, не будет разницы в том, правильно он распознал ощущение или же нет. При условии, что всегда, когда он думает, что распознал его, есть независимое свидетельство того, что его кровяное давление растет, было бы безразлично, если бы он неизменно ошибался, если бы ощущение, которое он принимает за одно и то же, на самом деле в каждом случае вообще не было одним и тем же. «И уже это показывает, что предположение такой ошибки – лишь видимость»¹.

Исследуем этот аргумент. Витгенштейн постоянно возвращается к тому, что приписывание значения знаку есть нечто такое, что должно оправдываться. Оправдание состоит в существовании некоторого независимого теста для определения того, что знак употреблялся корректно; т.е. независимого от опознания субъектом или предполагаемого опознания объекта, который, согласно его намерению, обозначает знак. Его утверждение об опознании объекта, его убеждение, что он действительно тот же самый объект, не должно приниматься, если это не может быть подкреплено дальнейшим свидетельством. По-видимому, это свидетельство должно быть публичным; оно должно, по крайней мере теоретически, быть доступным каждому. Было бы недостаточно одни индивидуальные ощущения просто

¹ Op. cit. 1.270.

проверять другими. Ибо если нельзя быть уверенным в опознании одного из них, то нельзя быть уверенным и в опознании другого.

Но если нет ничего такого, что допускается опознать, то никакая проверка не могла бы быть завершена; вообще не будет никакого оправдания употреблению какого-либо знака. Я проверяю свою память относительно времени отправления поезда, визуализируя страницу расписания, но, в свою очередь, мне требуется проверить ее, глядя на страницу. Но если я не могу в этот пункте доверять своему зрению, если я не могу распознать числа, которые вижу записанными, я все еще не в лучшем положении. Верно, что если я не верю своим глазам, я могу проконсультироваться у других людей; но тогда я должен понимать их свидетельства, я должен корректно идентифицировать знаки, которые они продуцируют. Пусть объект, на который я пытаюсь указать, будет сколь угодно публичным; пусть слово, которое я использую для этой цели, принадлежит некоторому публичному языку; — но моя уверенность в том, что я корректно употребляю слово, что я использую его, чтобы указать на «правильный» объект, должна, в конечном счете, основываться на свидетельстве моих чувств. Слыша, что говорят другие, видя, что они пишут, или наблюдая за их движениями, я способен сделать вывод, что их употребление слова согласуется с моим. Но если без дальнейших хлопот я могу распознать такие звуки, очертания или движения, почему я не могу также распознать индивидуальное ощущение? Витгенштейну хорошо говорить, что записывание знака 'O', при одновременной концентрации внимания на ощущении, является бесполезной церемонией. В каком смысле это более бесполезно, чем записывание знака, конвенционально корректного или же нет, в то время, когда я наблюдаю некоторый «публичный» объект? На самом деле проблема относительно того, что включено

в обеспечение значением какого-либо знака, является проблемой в не меньшей степени, как в случае, где объект, который, по предположению, должен обозначать этот знак, является публичным, так и в случае, где этот объект является индивидуальным. Все, что в моем поведении трансформирует произведенный звук или надпись в разработанный знак, может равным образом встречаться в обоих случаях.

Но можно сказать, что в одном случае я могу указать на объект, который я пытаюсь наименовать: я могу дать ему остенсивное определение; в другом случае – нет. Простое обращение внимание на объект не является указанием на него. Какое различие это создает? Я действительно могу указать пальцем в направлении физического объекта, произнося имя, которое я намереваюсь ему дать; но я не могу указать пальцем в направлении индивидуального ощущения. Но каким образом указание пальцем является чем-то больше бесполезной церемонии? Если указание пальцем играет свою роль в задании остенсивного определения, то этот жест должен быть наделен значением. Но если я могу наделить такой жест значением, то я могу наделить значением слова без жеста.

