RICHARD RORTY

PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE

PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON, NEW JERSEY

РИЧАРД РОРТИ

ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ

Научный редактор издания
профессор В. В. Целищев

НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО НОВОСИБИРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1997

ББК Ю713.12
УДК 177.3
Р58

Издание выпущено в счет дотации,
выделенной Комитетом РФ по печати

Перевод с английского В. В. Целищева

Опубликовано с разрешения Princeton University Press

All Rights Reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from Publisher.

Все права охраняются. Ни одна часть этой книги не может быть воспроизведена или передана в любой форме или любыми средствами, электронными или механическими, включая фотокопирование, запись устройством хранения и воспроизведения информации, без письменного разрешения Издателя.

© Copyright 1979 by Princeton University Press

Published by Princeton University Press, Princeton, New Jersey

© Издательство Новосибирского университета, русское издание, 1997

© Целищев В. В., предисловие, перевод, 1997

ISBN 5-7615-0404-9

Посвящаю М. В. Р.

Когда мы размышляем о будущем мира, мы всегда подразумеваем, что он будет там, где должен быть, если бы он двигался как сейчас. Мы не понимаем того, что он движется не по прямой, а по кривой, и что он постоянно меняет направление.

(Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, 1977, p. 14)

В философии нет прогресса? А если кто-то почесал зудящееся место, это тоже надо считать прогрессом? А если это не считать таковым, то будет ли это подлинным почесыванием? Или подлинным зудом? Не будет ли такая реакция на стимул продолжаться до тех пор, пока не будет найдено средство от чесотки?

(Там же, с. 163—164)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие переводчика ix
Предисловие к изданию на русском языке xviii
Введение 3

Часть первая НАША ЗЕРКАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ

Глава первая. Изобретение ума 13
1. Критерий ментального 13
2. Функциональное, феноменальное и невещественное 17
3. Разнообразие проблем соотношения ума и тела 25
4. Ум как постижение универсалий 29
5. Способность существовать независимо от тела 34
6. Дуализм и „умственное вещество" 46

Глава вторая. Личности без умов 52
1. Антиподы 52
2. Феноменальные свойства 57
3. Непоправимость и сырые ощущения 65
4. Бихевиоризм 72
5. Скептицизм в отношении других умов 79
6. Материализм без тождества ума и тела 85
7. Эпистемология и „философия ума" 93

Часть вторая ЗЕРКАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ

Глава третья. Идея „теории познания" 97
1. Эпистемология и самоимидж философии 97
2. Смешение Локком объяснения и обоснования 103
3. Смешение Кантом предикации и синтеза 109
4. Познание как нуждающееся в „основаниях" 115

Глава четвертая. Привилегированные репрезентации 122
1 Аподиктическая истина, привилегированные репрезентации и аналитическая философия 122
2. Эпистемологический бихевиоризм 128
3. Долингвистическое осознание 134
4. «Идея „идеи"» 143
5. Эпистемологический бихевиоризм, психологический бихевиоризм и язык 155

Глава пятая. Эпистемология и эмпирическая психология 158
1. Подозрения в отношении психологии 158
2. Неестественность эпистемологии 163
3. Психологические состояния как подлинные объяснения 170
4. Психологические состояния как репрезентации 181

Глава шестая. Эпистемология и философия языка 190
1. Чистая и смешанная философия языка 190
2. О чем говорили наши предки? 196
3. Идеализм 201
4. Указание 210
5. Истина без зеркал 218
6. Истина, благо и релятивизм 226

Часть третья
ФИЛОСОФИЯ

Глава седьмая. От эпистемологии к герменевтике 233
1. Соизмеримость и разговор 233
2. Кун и несоизмеримость 238
3. Объективность как соответствие и как соглашение 247
4. Дух и природа 254

Глава восьмая. Философия без отражения 264
1. Герменевтика и наставление 264
2. Систематическая философия 270
3. Наставление, релятивизм и объективная истина 276
4. Наставление и натурализм 280
5. Философия в разговоре человечества 288

Указатель 293

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Ричард Рорти занимает особое место в современной философии. Долгое время до выхода в 1979 г. книги „Философия и зеркало природы" он был известен как видный специалист в области философии ума и принадлежал к аналитическому направлению американской философии. В частности, он был влиятельным защитником так называемого элиминативного материализма. Появление же „Философии и зеркала природы" ознаменовало радикальный поворот в его творчестве. Рорти предстал в этой книге как критик самой идеи „теории познания" и, как следствие, самой философии, рассматриваемой как отличное от других частей культуры и науки профессиональное исследование, которое в основе своей имеет эпистемологические вопросы. Рорти больше, чем кто-либо другой, сделал для распространения ныне широко известного лозунга о „смерти эпистемологии".

Неудивительно, что книга встретила самые противоречивые отклики. Они варьировались от восторженного приема до откровенной враждебности. Как бы то ни было, „Философия и зеркало природы" стала одной из самых известных, читаемых, комментируемых, критикуемых и превозносимых книг у нынешней философской читательской публики. И не только у нее. Имя Р. Рорти весьма популярно в среде лингвистов, литературных критиков, теоретиков культуры, т. е. представителей тех отраслей культуры, с которыми философия вечно не может поделить территорию проблематики и над которыми она пытается все время встать в качестве верховного судьи в вопросах природы человеческого разума.

Одним словом, читателю предлагается одна из тех книг, которые в течение последних полутора десятка лет предстают, по выражению видного американского философа Н. Решера, „читательскими вершинами" в философском литературном массиве. Кстати, в своем обзоре современной американской философии на 1993 г. он относит к числу таких вершин еще три книги: „Слово и объект" В. Куайна, „Структуру научных революций" Т. Куна, „Теорию справедливости" Дж. Ролза[1], отмечая, что Р. Рорти возглавляет индекс цитируемости в области философии.

Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.

Традиционно принято предварять русские переводы зарубежных философских книг пространными предисловиями, в которых часто в сжатом виде пересказывается содержание книги с претензией на анализ и указание ошибок автора. С моей точки зрения, подобное предприятие весьма подходит под афоризм Карела Чапека: „Критик говорит, что писатель пишет не так, как написал бы критик, если бы он умел". Больше того, когда имеешь дело с книгой значительного масштаба, каковой является книга Рорти, следует понимать, что она будет интересовать читателей значительно дольше, чем продиктованные конъюнктурой критические замечания предисловий, которые будут читаться в будущем с сознанием неуместности торопливых мнений. Я полагаю, что читатель хорошо знаком с подобного рода предисловиями и знает им цену. Вот почему я решил ограничиться весьма кратким вступительным словом, прекрасно осознавая в то же время, что книга Ричарда Рорти чрезвычайно трудна и вообще-то нуждается в том, чтобы представить ее основную идею русскоязычному читателю. Но предвидя, что творчество Рорти, наверняка, скоро станет предметом философских дискуссий в нашей литературе, особенно с предстоящим выходом на русском языке других его книг (в частности, книги „Контингентность, ирония и солидарность"[2]), я посчитал ненужным предварять эту дискуссию. В любом случае, обстоятельное участие в таком критическом разговоре уместно, лишь когда книга становится доступной философскому сообществу, ведущему, по выражению М. Оукшотта, „разговор человечества".

Провозглашенный многими философами тезис о „кончине эпистемологии" нашел в книге Рорти наиболее полное и отчетливое выражение. В ней представлен комплексный историко-объяснительный аргумент в поддержку тезиса, что эпистемология занимается не вечными вопросами, возникающими по мере того, как они становятся предметом размышления, а проблемами, которые являются скорее продуктом исторически случайного совпадения идей. Возникновение эпистемологии связано с переопределением Декартом понятия „ума" как нечто такого, к чему каждый обладатель ума имеет привилегированный доступ; с предположением Локка, что при исследовании картезианского ума мы можем определить сферу и границы человеческого познания; с тезисом Канта, что поскольку все эмпирически познаваемые объекты, как „внешние", так и „внутренние", обусловлены нашей познавательной способностью, мы имеем априорное познание черт, необходимо присущих миру, как мы его знаем. Кульминацией этого развития является идея неэмпирической дисциплины, определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса, — науки, морали, искусства или религии — в соответствии с тем, насколько хорошо они репрезентируют реальность, если они вообще что-то репрезентируют.

[2] Выходит в 1996 г. в издательстве „Гнозис", пер. Р. Хестанова под ред. В. Целищева.

Подобного рода критический подход к европейской философии, < начавшейся с Декарта, свойственен многим представителям так называемой „континентальной философии". Известно, что по большому счету современная западная философия разделена на два направления — „аналитическую философию" и „континентальную философию". Методы, стиль, предмет исследования и многое другое, что составляет суть философских исследований, понимаются представителями этих двух направлений столь различно, что в некотором смысле между ними разверзлась пропасть, усугубляемая их „географической отдаленностью", — аналитическая философия исповедуется в Великобритании и США, а „континентальная" — в Германии, Франции и Италии. (Следует отметить, что географический принцип деления на аналитических и „континентальных" философов является в лучшем случае эвристическим, поскольку, как известно, само аналитическое направление родилось в значительной степени благодаря усилиям „континентальных" философов Вены и Берлина — Виттгенштейна, Карнапа, Поппера, Рейхенбаха и др.). Поэтому не случайно, что „героями" всего творчества Рорти являются многие фигуры „континентальной" философии разных лет — Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, поздний Виттгенштейн. В своей статье „Современная философия в Америке" 1982 г. Р. Рорти дает ответ на вопрос, широко дебатировавшийся в аналитической философии Америки, — стоит ли тщательно преподавать „континентального" философа Гегеля — ответ, который в значительной степени определил место самого Рорти в современной философии как мыслителя, перекинувшего мост от аналитической философии к „континентальной". Правда, многие считают его „перебежчиком" из одного лагеря в другой (именно этим обстоятельством вызван чрезвычайно враждебный со стороны многих философов прием „Философии и зеркала природы"), да и сам он рассматривает свою книгу как прощальный привет аналитической философии. Как бы то ни было, читатель этой книги входит в область, где Гадамер соседствует с Куном, поздний Виттгенштейн — с Дэвидсоном, Рассел — с Хайдеггером. Приведенное мною сопоставление является произвольным (и, возможно, буквально неверным), но сам дух книги, в которой „разговор человечества" ведут все виднейшие фигуры современной философии, представляет собой совершенно новый шаг в современной философии. Именно это обстоятельство и вызвало огромный интерес к „Философии и зеркалу природы".

Справедливости ради стоит отметить, что центральное предприятие Р. Рорти — атака на философию как поиски истины — действительно весьма радикальный шаг. Многие связывают его с философской позицией Рорти (крайнего варианта неопрагматизма) — специфично американской, не находящей полного сочувствия у традиционных философов. Апелляция Рорти к Дьюи (который наряду с Виттгенштейном и Хайдеггером является подлинным героем книги Рорти) в попытке заменить истину „гарантированной утверждаемостью" и к У. Джеймсу с его „наставительным" уклоном (о чем пойдет речь ниже) подтверждает высказывание Дж. Пассмора в книге „Недавние философы", что феноменально широко распространенной тенденцией

стало обращение американских философов к прагматизму по мере того, как они стареют.