Я полагаю, что причина, по которой жест считается важным, заключается в том, что он дает мне возможность прояснить то, что я подразумеваю, для других. Конечно, они должны интерпретировать меня корректно. Если они не сообразительны, или я не внимателен, они могут подумать, что я указываю на одну вещь, когда на самом деле намеревался указать на другую. Но успешная коммуникация, основанная на этом методе, по крайней мере возможна. Объект, на который я собирался указать, они могут наблюдать. С другой стороны, ни один мой жест не может направить их внимание на мое индивидуальное ощущение, которое *ex hypothesi* они наблюдать не могут при условии, что это ощущение не имеет «естественного выражения».

Поэтому я не могу дать остенсивное определение слову, которым я хочу обозначить ощущение. Но я не могу определить его и с помощью других слов, ибо как они должны быть определены? Следовательно, я не могу преуспеть в том, чтобы задать ему какое-то значение.

Этот аргумент основан на двух предположениях, и я считаю, что оба они являются ложными. Первое предположение заключается в том, что невозможно, логически невозможно, понять знак, если нельзя наблюдать объект, который он обозначает; или, по крайней мере, наблюдать нечто такое, с чем этот объект естественным образом ассоциируется. Другое предположение заключается в том, что способность человека придать значение знаку необходимо связана с тем, чтобы другой человек должен был способен понять этот знак тоже. Удобно будет начать с исследования второго из этих предположений, которое приведет к первому.

Вообразим Робинзона Крузо, который остался один на своем острове в младенческом возрасте, еще не научившись говорить. Предположим, что он, как Ромул и Рем, воспитывался волчицей или каким-то другим животным, пока не возмужал и не смог позаботиться о себе сам. Он, конечно, будет способен опознавать многие вещи на острове в том смысле, что он адаптирует к ним свое поведение. Но разве нельзя вообразить, что он так же именовал бы их? Могут существовать психологические причины для сомнения в том, чтобы такое уединенное существо на самом деле изобрело язык. Можно утверждать, что развитие языка – это социальный феномен. Но, конечно, нет ничего самопротиворечивого в предположении, что некто, не обученный употреблению какого-либо существующего языка, создал свой собственный язык. В конце концов, какое-то человеческое существо должно было первым употреблять символы. И даже если он сделал это, являясь членом группы в целях общения с другими людьми, даже если его выбор

символов был социально обусловлен, – вполне можно предположить, что первоначально это была чисто личная инициатива. Гипотеза учителя танцев из рассказа Г.К. Честертона о возникновении языка из «тайного языка некоторого индивидуального создания», вероятно, ложна, но вполне допустима.

Но если мы допускаем, что наш Робинзон Крузо мог бы изобрести слова для описания флоры и фауны своего острова, то почему бы не предположить, что он мог бы также изобрести слова для описания своих ощущений? Ни в том, ни в другом случае он не сможет оправдать свое употребление слов, приводя свидетельство такого же существа; хотя это и полезный контроль, но он вовсе не обязателен. Было бы трудно утверждать, что сила общения, способность вести дневник, пришли к нему лишь с прибытием Пятницы. Его оправдание описания своей окружающей среды так, как это делает он, будет заключаться в том, что он воспринимает ее как то, что обладает как раз теми чертами, для описания которых предназначены его слова. Его знание, как употреблять эти слова, будет предметом его воспоминания, какие объекты подразумевалось ими обозначить, и, следовательно, его способности опознавать эти объекты. Но почему бы ему не преуспеть в их опознании? И почему бы тогда ему, равным образом, не преуспеть в опознании своих ощущений? Несомненно, он может делать ошибки. Он может считать, что птица, которую он видит пролетающей мимо, относится к тому же самому виду, которому он уже дал название, тогда как на самом деле, она относится к другому виду, – достаточно другому для того, чтобы он дал ей другое имя, если бы наблюдал ее ближе. Сходным образом он мог бы думать, что идентифицируемое им ощущение точно такое же, как и другие, тогда как на самом деле в подходящей перспективе оно не является тем же самым. Ни в том, ни в другом случаях ошибка не может иметь для него какого-то практического разли-

чия; но сказать, что ошибка ничего не меняет, – не значит сказать, что это вообще не ошибка. В случае с птицей его шанс обнаружить ошибку несколько больше, поскольку такая же птица может появиться вновь; но даже тогда он должен полагаться на свою память, чтобы быть уверенным, что это такая же птица. В случае ощущения его память – это единственное средство решить, являлось ли его отождествление корректным или нет. В этом отношении он действительно похож на человека Витгенштейна, который покупает несколько экземпляров утренней газеты, чтобы убедиться, что то, что она сообщает, является истинным. Нам кажется это абсурдным по той причине, что мы считаем: один экземпляр утренней газеты будет в точности повторять другой; но в покупке второй, совершенно другой газеты, и в использовании ее для проверки первой, нет ничего абсурдного. В местечке, где существовала бы только одна утренняя газета, которая была бы напечатана так, что в одном экземпляре могли бы появляться опечатки, отсутствующие в остальных, было бы вполне благоразумно купить несколько экземпляров и проверить их, сверяя друг с другом. Конечно, остается важное различие, что факты, изложенные в газете, в теории, хотя и не всегда на практике, верифицируемы независимо. Но верификация должна где-то остановиться. Как я уже утверждал, если что-то не признается без ссылки на дополнительную проверку, проверить нельзя ничего. В случае ощущения Крузо, мы предполагаем, что за пределами его памяти нет дополнительной проверки. Отсюда не следует, что у него нет средств его отождествления, или не имеет смысла говорить, что он отождествляет его правильно или ошибочно.

Пока Крузо остается на острове один, т.е. пока он общается только с самим собой, принципиальное различие, которое он, вероятно, проведет между «внешними» объектами и своими «внутренними» переживаниями, заключает-

ся в том, что его переживания неустойчивы, тогда как внешние объекты – нет. Он не обязательно проведет даже это различие; его критерии тождества могут отличаться от наших собственных; но разумно предположить, что они будут теми же самыми. Тогда, предполагая, что его язык допускает это различие, с появлением Пятницы он обнаружит, что оно приобретает новое значение. Ибо хотя он и будет способен обучать Пятницу употреблению слов, которые он приспособил для обозначения внешних объектов, демонстрируя ему объекты, которые они обозначают, он не будет способен тем же способом научить его употреблению слов, которые он приспособил для обозначения своих ощущений. В случаях, когда эти ощущения совершенно индивидуальны в том смысле, что они не имеют «естественных выражений», которые мог бы отождествить Пятница, вполне возможно, что Крузо не смог бы каким-либо способом научить его употреблению слов, которые он выработал для их обозначения. Но из того факта, что он не может обучить Пятницу этой части своего языка, вовсе не следует, что он не употреблял их для себя. В контексте этого рода научить можно только тому, что уже понимают. Способность научить, или, скорее, способность кого-то другого научиться, не может, следовательно, быть предварительным условием понимания.

При данных обстоятельствах отсюда с необходимостью не следует, что Пятница не будет способен выучить значение слов, которые Крузо использует для описания своих индивидуальных ощущений. Разумеется, зависимость от остенсивных определений при изучении того, что означает слово, – факт случайный. Ребенка не учат тому, как описывать свои ощущения тем способом, которым его учат описывать предметы его детской. Его мать не может указать ребенку на его боль тем способом, которым она может указать на его ложку или чашку. Но она знает, что он испыты-