Вместе с тем нельзя, с моей точки зрения, сводить все своеобразие философии Рорти к американской специфичности, поскольку многое из того, что им было произнесено явно, в некотором смысле уже давно витало в философской атмосфере как Европы, так и Америки. Некоторые вещи относительно состояния современной философии и необходимых коррекций высказаны Р. Рорти в предисловии к русскому изданию. Мы же отметим те, ставшие почти хрестоматийными, особенности философской позиции Рорти, которые снискали ему столь большую известность как критика современной философии, особенно его аналитической ветви.

Прежде всего, Рорти утверждает, что реализм как направление не имеет будущего в философии, которая все меньше имеет характер научной дисциплины. Это утверждение легче понять в свете классификации философов, предлагаемой Рорти в нескольких своих работах[3]. Есть философы, имитирующие в своем творчестве научные методы, философы-ученые, такие как Б. Рассел или Г. Рейхенбах. Есть философы, предпочитающие свободный дискурс, не ограниченный никакими рамками в поисках нового взгляда на любую проблему, философы-поэты, такие как М. Хайдеггер. Наконец, есть философы — социальные реформаторы, вроде Дж. Дьюи. Так вот, согласно Рорти, первое направление не имеет будущего. Подтверждение этой точки зрения Рорти видит в творчестве таких современных философов, как В. Куайн, У. Селларс, Д. Дэвидсон, а также у позднего Виттгенштейна, Хайдеггера и Гадамера.

Действительно, У. Селларс, согласно Рорти, разрушил „миф данности", свойственный всему направлению эмпиристской философии, а В. Куайн устранил различение аналитического и синтетического, а вслед за ним и различение фактического и концептуального. Д. Дэвидсон сделал дальнейший шаг и устранил различие между концептуальной схемой и содержанием. В свете этих результатов попытка построения научной философии, целью которой является „конструирование мира" на основании либо „данных", либо аналитических истин, либо концептуальных схем или анализа концепций, обречена, по мысли Рорти, на неудачу.

Другим мотивом в отказе от философии-как-науки является отсутствие прогресса, как он понимается в естественных науках, в самой философии. В отличие от науки, в которой имеется преемственность проблем и прогресс в их разрешении, философия не „прогрессирует". С точки зрения Рорти, кардинальной ошибкой традиционного представления о философии является наличие одних и тех же проблем, которые занимали, скажем, Платона, Декарта, Канта и Рассела. Претензия эпистемологии на решение этих „великих проблем", общих для всей истории философии, и является, по мнению Рорти,

[3] См., напр.: „Philosophy as science, as metaphor, and as politics", in Essays on Heidegger and Others, Philosophical papers, vol. 2, Cambridge University Press, 1991.

кардинально ошибочной. В работе „Историография философии: четыре * жанра"[4] Рорти обсуждает понятие „канона" в истории философии, полагая, что выстраивание последовательности философов прошлого в соответствии с предполагаемой проблемой, которую они пытались разрешить, является лишь приемом философа, который свою точку зрения пытается обосновать традицией, путем выбора себе предшественников, не имея на то полностью „объективного" основания.

Рорти далее полагает, что сам предмет „эпистемология" родился довольно недавно, в основном стараниями неокантианцев, как раз для целей научности философии, и установлением критерия прогресса в ней путем усматривания одних и тех же проблем во всей истории философии. И поскольку эпистемология говорит нам, что такое знание, в некотором смысле она претендует на выделенное положение в культуре: ведь для гарантии того, что некоторая ветвь культуры действительно приобретает знание, нужен вердикт теории познания. Рорти отметает такое представление о выделенном положении эпистемологии и, как следствие, о выделенном положении философов в современной культуре. Неудивительно, что многие критические отклики философов на книгу подспудно имеют в виду и это обстоятельство.

Отсутствие общих проблем в ходе истории философии Рорти увязывает с философией Куна. „Несоизмеримость" проблем философии прошлого и настоящей философии занимает в аргументации Рорти особо важное место. Но смене парадигм в науке, согласно Куну, Рорти предпочитает „избавление от великих проблем", отказ от них как от псевдопроблем, порожденных некоторой частной картиной мира. Рорти не претендует на то, чтобы изобразить такого рода подход в качестве универсального. Наоборот, он считает, что в истории философии превалировал подход противоположный. Тут Рорти прибегает к авторитету позднего Виттгенштейна, который выступил в качестве „сатириста" по отношению к традиционной философии — включая собственный „Логико-философский трактат" — и тем самым позволил избавиться от псевдопроблем. В этом отношении Виттгенштейн находится в одной и той же компании с Ницше и Хайдеггером, которые считали, что философии стоит отказаться от ее претензий на установление истины, претензий, как они представлены у Канта или Рассела.

Если Кант и Рассел имеют цель найти основания знания или морали, цель возведения здания всего знания, цель приведения в систему всего культурного наследия человечества, то Ницше и Хайдеггер таковой цели перед философией не ставят. Их философия скорее является реакцией на традиционную философию, поскольку они исходят из другой концепции — а именно, как ее определяет Рорти, концепции философии как „наставления", как вклада в образование. В определенной степени такие философы являются раз-

Русский перевод В. Целищева помещен в качестве приложения к изданию Рассела (Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1994).

рушителями, и не случайно Рорти с пониманием относится к программе деконструкции философии Ж. Деррида. Если отказаться от научной философии, тогда жанр самой философии становится расплывчатым, и опять-таки не случайно Рорти уже одобрительно относится к тезису того же Деррида, что философия представляет собой просто один из видов беллетристики.

Следует заметить, что „наставительная" философия не должна мыслиться как новая эпистемология. Скорее она напоминает герменевтику в своей попытке поддерживать постоянный разговор в рамках культуры или осуществляя уже упомянутый „разговор человечества". Сопоставление герменевтики и эпистемологии завершает книгу Рорти, сопоставление, в котором, вопреки сложившемуся мнению, не отдается предпочтения какой-то одной из традиций. По большому счету многие из положений „Философии и зеркала природы" нашли свое продолжение в дальнейших работах, где обсуждается „постфилософская культура". Основной вопрос для Рорти заключается в том, является ли эта культура столь хорошей, чтобы ее попробовать.

Перевод книги Рорти является крайне своевременным по той причине, что „постфилософская культура" находится уже на пороге и ознакомление с ней необходимо для понимания тех процессов, которые выражены названием одного из известных сборников философских работ постмодернистов — „После философии".

Перевод на русский язык работ, подобных книге „Философия и зеркало природы", поднимает много проблем. Прежде всего, это терминологические решения, которые приходится принимать, исходя из совершенно различных соображений, которые между собой не всегда согласуются. Конечно, хочется, чтобы сохранялась традиция перевода философских текстов, которая создана трудами многих весьма квалифицированных переводчиков. Однако новизна „постфилософских" текстов, подобных указанной книге, обусловленная многочисленными исследованиями в столь различных областях философии, таких как аналитическая философия и герменевтика, философия науки и историко-философские изыскания, вводящими в оборот множество неоднозначных терминов и понятий, диктует необходимость введения новых терминов и нового прочтения известных. Другим обстоятельством является то, что терминология должна соответствовать духу философского направления, которому принадлежит переводимый труд. Скажем, аналитическая философия, представленная переводами на русский язык, находится в особо трудном положении, поскольку традиция перевода философских текстов на русский язык сложилась в условиях господства традиции немецкой классической философии и марксистской философии. Переводя, скажем, с английского на русский термины для понятий, имеющих совсем различную коннотацию в англо-американской философии по сравнению с немецкой, переводчик рискует исказить смысл переводимого текста.

Особенно это относится к цитированию в трудах на английском языке авторов книг, которые были написаны на французском или немецком языках (скажем, Декарта или Канта). Опыт переводчика этой книги показывает, что зачастую „канонические" переводы на

русский язык тех же Декарта или Канта осуществленные, скажем, издательством „Мысль" (серия „Философское наследие"), не всегда отвечают содержанию, которое вкладывается авторами трудов на английском языке, цитирующих немцев или французов. Ясно, что дело тут не в „правильности" или „адекватности" перевода, а в контексте философского направления, который следует учитывать прежде всего.

Обе проблемы — перевод терминов и цитирование иноязычных по отношению к английскому и русскому языкам источников — являются взаимосвязанными. Даже такие устоявшиеся переводы на русский язык, как переводы Канта, подвержены весьма критическим оценкам многих исследователей. Сошлюсь при этом на видного специалиста А. Гулыгу, который приводит впечатляющий перечень „неточностей, иногда существенно искажающих смысл" при переводе Канта на русский язык[5]. Другая сторона этой проблематичной ситуации превосходно передана В. П. Рудневым в предисловии к переводу книги Н. Малькольма[6]. Не могу удержаться, чтобы не привести обширную цитату Руднева по этому поводу, добавленную им к предисловию в качестве примечания переводчика: „Здесь и далее во всех случаях цитаты даются в переводе с английского языка, то есть с языка, на котором читал эти произведения автор книги. Такая позиция может вызвать возражения, поэтому мы коротко постараемся ее обосновать. Для американского философа-аналитика существует всегда только один язык — английский, филологические тонкости оригинала, существенные для феноменолога или герменевта для него совершенно несущественны. Поэтому гораздо более естественным и адекватным представлялось давать цитаты не из абстрактных Декарта, Канта или Платона, переведенных в разное время советскими переводчиками, а Декарта, Канта и Платона *глазами* англоязычного американца Нормана Малькольма, сохраняя тем самым *его* языковую картину восприятия этих мыслителей со всеми возможными деформациями, которые тоже *входят* в эту картину. Жертвуя мнимой филологической точностью перевода, мы выигрываем в целостности переводческой концепции. Проиллюстрируем последний тезис на примере „от противного". Когда в библиографии книги, опубликованной по-английски в 1959 году встречаются вдруг позиции типа собрания сочинений Канта или Аристотеля, изданных в 70-е годы по русски издательством „Мысль", нам это представляется такой же абсурдной условностью, как обязательные еще [недавно] труды „основоположников" в списке литературы к любой книге по философии." (с. 32). Прекрасно аргументированная установка при переводе почти не требует комментария. От себя добавим лишь, что хотя Р. Рорти гораздо более внимателен к филологическим тонкостям, указанная установка вполне оправданна, учитывая сочность его языка и многочисленные

[5] См. его очерк „Кант сегодня" в работе: Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
[6] Малькольм Н. Состояние сна. М.: Прогресс, 1993. Пер. В. П. Руднева.

вольности речи. Кроме того, при обсуждении философов типа Канта и Декарта Рорти часто прибегает к терминологии, которая появилась гораздо позже времени, когда творили эти философы (например, термин „учреждающий ум" по Канту, вошедший в моду с Гуссерлем). Наконец, переводчик представляемой книги Рорти много раз слышал от англоязычных философов о том, что у них нет „канонического" издания работ Канта или кого-либо еще из великих философов прошлого на английском языке. По этой причине каждый философ цитирует философов, писавших не на английском языке, переводя зачастую соответствующие пассажи сам. Именно так делает Рорти.

По этой причине при цитировании многих переводов на английский язык пассажей неанглоязычных философов мною часто приводится „канонический" перевод на русский язык (если он существует), а также мой перевод с английского перевода, дабы сохранить адекватность передаваемой Рорти мысли.

Поскольку книга в значительной степени посвящена чисто техническим результатам в области теории познания, не удалось избежать введения ряда технических терминов. В первую очередь, это касается центрального понятия, передаваемого термином „репрезентация", который уже давно получил „гражданство" в литературе по философии ума и искусственному интеллекту. Бурные дискуссии вокруг эпистемологии, явившиеся частично результатом интенсивного ее развития за последние полвека (и которые, как отмечено в предисловии Рорти к русскому изданию книги, обошли стороной русскоязычного читателя) потребовали весьма радикального обновления словаря. Именно этому обстоятельству перевод обязан появлением множества специальных терминов, что характерно для развитого состояния соответствующего раздела науки. Следует отметить сочность языка Рорти, свободно вводящего в философский обиход слова из обыденного языка, что вообще свойственно англо-американской традиции. Эта особенность была сохранена в книге в той степени, в какой это было максимально возможно.

Переводчик встретился не только с терминологическими трудностями. Дело в том, что книга Рорти является последним срезом целого пласта философских исследований, дискуссий, достижений, неудач, перспективных и тупиковых поисков, что свойственно в особой степени книгам с полемическим уклоном. Поэтому в ней много материала, который должен пониматься „по умолчанию", т. е., предполагается, известен читателю, последний в этом случае должен быть весьма подготовленным. По известным причинам трудно рассчитывать на подобную осведомленность у русскоязычного читателя. По просьбе переводчика профессор Р. Рорти дал разъяснения многим трудным местам (в тексте они даны как примечания к русскому изданию),

Я чрезвычайно признателен Ричарду Рорти за внимание, которое он проявил к изданию на русском языке своей книги „Философия и зеркало природы". Для русского издания им специально написано предисловие; кроме того, он содействовал переговорам с Princeton University Press о покупке прав на русское издание книги. Я также благодарен Мэри и Ричарду Рорти за гостеприимство в их доме в

Шарлотсвилле (Вирджиния, США) во время моих визитов 1993 и 1995 гг., которые позволили прояснить немало весьма важных положений в философии Ричарда Рорти, использованных при переводе этой монументальной критической работы. Наконец, Ричард Рорти проявил подлинное долготерпение в процессе перевода книги, чрезвычайно оперативно (по электронной почте) отвечая на возникающие у переводчика вопросы.

Я признателен Комитету по печати Российской Федерации за содействие в выполнении проекта перевода книги. Как и прежде, я многим обязан моему старому другу профессору Василию Викторовичу Петрову, без помощи и моральной поддержки которого проект не был бы осуществим. Издательство Новосибирского университета взяло на себя смелость и тяжкий труд издания знаменитых и очень нужных книг, которые — парадоксально, но факт — в нынешние времена издавать невыгодно. Остается лишь надеяться, что усилия в реализации проекта перевода книги (переведенной на все европейские, а также китайский и японские языки) на русский язык будут оценены читателем; главное же заключается в том, чтобы до читателя дошли усилия Ричарда Рорти по реформированию современной философии.

В. В. Целищев

Ноябрь, 1996 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Привычка откладывать дело со дня на день имеет некоторые преимущества. Время от времени я натыкался в философских журналах на сложные и запутанные проблемы — из разряда тех, которые возбуждают огромный интерес и в то же время столь незнакомы, что я не знал, что и думать о них. *Я* чувствовал, что мой моральный долг — познакомиться со встретившейся проблемой и разработать свой, альтернативный, способ ее разрешения. Иногда чувство вины за неисполненное продолжало мучить меня на протяжении пяти—десяти лет, хотя я так ничего и не делал, чтобы облегчить это чувство. В конце концов, однако, я часто обнаруживал, что проблема, которую я игнорировал, испытывая муки совести, исчезла с философской сцены, что никто из моих коллег больше не работает над ее решением и что нет никакого упоминания о ней в философских журналах. Тогда я поздравлял себя с разумной предусмотрительностью и приходил к мнению, что поступал достаточно мудро, ожидая исчезновения проблемы, правильно угадав ее эфемерность.

Во времена коммунистического режима русские философы пропустили массу восхитительных, новых, ярких переходных философских проблем. Одни из них зарождались в рамках феноменологической традиции (например, об ощущении внутреннего времени). Другие возникали в рамках хайдеггеровской традиции (например, о соотношении между первым и вторым разделениями Sein и Zeit). Много проблем поднималось в рамках традиции XX века, которой следовало наибольшее число философов, наиболее динамичной и восторгавшейся по собственному поводу, — англофильской аналитической традиции. Проблемы анализа контрфактических суждений, уместность подстановочной квантификации, возможность физикалистской теории указания и многие другие проблемы принимали в сознании аналитических философов преувеличенные размеры, но вскоре переставали вообще казаться такими уж значимыми. Большинство российских философов, хотя, конечно, не все, познакомились с этими проблемами (если вообще слышали о них) как раз в то время, когда они перестали обсуждаться.

Российские философы теперь могут поразмышлять и спросить себя, что достойно внимания из того, что сохранилось от различных традиций в нероссийской философии, от которой они были в значительной степени отрезаны из-за исторических случайностей 1925—1985 гг. Они могут обойтись без множества проблем, которыми в противном случае занимались бы. Они стали жертвами переноса во времени, но сейчас в состоянии оценить случайные преимущества прошлой ситуации — преимущества задержки по времени.

Я надеюсь, что они найдут эту книгу полезной для приобретения чувства того, что в аналитической традиции сейчас живо, а что мертво. Моя *Философия и зеркало природы* — это слегка циничная, слегка завистливая, в чем-то предубежденная попытка подведения итогов того, что случилось в аналитической философии приблизительно в 1930—1970 гг. Она написана человеком, который был воспитан в русле более старой, историко-ориентированной философии, предшествовавшей приходу аналитической философии в США, и который никогда не чувствовал себя в своей тарелке при встрече с манерами и методами аналитических философов. Хотя я посещал лекции Рудольфа Карнапа в возрасте 19 лет, большая часть моей подготовки в области философии предполагала обычную последовательность философов (Платон—Аристотель—Декарт—Лейбниц—Спиноз а—Локк—Юм—Кант—Гегель), а также такие фигуры XX века, как Бергсон, Уайтхед и Дьюи. Но к тому времени, когда я стал присматривать себе работу в качестве преподавателя (конец 50-х), аналитическая философия почти полностью вытеснила своих предшественников; сделать карьеру в философии означало в то время посвятить себя проблемам, поставленным аналитическими философами.

Аналитические философы, такие как Карнап и Айер, гордились открытием того, что многие из проблем метафизической традиции оказались „псевдопроблемами" — проблемами, созданными выбором словаря, которые могли бы быть устранены путем изменения способа их формулировки. Я склонен подозревать, что множество проблем в самой аналитической философии были „псевдопроблемами" в том же самом смысле. Некоторые из этих подозрений впоследствии подтвердились, когда Уиллард Куайн (в статье *Две догмы эмпиризма,* опубликованной в 1951 г.) выступил против различения аналитических и синтетических истин. Подозрения в отношении таких проблем подтвердились, когда Уилфред Селларс (в своей эпохальной работе *Эмпиризм и философия ума,* опубликованной в 1956 г.) атаковал идею эмпиристов о „чувственных данных". Это подтверждал также сарказм Виттгенштейна (в его *Философских исследованиях,* опубликованных в 1954 г.) по поводу идеи того, что „логика является чем-то возвышенным" — убеждение, которое было столь важным для его ранней работы *Логико-философский трактат* и множества других работ в русле аналитической философии.

Философия и зеркало природы представляет, как я сказал во введении, попытку дать обзор развития философии в последнее время,

с точки зрения антикартезианской и антикантианской революции — революции, которая была инициирована проницательными поисками Куайна, Селларса и Виттгенштейна. Что бы ни думали в конце концов русские философы об общей ценности аналитической традиции в философии, я надеюсь, они согласятся со мною, что эти три философа заслуживают, чтобы их изучали уже только за то, что они решились на критику догм своего времени и осуществили ее с экстраординарной мощью и тщанием.

Если бы я писал эту книгу сегодня, я бы в гораздо большей степени использовал идеи трех современных аналитических философов, чьи работы я приравниваю по значимости к работам Куайна и Селларса, а именно Дональда Дэвидсона, Роберта Брендома и Даниэля Деннета. Дэвидсон в серии блестящих статей (часть из которых перепечатана в сборнике — D. Davidson, *Inquires into Meaning and Truth, 1984,* а многие другие, ожидается, будут собраны в следующих сборниках) использовал проницательные прозрения Куайна еще в большей степени, чем сам Куайн. Он произвел на свет тщательно продуманную натуралистическую философию ума и языка, которые, с моей точки зрения, представляют наиболее впечатляющий интеллектуальный синтез в последнее время. Брендом в своей монументальной книге (Brandom, *Making It Explicit,* 1994) пошел в использовании прозрений Селларса еще дальше, чем сам Селларс, и его работа дополняет работу Дэвидсона в отношении весьма важных положений. Деннет, который начал с развития следствий антикартезианства, явным образом выраженного Райлом в его *Концепции ума* (Ryle, *The Concept of Mind)* и неявным образом в *Философских исследованиях* Виттгенштейна, стал ведущим философом ума нашего времени. Его книги (особенно *The Intentional Stance, Consciousness Explained* and *Darwin's Dangerous Idea)* представляют собой исключительно ясные, прекрасно аргументированные объяснения того, как совместить феномен ментального с дарвиновским объяснением происхождения человеческих существ.

Хотя аналитическая философия с самого начала называла себя „логическим эмпиризмом" и на ранней стадии соединяла идолопоклонническую позицию в отношении символической логики с удивительным доверием к британскому эмпиризму (движение, которое можно было бы считать достаточно опровергнутым такими давними философами, как Томас Рид и Т. Г. Грин), в настоящее время не является ни существенно логической, ни существенно эмпиристской. Она отказалась от понимания развития философии посредством „лингвистического метода" (нечто обманчивое, принятое слишком серьезно в моей работе *The Linguistic Turn,* 1967). Аналитическая философия стала (по сравнению с теми временами, когда я был студентом) удивительно недогматичной. Короче, она достигла зрелости.

Русские философы могут выиграть от того, что пропустили стадию становления аналитического движения. Они могут также выиграть от понимания того, что пренебрежение историей философии, традиционно характерное для аналитических философов (благодаря не-

удачному примеру Куайна, чье презрение к изучению истории философии никогда не скрывалось и имитировалось многими), было случайным и переходным явлением. Брендом, блестяще писавший о Гегеле и Хайдеггере, является примером философа, который соединяет пристальное внимание к недавним работам в области аналитической философии с глубиной исторического знания, на что, среди других аналитических философов, был способен только Селларс.

Я могу представить себе (и определенно надеюсь на это), что историки философии в конце XXI века, оглядываясь на аналитическое движение в философии, будут рассматривать его как движение, которое родилось и умерло в качестве специфического для XX века феномена, — как движение, которое не обладало ясной самотождественностью. Самое удачное для этого движения — приправка его другими течениями. В настоящее же время дебаты между Ролзом и Хабермасом рассматриваются как редкая стычка, проведенная с воодушевлением философами, между которыми огромная пропасть[1]. Я полагаю, что несколькими десятилетиями позднее дебаты между последователями обоих философов будут просто рутинными. Опять-таки, я надеюсь, что попытки свести вместе Дэвидсона и Деррида скоро будут рассматриваться не как ловкий трюк, как это обычно делается сейчас, а как поучительное сравнение и сопоставление. Взаимная непостижимость, которая отделяла англофильских от немецких, французских, испанских и итальянских философов в течение нескольких поколений, будет, если все пойдет хорошо, рассматриваться как неудачная интерлюдия.