вает боль, потому что он плачет, или потому что она видит, что с ним происходит нечто такое, что, вероятно, причиняет ему боль; и зная, что он испытывает боль, она способна научить его, что называть болью. Если нет внешних знаков его ощущений, то она не имела бы средств установить, когда они у него есть, и, следовательно, не смогла бы научить его, как их описывать. Такое бывает, но легко может быть и иначе. Мы можем вообразить двух людей, столь созвучных друг другу, что всегда, когда один имеет индивидуальное ощущение определенного сорта, его имеет также и другой. В этом случае, когда один из них описывает то, что ощущает он, другой вполне может следовать этому описанию, даже если он не имеет направляющего его «внешнего» свидетельства. Но каким образом один из них мог бы знать, что он корректно отождествил чувство другого? Каким образом два человека могут знать, что они подразумевают одно и то же под словом, которое они употребляют для указания на «публичный» объект? – Только потому, что каждый считает реакцию другого соответствующей ситуации. Сходным образом можно предположить, что Пятница сочувствует, когда индивидуальное ощущение Крузо является болевым, и поздравляет его, когда оно приятно; что он способен сказать, когда оно начинается и когда заканчивается; может корректно описать, что оно, скорее, похоже на такое-то другое ощущение и весьма отличается от третьего, тем самым предоставляя доказательство, что он также понимает слова, обозначающие эти ощущения. Общеизвестно, что такие тесты не окончательны. Но тесты, которые мы обычно принимаем за демонстрацию того, что мы подразумеваем то же самое под словами, которые применяем к публичным объектам, также окончательны; по крайней мере, теоретически открытым остается то, что мы, в конечном счете, подразумеваем не вполне то же самое. Но из факта, что эти тесты не окончательны, во

всяком случае, не следует, что они вообще не имеют силы. Верно также, что тесты, выражающие согласие относительно длительности переживания, требуют, чтобы два человека уже разделяли общий язык, который они, вне сомнения, строят на основе общих наблюдений. Действительно, для них было бы затруднительно – хотя, как я считаю, и не с необходимостью невозможно – установить коммуникацию, если бы их опыт был индивидуальным в смысле Витгенштейна. Но даже если они приходят к пониманию употребления слов друг другом, только если объекты, описываемые этими словами, были бы публичными, отсюда не следует, что все объекты должны быть такими.

Не обязательно принимать допущение, что Пятница приходит к знанию, что представляют собой ощущения Крузо, и поэтому к пониманию слов, которые их обозначают, только обладая своими собственными сходными ощущениями. Возможно, что он выполнил бы все тесты, которые показали бы, что он имеет это знание и что он действительно имел бы его, даже если переживание, которое он правильно приписывает Крузо, не похоже на те, которые имеет, или имел бы, он сам. Было бы действительно очень странным, если бы кто-то обладал силой, так сказать, непосредственно заглянуть в душу другого человека. Но это странно только в том смысле, что на законных основаниях мы ничего подобного не ожидаем. Идея о том, что это может случиться, не нарушает логического правила. Аналогичным был бы случай, что некто вообразил или, как показалось, вспомнил переживание, которое было бы не похоже на те, которые он когда-либо имел. Допустить, что такое возможно, – значит, допустить врожденные идеи в смысле Локка; но это не является серьезным возражением. Это допущение не противоречит даже распространенным формам эмпиризма. Все еще можно создать правило, что для того, чтобы понять слово, обозначающее некоторое

ощущение, нужно было бы знать, на что похоже рассматриваемое ощущение; т.е. нужно быть способным отождествить это ощущение при его наличии и, таким образом, верифицировать утверждение, которое его описывает. Особенность предусмотренных нами случаев заключается только в том, что мы приписываем людям способность отождествлять переживания, которых они ранее не имели. На самом деле, могут существовать оправданные возражения на гипотезу, что такое может происходить. Пункт, который для нас важен сейчас, заключается в том, что эти возражения не более чем оправданы. Способы, которыми действительно изучаются языки, логически не ограничивают возможность их понимания.

Если бы разновидностью проницательности, которую мы приписываем Пятнице, обладать было бы обычным, то нам пришлось бы пересмотреть наши понятия публичности и индивидуальности. Ошибка, которую совершают философы типа Карнапа, заключается в том, что быть публичным и быть индивидуальным, в смысле, который уместен в этом обсуждении, – суть свойства, которые приписываются различным видам объектов, независимо от нашего лингвистического употребления. Но причина, почему один объект является публичным, а другой доступен только индивидуально, заключается в том, что в одном случае имеет смысл сказать, что объект наблюдается более чем одним человеком, а в другом – нет, не одним. Столы публичны; имеет смысл говорить, что несколько человек наблюдают один и тот же стол. Головные боли индивидуальны; не имеет смысла говорить, что несколько человек испытывают одну и ту же головную боль. Но как только мы можем уподобить столы головным болям, вводя способ обозначения, при котором восприятие двух разных людей одного и того же стола становится предметом их индивидуального восприятия своих собственных чувственных данных «сто-