В своих последних книгах (в частности, *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989 и *Essays on Heidegger and Others*, 1991) я сделал все от меня зависящее, чтобы сплести вместе особенности французской и немецкой философии с особенностями аналитической философии. Например, я сравниваю Деррида с Дэвидсоном, Хайдеггера с Виттгенштейном. Я аргументирую (как делал это также, в качестве предварительного намерения, в *Зеркале)*, что антикартезианские и антикантианские элементы у всех этих фигур перевешивают различия в стиле, сфере ссылок и философских мотивациях, которые разделяют их. Я хотел бы думать, что историки философии в конце следующего столетия согласятся со мной в том, что восстание против Декарта и Канта, осуществленное широко известными философами XX века, ознаменовало истинное продвижение в философии.

Я, с некоторым извинением, признаю, что отдельные споры, бывшие предметом обсуждения в *Зеркале*, сами по себе устарели и что, ретроспективно размышляя, я, вероятно, уделил им большее внимание, чем они заслуживали. С другой стороны, я подозреваю, что если бы я не участвовал в этих в чем-то узких и эфемерных спорах, *Зеркало* никогда не привлекло бы внимания публики. Я надеюсь,

Такие дебаты приведены на страницах *The Journal of Philosophy*, v. xcii, n. 3, 1995.

что русские читатели не увязнут в тех спорах, которые уже принадлежат прошлому, и будут следовать скорее духу, нежели букве книги, — более ее метафилософскому взгляду, нежели защите версии материализма, более — предположениям о дрейфе истории недавней философии, нежели объяснению соотношения между психологией и философией[2]. Хотя мой друг Виталий Целищев (которому я очень благодарен) добросовестно и тщательно перевел пустяковые сноски, я надеюсь, что читатель этого перевода будет игнорировать детали ради большей картины. Многие из споров, упомянутые в ссылках (и на самом деле, в тексте книги) не стоят того, чтобы разбирать их. Но я хотел бы думать, что глобальный дрейф этой книги все еще значим для современных рассмотрений.

Ричард Рорти
Сентябрь 3, 1995 г.

В частности, я полагаю, что мое обсуждение соотношения ума и тела в этой книге менее тонко и ясно, чем предложенное Деннетом в книгах, которые я упомянул выше. Я полагаю, что обсуждение философии языка в главе шестой вполне значимо само по себе, но что Дэвидсон и Брендом продвинули целую область философии языка гораздо дальше, чем это сделано в моей книге.

ФИЛОСОФИЯ
И
ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ

ВВЕДЕНИЕ

Философы обычно считают, что их дисциплина занимается неувядаемыми вечными проблемами, с которыми встречается каждый предающийся размышлениям человек. Некоторые из этих проблем касаются различия между человеком и другими существами и выливаются в форму вопросов о соотношении ума и тела. Другие проблемы касаются допустимости притязаний на знание и кристаллизуются в вопросах об „основаниях" познания. Открыть эти основания — значит узнать кое-что об уме и наоборот. Таким образом, философия как дисциплина рассматривает себя как попытку подорвать или развенчать притязания на знание со стороны науки, искусства или религии. Она пытается делать это на основании специфического постижения природы познания и ума. Философия может рассматриваться в качестве оснований остальной культуры по той причине, что культура — это совокупность притязаний на знание, и философия выносит приговор по их поводу. Она может делать это потому, что постигает основания знания и обнаруживает эти основания при исследовании человека-познающего, „ментальных процессов" или „активности репрезентации", которые делают познание возможным. Познать — значит точно репрезентировать то, что находится вне ума; поэтому постижение возможности и природы познания означает понимание способа конструирования умом таких репрезентаций. Центральной проблемой философии является общая теория репрезентации, теория, делящая культуру на те области, которые репрезентирует реальность лучше, другие — хуже, а также такие, которые вовсе не репрезентируют ее (вопреки претензиям на это).

Мы обязаны понятием теории познания, основанной на постижении „ментальных процессов", XVII веку, в частности Локку. Мы обязаны понятием „ума" как отдельной сущности, в которой происходят „процессы", тому же самому периоду, и особенно Декарту. Мы обязаны понятием философии как трибунала чистого разума, признающего притязания остальной культуры или отказывающего в них, XVIII веку, и особенно Канту. Но это кантианское понятие предполагает обращение к локковским понятиям ментальных процессов и картезианских понятий ментальной субстанции. В XIX веке представление о философии как дисциплине фундаментальной, лежащей

в основе притязаний-на-знания, нашло свое полное выражение в сочинениях неокантианцев. Отдельные протесты против этой концепции культуры, как нуждающейся в „основаниях", и против претензий теории познания на выполнение этой задачи (например, голоса Ницше и У. Джеймса) не были по большей части услышаны. „Философия" заменила интеллектуалам религию. Это была такая область культуры, где достигается подлинная глубина, где обнаруживаются словарь и убеждения, позволяющие объяснить и обосновать деятельность человека *как* рассудочную и таким образом раскрыть смысл человеческой жизни.

В начале нашего столетия эти притязания были вновь высказаны философами (особенно Расселом и Гуссерлем), стремившимися делать философию „строгой" и „научной". Но в их голосах звучала нотка отчаяния, потому что к тому времени триумф мирского над религиозным был почти полным. Таким образом, философ не мог больше зачислять себя в интеллектуальный авангард или же в ряды защитников людей против сил суеверия. Далее, в течение XIX века возникли новые формы культуры — культура сочинителей, интеллектуалов, которые писали поэмы, романы и политические трактаты, критиковали чужие поэмы, романы и трактаты. Декарт, Локк и Кант писали в тот период, когда благодаря успехам естественных наук стала возможной секуляризация культуры. Но в начале XX века ученые отдалились от интеллектуалов в той же степени, как и теологи. Поэты и романисты в качестве моральных учителей юношества заняли место как проповедников, так и философов. В результате чем больше философия становилась „научной" и „строгой", тем меньше она имела дело с остальной культурой и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии. Попытки аналитических философов и феноменологов давать „основания" и критиковать вызывали недоумение тех, под чью деятельность подводились основания или чья деятельность критиковалась. Философия в целом вызывала недоумение тех, кто хотел идеологии или самоимиджа.

Именно в этом свете мы должны рассматривать работы трех наиболее важных философов нашего века — Виттгенштейна, Хайдеггера и Дьюи. Каждый из них в свои ранние годы пытался найти новый способ сделать философию дисциплиной „оснований" — новый способ формулировки окончательного контекста мысли. Виттгенштейн пытался сконструировать новую теорию репрезентации, которая не должна была иметь ничего общего с ментализмом, Хайдеггер — новое множество философских категорий, которые не должны были иметь ничего общего с наукой, эпистемологией или картезианскими поисками достоверности, а Дьюи — натурализованную версию гегелевского видения истории. Каждый из них пришел к убеждению, что ранние усилия были самообманом, попыткой сохранить определенную концепцию философии уже после того, как понятия, призванные воплотить ее, были отброшены (понятия познания и ума XVII века). Каждый из них в зрелые годы порвал с кантианской концепцией философии как дисциплиной „оснований" и потратил много времени, предостерегая нас от искушений, которым они были сами подвержены.

Таким образом, их позднее творчество было скорее терапевтическим, нежели конструктивным, скорее наставительным, нежели систематическим; оно преследовало цель заставить читателя усомниться в его собственных мотивах философствования, а не предоставить ему новую философскую программу.

Все они — Виттгенштейн, Хайдеггер и Дьюи — были согласны в том, что от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет специальных ментальных процессов и постижимой через общую теорию репрезентации, следует отказаться. С точки зрения всех троих, понятия „оснований знания" и философии, вращающейся вокруг картезианской попытки ответить эпистемологическому скептику, должны быть отброшены. Далее, они отказываются от понятия „ума", общего для Декарта, Локка и Канта, как специального предмета исследования, локализованного во внутреннем пространстве, содержащего элементы или процессы, делающие возможным познание. Это не значит, что у них есть *альтернативные* „теории познания" или „философии ума". Они вообще отбрасывают эпистемологию и метафизику как дисциплины. Я говорю „отбрасывают", а не „возражают против", поскольку их позиция в отношении традиционных проблем похожа на позицию философов XVII века по отношению к схоластической проблематике. Они не тратят усилий на обнаружение ложных предложений или плохих аргументов в работах своих предшественников (хотя время от времени делают и это). Скорее, они предвидят возможность таких форм интеллектуальной жизни, в которых словарь философских размышлений, унаследованный от XVII века, кажется в той же мере беспочвенным, каким словарь XIII века казался Просвещению. Чтобы утверждать возможность посткантианской культуры, в которой нет всеобъемлющей дисциплины, делающей другие дисциплины легитимными или закладывающей для них основания, нет необходимости аргументировать против кантианской доктрины. По крайней мере, не в большей степени, чем в случае культуры, в которой религия либо не существует, либо не имеет связи с наукой или политикой, необходимо аргументировать против утверждения Аквинского о том, что существование Бога может быть доказано естественным образом. Виттгенштейн, Хайдеггер и Дьюи подвели нас к периоду „революционной" философии (в куновском смысле „революционной" науки), предложив новые карты территории (а именно целую панораму человеческой деятельности), которые просто не включают тех черт, которые доминировали в прошлом.

Эта книга представляет собой обзор развития последних философских исследований, особенно в области аналитической философии, с точки зрения антикартезианской и антикантианской революции, которую я только что описал. Цель книги заключается в том, чтобы подорвать доверие читателя к „уму" как к чему-то такому, по поводу чего нужно иметь „философский" взгляд, к „познанию" как к чему-то такому, о чем должна быть „теория" и что имеет „основания", а также к „философии" как она воспринималась со времен Канта. Таким образом, читатель, ищущий новую теорию по поводу старых

вопросов, будет разочарован. Хотя и я обсуждаю „решения проблемы соотношения ума и тела (психофизической проблемы — *примеч. пер.),* это делается не для того, чтобы предложить еще одно решение, но для того, чтобы показать, почему я не считаю это проблемой вообще. Опять-таки, хотя я обсуждаю „теории указания", я не предлагаю какую-то конкретную теорию подобного рода, а представляю аргументы того, почему поиски такой теории ошибочны. Эта книга, подобно сочинениям философов, которыми я восхищаюсь, носит скорее терапевтический, нежели конструктивный характер. Тем не менее, предлагаемая терапия паразитирует на конструктивных усилиях тех самых аналитических философов, чью точку зрения я подвергаю сомнению. Таким образом, большая часть конкретных критических замечаний о традиции, приводимых мною, заимствована у таких систематических философов, как Селларс, Куайн, Дэвидсон, Райл, Малькольм, Кун и Патнэм.

Этим философам я обязан за используемые мною средства в той же степени, в какой я обязан Виттгенштейну, Хайдеггеру и Дьюи за цели, ради которых используются средства. Я надеюсь убедить читателя, что диалектика в рамках аналитической философии, которая имеет хождение в философии ума от Броуда до Смарта, в философии языка от Фреге до Дэвидсона, в эпистемологии от Рассела до Селларса и в философии науки от Карнапа до Куна, должна сделать дальнейшие шаги. Они, я полагаю, приводят нас к критике самого понятия „аналитическая философия" и даже самой „философии", как она понималась со времен Канта.

С точки зрения, мною принятой, различие между „аналитической" и другими видами философии и в самом деле относительно неважно — это скорее дело стиля и традиции, нежели различия методов или первых принципов. Причина того, что эта книга написана языком современных аналитических философов, с упоминанием проблем, обсуждаемых в аналитической литературе, попросту автобиографическая. Это литература и словарь, с которыми я наиболее хорошо знаком и которым я обязан своему видению философских проблем. Будь я знаком с другими современными стилями философствования, эта книга была бы лучше и полезнее, хотя, наверное, более пространная. Я уверен, что разновидность философии, идущей от Рассела и Фреге, подобно классической феноменологии Гуссерля, представляет просто еще одну попытку поставить философию на такое место, которое, по мысли Канта, ей должно было принадлежать, — место, с высоты которого она может судить о других областях культуры благодаря специальному знанию „оснований" этих областей. „Аналитическая" философия представляет просто еще один вариант кантианской философии, отличающийся от прежних главным образом тем, что в ней обсуждаются скорее лингвистические, а не ментальные репрезентации, скорее философия языка, а не „трансцендентальная критика" или психология. Кроме того, эта философия предстает дисциплиной, имеющей дело с „основаниями". Такой упор на язык, как я утверждаю в главах четвертой и шестой, не изменяет существенно картезианско-кантианской проблематики и, таким образом, не придает философии

на самом деле нового самоимиджа. Потому что аналитическая философия все еще занята конструированием неизменного, нейтрального каркаса для исследования и, таким образом, для всей культуры.

С современной философией традицию Декарта—Локка—Канта связывает концепция, согласно которой человеческая деятельность (и в частности, исследование, поиск знания) происходит в рамках каркаса, который может быть изолирован до того, как подводится итог исследованию, то есть исходя из множества априорно открываемых предпосылок. Потому что само убеждение в том, что есть такой каркас, имеет смысл только в случае, если этот каркас навязан природой познающего субъекта, природой его способностей или же природой среды, в которой субъект существует. Сама идея „философии" как чего-то такого, что отличается от „науки", не имеет особого смысла без картезианского убеждения в том, что, обращаясь вовнутрь, мы могли бы найти неотвратимую истину, и без кантианского убеждения в том, что эта истина налагает ограничения на возможные результаты эмпирических исследований. Само представление о том, что могла бы быть такая вещь, как „основания знания" *(всего* знания — в каждой области, в прошлом, настоящем и будущем) или же „теория репрезентации" *(всех* репрезентаций, в известных словарях и таких словарях, о которых мы и не помышляли), зависит от предположения, что существуют такие априорные ограничения. Если мы придерживаемся концепции познания Дьюи как обоснованной веры, тогда мы и не будем думать, что есть постоянные ограничения на то, что мы можем считать познанием, так как мы рассматриваем „обоснование" (justification) скорее в качестве социального феномена, нежели в качестве сделки между „познающим субъектом" и „реальностью". Если мы придерживаемся виттгенштейновского понимания языка как орудия, а не зеркала, мы не будем искать необходимых условий возможности лингвистического репрезентирования. Если у нас есть хайдеггеровская концепция философии, мы будем рассматривать попытку сделать природу познающего субъекта источником необходимых истин как еще один самообман в попытке заменить „техническими" и четкими вопросами ту нашу открытость странным вещам, которая послужила поводом к тому, чтобы начать мыслить.

Один из способов понимания того, как аналитическая философия входит в традиционную картезианско-кантианскую структуру, заключается в том, чтобы рассматривать философию как попытку выйти за пределы истории — попытку найти внеисторические условия любого возможного исторического развития. В этой перспективе суть общего послания Виттгенштейна, Дьюи и Хайдеггера оказывается историцистским. Каждый из этих трех мыслителей напоминает нам, что исследование оснований знания, или морали, или языка, или общества может быть просто апологетикой, попыткой увековечения некоторой конкретной во времени языковой игры, социальной практики или самоимиджа. Мораль этой книги также лежит в русле историцизма, и три части, на которые она подразделена, призваны рассмотреть соответственно понятия „ума", „знания" и „философии" в историче-

ской перспективе. Часть первая посвящена философии ума, и в первой главе я пытаюсь показать, что так называемые интуиции, которые лежат в основе картезианского дуализма, имеют историческое происхождение. Во второй главе я пытаюсь показать, что эти интуиции могли бы быть изменены, если бы физиологические методы предсказания и контроля заняли место психологических методов.

Часть вторая имеет дело с эпистемологией и с недавними попытками найти такие предметы, которые можно было бы рассматривать в качестве „наследников эпистемологии". Глава третья описывает генезис понятия „эпистемология" в XVII веке и его связь с картезианским понятием „ума", обсуждавшимся в первой главе. В ней представлена „теория познания" в качестве понятия, основанного на смешении обоснования притязаний-на-знание и их причинного объяснения — смешении, грубо говоря, социальных практик и постулированных психологических процессов. Глава четвертая является центральной — в ней представлены идеи, приведшие к написанию книги. Эти идеи принадлежат Куайну и Селларсу, и в этой главе я интерпретирую атаку Селларса на „данность" и атаку Куайна на „необходимость" как решающие шаги в подрыве самой возможности „теории познания". Обоим философам присущ холизм и прагматизм, которые они разделили с поздним Виттгенштейном и которые я хотел бы распространить на большую часть аналитической философии. Моя аргументация состоит в том, что когда это осуществляется особым образом, эти два философа позволяют нам считать истину, говоря словами Джеймса, тем, „во что лучше верить", но не „точной репрезентацией реальности". Говоря проще, они показали, что понятие „точной репрезентации" является автоматическим и пустым комплиментом, отпускаемым тем верам, которые помогают нам делать то, что мы хотим. В главах пятой и шестой я обсуждаю и критикую реакционные, с моей точки зрения, попытки рассматривать эмпирическую психологию или философию языка в качестве „наследников" эпистемологии. С моей точки зрения, только понятие познания как „точности репрезентации" убеждает нас в том, что исследование психологических процессов или языка — как средства репрезентации — может делать то, что не смогла сделать эпистемология. Мораль части второй в целом заключается в том, что понятие познания как ансамбля точных репрезентаций — это только одна из возможностей и что оно может быть заменено прагматистской концепцией познания, которая устраняет свойственное грекам противопоставление размышления и действия, репрезентирования мира и совладания с ним. Историческая эпоха, в которой доминировали визуальные метафоры греков, дала вобравший в себя эти метафоры словарь, кажущийся таким же странным, как анимистический словарь доклассических времен.

В части третьей я рассматриваю идею „философии" более тщательно. Глава седьмая интерпретирует традиционное различие между поисками „объективного знания" и другими, менее привилегированными, областями человеческой деятельности просто как различие между „нормальным дискурсом" и „анормальным дискурсом". Нор-

мальный дискурс (обобщение понятия „нормальной науки" Куна) есть некоторый дискурс (научный, политический, теологический и какой угодно другой), который включает общепринятые критерии достижения соглашения. Анормальный дискурс есть нечто такое, что лишено этого критерия. Я говорю, что попытка традиционной философии эксплицировать „рациональность" и „объективность" в терминах условий точности репрезентирования является вводящей в заблуждение попыткой сделать нормальный дискурс конкретной эпохи вневременным и что со времен греков самоимидж философии находился под влиянием этой идеи. В главе восьмой я использую некоторые идеи, идущие от Сартра и Гадамера, для того чтобы развить контраст между „систематической" и „наставительной" философией и показать, как „анормальная" философия, которая не соответствует традиционной картезианско-кантианской матрице, соотносится с „нормальной" философией. Я представляю Виттгенштейна, Хайдеггера и Дьюи как философов, чья цель заключалась в наставлении — в том, чтобы помочь их читателям, или обществу в целом, порвать с устаревшими словарями и подходами, а не обеспечивать „основания" для интуиций и обычаев настоящего времени.

Я надеюсь, что сказанного достаточно, чтобы стал ясен мой выбор названия „Философия и зеркало природы". Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения, определяют большую часть наших философских убеждений. Образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие — нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми, неэмпирическими методами. Без представления об уме как зеркале понятие познания как точности репрезентации не появилось бы. Без этого последнего понятия стратегия, свойственная философам от Декарта до Канта, — получение все более точных репрезентаций путем, так сказать, осмотра, починки и полировки зеркала — не имела бы смысла. Без неявного предположения этой стратегии недавние разговоры о том, что философия должна заключаться в „концептуальном анализе", или „феноменологическом анализе", или „экспликации значений", или же в анализе „логики нашего языка", или „структуры активности нашего сознания", не имели бы смысла. Именно такие разговоры передразнивал Виттгенштейн в *Философских исследованиях,* и именно благодаря Виттгенштейну аналитическая философия прогрессировала к „постпозитивистским" установкам, которые доминируют в настоящее время. Но чутье Виттгенштейна в разрушении пленивших философов образов должно быть дополнено историческим осознанием источника всего этого зеркального предприятия, и мне кажется, что в этом заключается величайшее достижение Хайдеггера. Хайдеггеровский пересмотр истории философии позволяет нам усматривать возникновение декартовского образа в греческой философии и метаморфозах этого образа в последние триста лет. Таким образом, он позволяет нам „дистанцироваться" от традиции. И все же ни Виттгенштейн, ни Хайдеггер не позволяют нам

увидеть исторический феномен зеркального образа, историю доминирования в умах западных философов окулярной метафоры в социальном плане. Оба эти человека предпочитали иметь дело с небольшим числом избранных, а не с обществом, стараясь держаться подальше от банального самообмана декаданса наступивших времен. Дьюи, в свою очередь, хотя и не обладал диалектической остротой Виттгенштейна и историческим умом Хайдеггера, писал свои произведения, полемизируя с традицией зеркального образа, исходя из своего видения нового общества. В культуре его идеального общества господствуют идеалы не объективного познания, а эстетического видения. В этой культуре, говорил он, искусства и науки будут „спонтанными цветами жизни". Теперь стало ясно, я хотел бы надеяться, что обвинения Дьюи в „релятивизме" и „иррационализме", выдвигавшиеся против него одно время, представляют собой защитный рефлекс философской традиции, которую он атаковал. Такие обвинения немногого стоят, если принять во внимание критику зеркального образа со стороны Виттгенштейна и Хайдеггера. Моя книга мало что добавляет к этой критике, но я надеюсь, что она позволит пробить корку философских условностей, которую тщетно пытался разломать Дьюи.

Часть первая

НАША ЗЕРКАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ

Глава первая

ИЗОБРЕТЕНИЕ УМА

1. КРИТЕРИЙ МЕНТАЛЬНОГО

Дискуссии в философии ума начинаются обычно с предположения о том, что всем известно, как разделить мир на ментальное и физическое, что это различение интуитивно и соответствует здравому смыслу, несмотря на то, что само различие двух сортов „вещества" (stuff), материального и невещественного, является философским и озадачивающим. Поэтому когда Райл говорит, что разговор о ментальных сущностях — это разговор о поведенческих диспозициях, или когда Смарт полагает это разговором о нейтральных состояниях, они вызывают на себя огонь критики с двух сторон. Ведь если что-то напоминающее бихевиоризм или материализм истинно, то почему такое интуитивное различие существует вообще?