ла», мы можем уподобить головные боли столам, вводя способ обозначения, при котором корректно говорить об общей головной боли, которую в состоянии испытывать только определенные люди. При сложившихся обстоятельствах такая система обозначений была бы неудобной. Но если бы люди были устроены так, что они были бы подвержены воздействию головной боли так же, как они подвержены воздействию погоды, то мы перестали бы считать, что головная боль с необходимостью индивидуальна. Так же, как лондонский туман (или даже вместо него), лондонской особенностью могла бы стать местная головная боль. Некоторые люди могли бы ее избегать так же, как некоторые, по тем или иным причинам, не способны воспринимать туман. Но туман существует для всех, и поэтому, при условии этого нового способа выражаться, публичной была бы и головная боль. Условия, которые делали бы полезным такой способ выражаться, реально не достижимы; но то, что их нет, — это опять-таки, чисто случайный факт.

Факты таковы, что мы не употребляем выражения типа «ощущение S_2 жажды S_1 », или «наблюдение S_2 жажды, испытываемой S_1 ». С другой стороны, мы придаем значение высказыванию, что один и тот же физический объект, или процесс, или событие, например состояние тела S_1 , наблюдаются S_2 так же, как S_1 . Следует ли отсюда, как считает Карнап, что по этой причине S_2 не может понять утверждение, которое указывает на чувство жажды S_1 , хотя он может понять утверждение, указывающее на состояние тела S_1 ? Предположим, мы модифицировали наши правила отождествления способом, который предлагали многие философы, и позволили себе говорить, что то, что обычно описывалось как наблюдение S_1 и S_2 одного и того же физического события, было, «на самом деле», случаем ощущения каждым из них своих собственных чувственных данных, которые, несмотря на качественное подобие, не могут быть

буквально одними и теми же. Должны ли мы поэтому быть обязаны отрицать, что они оба могут понять, что другой говорил об этом физическом событии? Конечно, нет. И, равным образом, тот факт, что S_2 не может чувствовать или проверять ощущения S_1 , вовсе не следует, что он не может понять, что о них говорит S_1 . Критерий решения, понимают ли друг друга эти два человека, логически не зависит от факта, который мы используем (или не используем) для высказывания, что буквально одни и те же объекты воспринимаются обоими.

Я делаю вывод: во-первых, что для человека использовать описательный язык осмысленно с необходимостью не означает, что другой человек должен его понимать; и, во-вторых, что человек, чтобы понимать дескриптивное утверждение, не обязательно должен сам быть способен наблюдать описываемое. И совсем не обязательно, чтобы он должен был быть способен наблюдать нечто такое, что естественным образом ассоциируется с тем, что описывается, по способу, которым чувства ассоциируются с их «естественным выражением». Если мы настаиваем на том, что обязательным условием нашего понимания описательного утверждения является наша способность наблюдать то, что оно описывает, мы обнаружим, что сами отказываемся от возможности понимания не только утверждений об индивидуальных ощущениях других людей, но также утверждений о прошлом; или отказываемся, или переинтерпретируем их таким способом, чтобы они изменили свое значение подобно тому, как философы подменяют телесными состояниями ощущения, а будущим – прошлое. Оба направления, как я считаю теперь, ошибочны. Несомненно, необходимым условием моего понимания описательного утверждения должна, так или иначе, быть верифицируемость. Но ему не обязательно быть непосредственно верифицируемым; и даже если оно верифицируемо непосредственно, оно не обязательно должно быть верифицируемо непосредственно мной.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	10
ВВЕДЕНИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	13
Раздел I	
УСТРАНЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ	45
Раздел II	
ФУНКЦИЯ ФИЛОСОФИИ	64
Раздел III	
ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА	84
Раздел IV	
<i>A PRIORI</i>	102
Раздел V	
ИСТИНА И ВЕРОЯТНОСТЬ	125
Раздел VI	
КРИТИКА ЭТИКИ И ТЕОЛОГИИ	147
Раздел VII	
Я И ОБЩИЙ МИР	173
Раздел VIII	
РАЗРЕШЕНИЕ ЗНАМЕНИТЫХ ФИЛОСОФСКИХ СПОРОВ	192
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Альфред Дж. АЙЕР	
Может ли существовать индивидуальный язык	221