У нас нет сомнений в том, что боль, настроения, воображение, „озарения в уме", сны, галлюцинации, веры, установки, желания и намерения всякого рода считаются „ментальными", в то время как кишечные спазмы, сопровождающие их нервные процессы и все, что можно локализовать в теле, полагаются нементальными. Наша безоговорочная классификация предполагает не только то, что мы имеем ясную интуицию относительно этой „ментальности", но и то, что она имеет дело с непротяженностью и с представлением, что даже если тело будет уничтожено, ментальные сущности или состояния каким-то образом переживут его. Даже если мы откажемся от понятия „умственного вещества" (mind-stuff), даже если пренебрежем понятием *res cogitans* в качестве субъекта предикации, мы, тем не менее, сможем отличить ум от тела и сделаем это более или менее в духе Декарта.

Эта интуиция есть основа жизненности картезианского дуализма. Поствиттгенштейновские философы, противостоящие бихевиоризму и материализму, готовы уступить Виттгенштейну и Стросону в том, что в некотором смысле нет ничего, кроме человеческого организма, и что нужно отказаться от представления, что организм этот состоит из частей *res cogitans*, непротяженно соотносящихся с частями *res externa.* Но, говорят они, картезианская интуиция, согласно которой, во-первых, ментально-физическое различение нельзя преодолеть эмпирическими средствами, во-вторых, ментальное состояние похоже на диспозицию (disposition) не больше, чем оно похоже на нейрон, и, наконец, никакое научное открытие не может установить тождество ментального и физического, остается непоколебленной. Этой интуиции, похоже, вполне достаточно, чтобы установить непреодолимую

пропасть. Но такие философы-неодуалисты впадают в замешательство от своих собственных заключений, так как несмотря на то, что их метафизическая интуиция является картезианской, они сомневаются в том, можно ли *иметь* такую вещь как „метафизическая интуиция". Они не слишком-то довольны понятием метода познания мира до всякого опыта, неприкасаемого познания, вне всякой связи с эмпирической наукой.

В этой ситуации дуалист испытывает искушение прибегнуть к лингвистической терминологии и говорить о „различных словарях" или „альтернативных описаниях". Этот жаргон предполагает, что дуалистическая интуиция, о которой мы говорим, представляет просто один из многих способов разговора об одном и том же феномене. Он ведет от дуализма к чему-то вроде спинозовской двухаспектной теории. Но вопрос — „два описания чего?" — делает эту позицию весьма затруднительной. Ответ — „два описания организма" — кажется вполне удовлетворительным до тех пор, пока мы не спросим: „Являются ли организмы физическими?" или „Представляет ли организм, даже человеческий, нечто большее, чем реальные и возможные диспозиции своих частей?". Неодуалисты обычно рады уступить Райлу все скопище ментальных состояний, утверждая при этом, что веры, желания, установки и намерения (не говоря уже о сноровке, добродетелях и настроениях) представляют собой просто способы разговора об организмах, их частях, настоящих и возможных движениях их частей. (Но они могут настаивать, вслед за Брентано и Чизомом, что нельзя обеспечить райловских необходимых и достаточных условий). Но когда они переходят к болям, ментальным образам и повседневным мыслям — кратковременным ментальным состояниям, которые выглядят, так сказать, скорее событиями, нежели чем-то вроде диспозиций, — их одолевает нерешительность. И для этого есть основания. Потому что различие материализма и дуализма исчезает, как только они заявляют, что описание организма, испытывающего боль, — это просто один из способов разговора о состоянии его частей. Эти части, следует напомнить, должны быть *физическими* частями, поскольку мы кантиантизированы, и понятие „ментальной части" стросонизированного Декарта больше не имеет смысла. Чего еще мог бы попросить защитник тождества ума и тела, если не допущения, что разговор о том, как себя *ощущает* кто-либо, — это просто альтернативный способ отчета о том, *как* обстоят дела с соответствующими анатомическими частями (предположительно нейронами)?

Мы имеем, таким образом, следующую дилемму: либо неодуалисты должны разработать эпистемологическое объяснение того, откуда мы априорно знаем, что сущности подпадают под два не сводимых друг к другу онтологических вида, либо они должны найти некоторый способ выражения своего дуализма, который не опирается ни на „онтологическую пропасть", ни на „альтернативное описание". Но перед обсуждением способов разрешения этой дилеммы мы должны более пристально посмотреть на понятия „онтологический вид" и „онтологическая пропасть". Что это за понятия? Есть ли у нас другие

примеры онтологической пропасти? Быть может, есть другие случаи, где мы априорно знаем, что никакие эмпирические исследования не смогут показать тождество двух сущностей? Вероятно, мы знаем, что никакое эмпирическое исследование не может показать тождество пространственно-временных сущностей, имеющих различное положение в пространстве, но это знание слишком тривиально, чтобы на нем останавливаться. А есть ли другие случаи, в которых мы априорно знаем об естественных онтологических видах? Единственные примеры, которые приходят мне в голову, — это различие конечного и бесконечного, различие божественного и человеческого, различие единичного и универсального (particular and universal). Интуитивно мы чувствуем, что ничто не может преодолеть *эти* границы. Но эти примеры не очень-то помогают. Мы склонны говорить, что не знаем, что значит существование чего-либо бесконечного. Если мы постараемся уточнить ортодоксальное понятие „божественного", то мы имеем либо просто концепцию, определенную через отрицание, либо концепцию, эксплицированную в терминах понятий „бесконечность" и „невещественность". Так как ссылка на бесконечность объясняет неясное еще более неясным, мы остаемся с невещественным. У нас есть некоторая уверенность в том, что если бесконечность *могла бы* существовать, то она, подобно универсалии, могла бы проявиться (exemplified) невещественно. Если имеет смысл разговор об универсалиях, то они должны существовать невещественно, и в *этом* и состоит причина того, что они не могут быть отождествлены с единичными вещами. Но что означает „невещественное"? Не одно ли это и то же, что и „ментальное"? Даже если трудно усмотреть нечто большее в понятии „физического" по сравнению с понятиями „материального" или „пространственно-временного", совсем не ясно,, являются ли понятия „ментальный" и „невещественный" синонимами. Если бы они были таковыми, тогда все споры между концептуалистами и реалистами по поводу статуса универсалий были бы еще глупее, чем они есть. Тем не менее, противоположное „ментальному" — это „физическое", а противоположность „невещественному" — это „материальное". „Физическое" и „материальное" выглядят синонимичными понятиями. Но как могут две различные концепции иметь в качестве обратных себе синонимичные понятия?

Тут у нас возникает искушение обратиться к Канту и пояснить, что материальное — это временное, но не пространственное, в то время как невещественное — тайна, находящаяся за пределами чувств, — не имеет ни пространственного, ни временного характера. Похоже, это дает нам изящную краткую триадическую классификацию: физическое — это пространственно-временное, психологическое — это непространственное, но временное, а метафизическое — это ни пространственное, ни временное. Мы можем, таким образом, разъяснить кажущуюся синонимичность „физического" и "материального" смешением „непсихологического" и „неметафизического". Единственная проблема состоит в том, что и Кант, и Стросон привели убедительные аргументы в пользу того, что мы можем идентифицировать ментальные состояния только как состояния пространственно

локализованных личностей[1]. Так как мы отказались от „умственного вещества", мы должны отнестись к этим аргументам серьезно. Мы делаем при этом почти полный круг, потому что теперь мы хотим знать, какой смысл имеет говорить, что некоторые состояния пространственной сущности являются пространственными, а некоторые — нет. Не поможет напоминание о том, что это *функциональные* состояния — потому что красота человека, его форма, слава и здоровье — это все функциональные состояния, и, тем не менее, интуиция говорит нам, что они не являются ментальными состояниями. Для прояснения наших интуитивных суждений мы должны идентифицировать характеристики, принадлежащие боли и верам, но не нашей красоте и нашему здоровью. Не поможет отождествление ментального с чем-то таким, что может пережить смерть или разрушение тела, так как смерть переживает и красота, а слава человека переживает его бренное тело. Если мы попытаемся сказать, что красота или слава существуют только во мнениях других людей, а не в качестве состояния самого человека, тогда мы столкнемся с неприятными проблемами, как отличить просто реляционные свойства людей от внутренне присущих им состояний. Мы получаем равно неприятные проблемы о бессознательных верах людей, которые могут быть обнаружены только после смерти человека его биографами-психоаналитиками, но которые являются столь же ментальными состояниями, сколь и веры, осознаваемые им при жизни. Может быть, есть объяснение того, почему красота человека является реляционным, внутренне не присущим ему свойством, в то время как его бессознательная паранойя является нереляционным, внутренне присущим ему свойством. Но это значило бы объяснение неясного еще более неясным.

Я заключаю, что мы не можем сделать пространственность или непротяженность критерием ментальных состояний уже только потому, что понятие „состояния" достаточно неясно, так что не являются полезными ни термин *протяженное состояние,* ни термин *непротяженное состояние.* Понятия ментальных сущностей как непротяженных и физических сущностей как протяженных, если они имеют вообще какой-либо смысл, то только в отношении единичных вещей, субъекта предикации, а не в отношении обладания этим субъектом каким-либо свойством. Мы можем соорудить некоторую туманную комбинацию докантианского типа из частиц материи и частиц умственного вещества, но не можем придать никакого посткантианского смысла протяженным и непротяженным состояниям протяженных единичностей. У нас есть расплывчатое ощущение объяснительной силы, когда говорят, что человеческие тела двигаются потому, что они обитаемы духами, но нет никакого объяснения, когда говорят, что люди имеют непротяженные состояния.

Я, надеюсь, сказал достаточно, чтобы показать, что мы не обязаны начинать разговор о проблемах соотношения ума и тела (mind-body problem), или о возможном тождестве, или о необходимой нетожде-

[1] См.: Кант И. Опровержение идеализма. Соч. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 286—295. 16

ственности ментальных и физических состояний, не выяснив сначала, что мы имеем в виду под „ментальным". Я хотел бы надеяться, что вызвал подозрения по поводу того, что наша так называемая интуиция ментального может оказаться просто нашей готовностью подладиться под специфическую философскую языковую игру. Это на самом деле и есть защищаемый мною взгляд. Я полагаю, что так называемая интуиция — это не больше, чем способность пользоваться некоторым техническим словарем — таким, который бесполезен вне философских книг и который никак не связан с повседневной жизнью, эмпирической наукой, моралью или религией. В последующих разделах этой главы я набросаю исторический очерк того, как возник этот технический словарь, но до этого я обшарю близлежащие кусты. Есть возможности определения „ментального" в терминах понятия „интенциональное" и в терминах понятия „феноменальное". В этом случае вы имеете такие характеристики явления, при которых оно каким-то образом исчерпывает реальность.

2. ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ, ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ И НЕВЕЩЕСТВЕННОЕ

Очевидное возражение определению ментального как интенционального состоит в том, что боль не является интенциональной — она не репрезентирует, она ни *о* чем. Явное возражение определению ментального как „феноменального" заключается в том, что вера отлична от всех остальных вещей — она не имеет феноменальных свойств, а подлинные веры не всегда таковы, какими они кажутся. Попытка рассматривать в одном ключе боль и веру представляется маневром ad hoc — они не имеют ничего общего, за исключением того, что мы отказываемся называть их „физическими". Мы можем, конечно, таким образом подтасовать понятия, чтобы боль рассматривалась как приобретение веры о повреждении ткани, формулируя отчет о боли в духе конструирования Питчером и Армстронгом отчета о восприятии[2]. Но при такой тактике мы все еще имеем этакую двойственную интуицию, поскольку интуитивное осознание боли или интуитивное ощущение красоты представляется нам чем-то большим, чем искушение предположить наличие повреждения ткани или красного предмета поблизости. Мы можем еще раз схитрить, теперь уже по-другому, и просто ограничить термин *ментальный* тем, что имеет-*таки* феноменальные свойства, оставляя веры и желания Армстронгу, который отождествляет их с физическим. Но эта тактика противоречит интуитивному ощущению, что какой бы ни была проблема соотношения ума и тела, она не совпадает с проблемой соотношения ощущения и нейрона. Если мы исключим из понятия ума репрезентации, интенциональные состояния, у нас остается что-то вроде проблемы соотношения жизни и нежизни, а не проблема соотношения ума и тела.

Еще одна тактика могла бы состоять просто в определении „ментального" дизъюнктивно, а именно как „либо феноменальное, либо

[2] См.: George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, 1971); D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (London and New York, 1961) and *Materialist Theory of the Mind* (London and New York, 1968).

интенциональное". Это предположение оставляет совершенно непонятным то обстоятельство, как может закрепиться в языке или, по крайней мере, в философском жаргоне аббревиатура для этой дизъюнкции. И тем не менее, эта тактика обращает наше внимание на возможность того, что различные „ментальные" вещи объединены семейным сходством. Если мы рассмотрим мысли — случайные мысли, возникающие в уме в виде некоторых слов, — или ментальные образы, тогда мы имеем нечто такое, что немного похоже на боль и немного — на интенциональную сущность. Слова делают мысли феноменальными, а цвета и формы делают таковыми образы. Если я внезапно скажу про себя „Боже праведный, я оставил на столе в кафе в Вене кошелек", тогда я представляю себе Вену, кошелек, стол и т. д. Все эти вещи для меня являются интенциональными объектами. Так что, по всей видимости, мы должны полагать мысли и ментальные образы *парадигмальными* ментальными сущностями. Мы можем сказать, что классификация боли и веры как ментальных сущностей принимается нами из-за их сходства с этими парадигмами, несмотря на то, что сходство это проявляется в двух совершенно различных аспектах. Отношение между различными кандидатами на ментальность могут быть проиллюстрированы следующей диаграммой:

	с феноменальными свойствами	без феноменальных свойств
интенциональное, репрезентационное	случайные мысли, ментальные образы	веры, желания, интенции
неинтенциональное, нерепрезентационное	сырые чувства — боль и то, что происходит с детьми, когда они видят цветные объекты	„просто физическое"

Предположим на момент, что для этого „семейного сходства" мы установили ответ на вопрос „что делает ментальное ментальным?" — а именно, что это то или иное семейное сходство с парадигмально ментальным. Теперь давайте вернемся к нашему исходному вопросу и спросим, что нас заставляет заполнить четвертую ячейку в таблице „просто физическим"? Означает ли „физическое" просто то, „что не подходит для трех других ячеек таблицы"? Не паразитирует ли это понятие в полной мере на понятии „ментальное"? Или же оно каким-то образом связано с „материальным" и „протяженным" и конкретно — каким образом ?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно обратиться к двум подвопросам: „Почему интенциональное не материально?" и „Почему феноменальное нематериально?" На первый вопрос есть, как будто, немедленный ответ. Если мы берем „материальное" в качестве, например, „нейтрального", мы можем сказать, что никакое исследование мозга не обнаружит интенционального характера хранящихся в нем картин и записей. Предположим, что всех людей вдруг посетила мысль „Я оставил свой кошелек на столе в венском кафе", и что мысль эта выражена *именно этими русскими словами,* и что все люди имеют при этом тождественный ряд нервных событий, сопут-

ствуюших мысли. Это кажется правдоподобной гипотезой (хотя она может оказаться ложной). Но отнюдь *не* правдоподобно, что все приобретшие веру о забытом кошельке на столе в кафе имеют эту серию событий, потому что они могли сформулировать свою веру совсем другими словами или на совершенно другом языке. Было бы странно, если бы японские и английские мысли должны были иметь один и тот же нервный коррелят. Равно правдоподобно, что люди, перед чьим умственным взором внезапно предстал удаленный за тысячи миль пропавший кошелек, должны иметь ту же самую серию нервных событий, хотя совершенно отличных от тех, которые коррелируются с мышлением в терминах русского предложения. Но даже такое точное сопутствие сподвигнет нас на „идентификацию" интенциональных и неврологических свойств мысли или образа не в большей степени, чем на идентификацию типографских и интенциональных свойств предложения „Я оставил свой кошелек на столе в кафе в Вене", когда мы видим это предложение на странице. Опять-таки, сопутствие картин кошельков на столе в кафе в обстановке Вены и определенных свойств поверхности бумаги не приводит к идентификации интенционального свойства „быть в Вене" с расположением пятен в пространстве. Отсюда понятно, почему нельзя отождествлять интенциональные и физические свойства. Но с другой стороны, это сравнение между неврологическими и типографскими свойствами предполагает, что интенциональность не представляет интересных проблем. Никто не хочет усложнять философские проблемы из-за того факта, что невозможно просто по внешнему виду предложения сказать, что оно означает, или что невозможно распознать изображение X *как* картину X, не будучи знакомым с соответствующими условностями изображения объектов на картине. Кажется совершенно ясным, по крайней мере, со времени Виттгенштейна и Селларса, что „значение" типографских знаков — это вовсе не дополнительное их „невещественное" свойство, но просто их место в контексте событий языковой игры в реальной жизни. Это касается и знаков в мозге. Утверждение, что мы не можем видеть интенциональных свойств, рассматривая мозг, равносильно утверждению, что мы не можем видеть суждения, рассматривая кодекс Майя, — мы просто не знаем, на что смотреть, потому что мы все еще не знаем, как соотнести то, что мы видим, с символической системой. Отношение между знаком — на бумаге или же при заданном гипостазированном сопутствии в мозгу — и тем, что он значит, не более таинственно, чем отношение между таким функциональным состоянием человека, как красота или здоровье, и частями его тела. Это просто те части, которые усматриваются в данном контексте.

Поэтому ответ на вопрос „почему интенциональное нематериально?" таков: „потому что любое функциональное состояние — любое состояние, которое может быть схвачено соотнесением того, что наблюдается, с большим контекстом, — является нематериальным, в тривиальном смысле". Проблема заключается в попытке соотнесения этого тривиального понятия „нематериальности" — означающего нечто вроде „не непосредственно очевидное всем, кто смотрит", — с философски обремененным смыслом „невещественности". Другими

словами, почему мы должны беспокоиться по поводу примера Лейбница, что если бы мозг раздуло до размеров целого здания, так чтобы по нему можно было разгуливать, то почему при этом нельзя было бы видеть мыслей? Если мы знаем достаточное число нервных корреляций, то мы и в самом деле увидим мысли — в том смысле, что нашему взору откроется, какого рода мысли есть у обладателя мозга. Если мы не знаем таких корреляций, мы не сможем видеть мысли, но тогда при прогулке по *любому* зданию без предварительного понимания его частей и их соотношения, мы не поймем того, что происходит. Далее, даже если бы мы не могли найти такие нервные корреляции, даже если бы церебральная локализация мыслей окончилась полной неудачей, какой смысл в желании утверждать, что мысли человека или ментальные образы являются нефизическими просто по той причине, что мы не можем объяснить их в терминах его частей? Хилари Патнэм привел пример ситуации, когда мы не можем дать объяснения в терминах элементарных частиц того обстоятельства, почему квадратные деревяшки не могут быть вставлены в круглые дырки, хотя из этих элементарных частиц состоят как деревяшки, так и дырки, но никто при этом не находит озадачивающей онтологической пропасти между макроструктурой и микроструктурой. Я полагаю, что мы можем связать тривиальный смысл „нематериального" (который применим к любому функциональному, в противоположность наблюдаемому, состоянию) с важным смыслом „невещественного" только путем воскрешения взгляда Локка относительно того, как знакам приписывается значение, — взгляда, который атакуется Виттгенштейном и Селларсом. Для Локка осмысленность — интенциональный характер — знака является продуктом идеи или кодирования идеи. Идея, в свою очередь, это то, что „предстает перед умом человека, когда он мыслит". Поэтому рассматривать интенциональное как невещественное — значит утверждать, что ни последовательность процессов в мозге, ни последовательность чернильных следов на бумаге не могут ничего репрезентировать, если они уже не чреваты идей, чем-то таким, о чем мы знаем „непосредственно", как в случае осознания боли. С точки зрения Локка, во время прогулки по зданию Лейбница мы не видим мыслей не потому, что не можем еще переводить записи в мозгу, как думал Виттгенштейн, но потому что мы не можем видеть тех невидимых (из-за их непротяженности) сущностей, которые делают настойку видимого на интенциональном. С точки зрения Виттгенштейна, вещи делаются репрезентационными или интенциональными с связи с той ролью, которую они играют в большем контексте, — во взаимодействии с большим числом других видимых вещей. С точки зрения Локка, вещи делаются репрезентационными специальным причинным нажимом, что Чизом описывает как феномен предложений, извлекающих интенциональность из мыслей точно так же, как луна получает свой свет от солнца[3].

[3] Roderick Chisholm. „Intentionality and the Mental" in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), p. 533.

Поэтому наш ответ на вопрос — „Как мы можем убедить себя ’ в том, что интенциональное должно быть невещественным?" — состоит в том, что „сначала мы должны убедить себя, следуя Локку и Чизому и идя по стопам Виттгенштейна и Селларса, что интенциональность внутренне присуща только феноменальным вещам — вещам, которые представлены уму прямо". Однако если мы принимаем этот ответ, мы все еще только на пути к разрешению этой проблемы. Поскольку проблема, с которой мы боремся, появилась за счет того, что веры не имеют феноменальных свойств, мы сейчас должны спросить, как Локк, следуя за Декартом, может подвести боль и веры под общий термин *идея* — как он может убедить себя, что вера есть нечто, „представленное уму", точно в таком же смысле, как представлены ему ментальные образы, как он может использовать то же самое окулярное воображение и для ментальных образов, и для суждений. Ниже я буду обсуждать происхождение картезианско-локковского использования термина *идея*. Но на момент я пройду мимо этого вопроса и перейду ко *второму* подвопросу вопроса: „Почему ментальное должно мыслиться как невещественное?", — а именно, почему *феноменальное* должно мыслиться как невещественное. Почему же некоторые неодуалисты говорят, что то, как люди ощущают, что значит быть чем-то, не может быть тождественным с каким-либо физическим свойством или, по крайней мере, с некоторым физическим свойством, которое, как нам известно, принадлежит чему-то?