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Альфред Дж. АЙЕР

ЯЗЫК, ИСТИНА И ЛОГИКА

*Перевод с английского В.А. Суровцева
и Н.А. Тарабанова.
Под общей редакцией В.А. Суровцева*

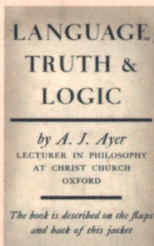
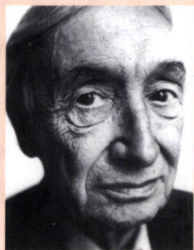
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.09.2009.
Формат 84×108¹/₃₂. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 12,6. Уч.-изд. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ 2085.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.

E-mail: bozhkoyna@mtu-net.ru; kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



АЙЕР Альфред Джулис (1910-1989) – британский философ-аналитик, развивавший идеи логического позитивизма Венского кружка на почве классического английского эмпиризма. Получил образование в колледжах Итона и Оксфорда. В 1929-1932 гг. изучал философию в Оксфорде под руководством Г. Райла. В 1932 г. стал бакалавром искусств в Крайстчерч-колледже. В 1932-1933 г. стажировался в Вене, посещая заседания Венского кружка. Вернувшись в Оксфорд, в 1936 г. публикует книгу *Язык, истина и логика*, принесшую ему широкую известность. С 1946 по 1959 г. профессор философии в университетском колледже Лондона. Президент Аристотелевского сообщества с 1951 по 1952 г. С 1957 г. член совета Нью Колледжа и почетный член совета Уодем Колледжа, с 1952 г. – член совета Британской академии. С 1959 по 1978 гг. профессор логики в университете Оксфорда. В 1970 г. возведен в рыцарское звание. Член Британской академии наук, почетный член Американской академии искусств и наук. В своем творчестве соединяет идеи современной логики и философии математики с традиционным английским эмпиризмом, применяя методы логического и лингвистического анализа к традиционным философским проблемам. Один из основоположников эмотивистской теории ценностей.

Автор 20 книг, среди которых: «Язык, истина и логика» (1936), «Основания эмпирического знания» (1940), «Проблемы познания» (1956), «Начала прагматизма» (1968), «Рассел и Мур: аналитическое наследие» (1971), «Главные вопросы философии» (1973), «Юм» (1980), «Философия в двадцатом веке» (1982), «Витгенштейн» (1985).

Книга А.Дж. Айера *Язык, истина и логика* (1936г.), занимающая в аналитической философии особое место, знаменует перенос на англоязычную почву идей нового философского направления — логического позитивизма, возникшего в рамках Венского кружка. С этой книги начинается отход Оксфордской философии начала XX века с несвойственных английским философам позиций абсолютного идеализма и возвращение к проблемам эмпирических источников познания. Этот процесс, подкрепленный влияниями, исходящими из Кембриджа, привел к возникновению того, что сегодня принято называть современной аналитической философией. Дополнив традиции английского эмпиризма новыми методами логического и лингвистического анализа, книга А. Айера, наряду с работами Б. Рассела, Дж.Э. Мура и Л. Витгенштейна, послужила источником лингвистического поворота, изменившим образ философии XX века.

О значении книги А. Айера *Язык, истина и логика* говорит тот факт, что она является одной из самых издаваемых книг по аналитической философии. К сегодняшнему дню только на языке оригинала вышло около миллиона ее экземпляров, не считая переизданий на различных языках мира. Эта книга остается одним из самых популярных введений в философию в англоязычном мире, будучи обязательным учебником во многих университетах Великобритании и США. Выполняя важную дидактическую задачу, она во многом формирует образ философии не только в среде профессиональных философов, но и в широких кругах общественности.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС

ISBN 978-5-88373-180-5



9 785883 731807