Тривиальный ответ на этот вопрос состоял бы в том, что мы можем знать все о физических свойствах кого-либо и не знать, что он ощущает — особенно в том случае, если мы не можем поговорить с ним. Рассмотрим предположение, что младенцы и летучие мыши, марсиане и Бог, а также панпсихически рассматриваемые камни могут обитать в феноменальных „качественных пространствах", отличных от тех, в которых обитаем мы[4]. Пусть они могут. Но что это имеет общего с нефизичностью? Вероятно, говорящие, что фено-

[4] Это предположение было очень убедительно представлено в работе Thomas Nagel „What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review* 83 (1974), p. 435—450. Я очень много узнал из работ Нагеля по философии ума, хотя я совершенно не согласен с ним почти по всем проблемам. Я полагаю, что различие между нашими взглядами восходит к вопросу (поднятому наиболее отчетливо Виттгенштейном) о том, является ли „философская интуиция" чем-то большим, чем остатком лингвистических практик, но я не знаю, как следует этот вопрос обсуждать. Интуиция Нагеля заключается в том, что „факты о том, что значит быть X, весьма личны", а я думаю, что они личны, только если, следуя Нагелю и картезианской традиции, мы считаем, что „если физикализм должен защищаться, самим феноменологическим особенностям должно быть дано физическое объяснение" (с. 437). В последующих разделах этой главы я постараюсь проследить историю философской языковой игры, в которой уместно это предположение. Исходя из соображений Дэвидсона, рассмотренных в главе четвертой, разделе 4 данной книги, я не думаю, что физикализм подвержен таким ограничениям. Физикализм, аргументирую я здесь, вероятно, истинен (но не интересен), если он сконструирован как предсказывающий каждое событие в каждой области через то или иное описание, но явно ложен, если сконструирован как предположение, что каждое истинное предложение может быть переведено в некоторое предложение, сформулированное на языке физики или материально эквивалентно ему.

менальное — это нефизическое, не жалуются, что знание укладки атомов в мозгу летучей мыши не помогает понять, что значит чувствовать себя летучей мышью. Понимание физиологии боли не помогает нам ощущать боль, да и почему мы должны ожидать такого рода помощи в большей степени, чем в случае предположения, что понимание аэродинамики помогает нам летать? Как мы можем получить онтологическую пропасть между референтами двух терминов из несомненного факта, что знание того, как использовать физиологический термин (например, „стимуляция С-волокон"), не обязательно помогает нам в использовании феноменологического термина (например, „боли")? Как мы можем перейти от факта, что знание марсианской физиологии не помогает нам перевести, что марсианин говорит при повреждении своих тканей, к заключению, что он обладает чем-то невещественным, чего нет у нас? И, формулируя заключение, спросим, откуда мы знаем, что у нас есть два способа разговора об одной и той же вещи (человеке, или его мозге), а не описания двух различных вещей? И почему неодуалисты столь уверены, что ощущения и нейроны являют собой пример такого рода вещей?

Я полагаю, что единственный ответ, который эти философы должны дать, состоит в том, что в случае феноменальных свойств нет никакого различия явления и действительности. Это равносильно определению физического свойства как такого свойства, которое может быть ошибочно приписано чему-либо, а феноменального свойства — как такого, относительно которого такая ошибка невозможна. (Например, человек, испытывающий боль, не может ошибаться относительно того, как ощущается боль). При таком определении совершенно тривиально, что никакое феноменальное свойство не может быть физическим. Но почему это *эпистемическое* различение должно отражать *онтологическое* различение? Почему наша эпистемическая привилегия непоправимости* относительно того, какими вещи кажутся нам, должна отражать различие между двумя царствами сущностей?

* Термин „incorrigibility" переводится мною как „непоправимость". В этой связи уместно привести выдержку из самого последнего издания авторитетного философского словаря (статья „privileged access"), проливающую свет на значение этого термина и ряд других терминов и концепций, которые имеют хождение в современной эпистемологии, и которые встретятся нам в дальнейшем.

„*Привилегированный доступ* — особое осознание человеком содержания своего ума. Со времен Декарта многие философы считали, что осознание человеком событий в своем собственном уме некоторым образом отлично от способов осознания им как физических объектов, так и ментальных состояний других людей. Картезианцы считают такой способ осознания привилегированным в нескольких отношениях. Во-первых, он должен быть непосредственным, причинно и эпистемически. В то время как познание физических объектов и их свойств приобретается через пространственно опосредующие причины, познание своих собственных ментальных состояний не включает таких причинных цепей. И в то время как веры о физических свойствах оправдываются апелляцией к тем способам, которыми объекты являются чувственному опыту, веры о свойствах своих собственных ментальных состояний не оправдываются апелляцией к свойствам другого сорта. Я оправдываю мою веру в то, что бумага, на которой я пишу, является белой, тем, что она кажется белой при нормальном свете. В противоположность этому, моя вера в кажимость белого в моем визуальном опыте представляется самооправданной. Во-вторых, картезианцы считают, что осознание человеком своего

Ответ, судя по всему, таков: ощущения *есть* просто явления. Их < реальность исчерпывается тем, как они нам кажутся. Они являются чистыми кажимостями. Все что не является кажимостью (на момент оставим в стороне интенциональность) — это просто физическое, то есть нечто, что может казаться другим, нежели оно есть. Мир разделен на вещи, природа которых исчерпывается тем, какими они кажутся, и на вещи, природа которых этим не исчерпывается. Но если философ дает такой ответ, есть опасность того, что с позиции неодуализма он перейдет к явному старомодному картезианскому дуализму, „умственному веществу" и всему прочему в этом духе. Потому что в этом случае он прекращает разговор о боли как о состоянии человека или его свойствах и начинает говорить о боли как о единичной вещи, специальной единичной вещи, чья природа исчерпывается единственным свойством. Из чего могли бы быть сделаны такие единичные вещи, кроме как, конечно же, из умственного вещества? Другими словами, чем могло бы быть умственное вещество, кроме как чем-то таким, из чего могут быть сделаны такие тонкие, легкие и просвечивающие вещи. Пока ощущение боли считается свойством человека или нервных волокон, нет никакой причины для того, чтобы эпистемическое различение отчетов о том, как вещи ощущают, и отчетов о прочих вещах, приводило к онтологической пропасти. Но как только появляется онтологическая пропасть, мы больше не говорим о состояниях или свойствах, а говорим о различных единичностях, различных субъектах предикации. Неодуалист, который отождествляет боль с тем, как мы ее ощущаем, гипостазирует свойство — болезненность — в специального рода единичность, чье *esse* есть *percipi* и чья реальность исчерпывается нашим исходным знакомством с ней. Неодуалист больше не говорит о том, как люди ощущают, но говорит об ощущениях как о маленьких самосуществующих (self-subsistent) сущностях, проистекающих из человека в той же манере, как универсалии проистекают из примеров. Неудивительно тогда, что мы „интуитивно" уверены в том, что боль может существовать отдельно от тела, потому что эта интуиция — это просто интуиция того, что универсалии могут существовать отдельно от единичностей. Этот специальный вид субъекта предикации, чье явление *есть* его реальность — феноменальная боль, оказывается просто болезненностью боли, абстрагированной от человека, испытывающего боль. Короче,

ментального содержания является эпистемически привилегированным, будучи абсолютно достоверным. Абсолютная достоверность включает непогрешимость (infallibility), непоправимость (incorrigibility), неоспоримость (indubitability). Непогрешимость утверждения означает, что оно никогда не может быть ошибочным; вера в него влечет его истинность (даже если утверждения о ментальном содержании не являются необходимыми истинами). Непоправимость означает, что такое утверждение не может быть отвергнуто или поправлено другими людьми или самим человеком в более позднее время. Неоспоримость утверждения означает, что у человека не может быть оснований Для того, чтобы сомневаться в нем. Философы часто говорят, что субъект всеведущ относительно своих собственных ментальных состояний: если свойство появилось в Рамках его опыта, тогда человек знает его." (The Cambridge Dictionary of Philosophy. ed. R. Audi, Cambridge University Press, 1995, p. 648.)

это сама универсалия *болезненности*. Прибегая к оксюморону, можно сказать, что ментальные единичности, в отличие от ментальных состояний людей, оказываются универсалиями.

И вот тогда мой ответ на такой вопрос: „Почему мы полагаем феноменальное невещественным?" Мы это делаем потому, что, как выразился Райл, мы настаиваем на осмыслении боли в терминах окулярной метафоры — то есть как будто умственному взору представлена любопытного рода единичность. Эта единичность оказывается универсалией, — качеством, гипостазированным в субъект предикации. Таким образом, когда неодуалисты говорят, что то, как *ощущается* боль, существенно для понимания того, что она такое *есть*, и затем критикуют Смарта за его тезис о существенности для понимания боли причинной роли определенных нейронов, они подменяют предмет рассмотрения. Смарт говорит о том, что существенно в понимании боли, испытываемой человеком, в то время как неодуалисты вроде Крипке говорят о том, что существенно для понимания того, что значит быть *болью*. Неодуалисты не опасаются вопроса „Каков эпистемологический базис вашего тезиса о том, что вы знаете, каково существенное свойство боли?", потому что они устроили дело таким образом, что боль имеет только *одно* внутренне присущее ей свойство, а именно ощущение болезненности, и поэтому выбор, какое из свойств считать существенным, совершенно ясен.

Давайте подведем итоги этому разделу. Я сказал, что единственный способ ассоциировать интенциональное с невещественным состоит в отождествлении его с феноменальным, а единственный способ идентифицировать феноменальное с невещественным — это гипостазировать универсалии и рассматривать их, скорее, как единичности, нежели как абстракции от единичностей, таким образом, давая им внепространственно-временное обиталище. Другими словами, оказывается, что разделение на универсалии и единичности — это *единственное* метафизическое разделение, которое мы получили, единственное, что выходит полностью за пределы пространства и намного меньше — за пределы пространства-времени. Дихотомия „ментально-физическое" паразитирует на дихотомии „универсалии-единичности", а не наоборот. Далее, понятие умственного вещества как нечто такого, из чего получаются боль и веры, имеет столь же мало смысла, как понятие „того, из чего сделаны универсалии". Битвы между реалистами и концептуалистами по поводу статуса универсалий совершенно никчемны, поскольку мы понятия не имеем о том, что такое ум, за исключением лишь того, что он сделан из того, из чего сделаны универсалии. При построении как идеи Локка, так и Платонистской Формы, мы проходим через точно тот же процесс — мы просто берем одно свойство чего-либо (свойство быть красным, болезненным, добрым) и затем рассматриваем его, как если бы это нечто само было субъектом предикации и, вероятно, местонахождением причинной силы. Платонистская Форма — это просто свойство, рассматриваемое в изоляции и способное к поддерживанию причинных отношений. Феноменальная сущность — это в точности то же самое.

На этом этапе у нас могло бы появиться желание сказать, что проблема соотношения ума и тела „рассосалась". Потому что, вообще говоря, все, что нужно для того, чтобы посчитать эту проблему невразумительной, — это зачислить себя в номиналисты и твердо отказаться от гипостазирования индивидуальных свойств. Тогда нас не одурачат тем, что есть сущность, называемая болью, которая не может быть физической по причине своего феноменального характера. Следуя Виттгенштейну, мы будем объяснять несуществование такой вещи, как „вводящее в заблуждение явление боли", не как странный факт о специальном онтологическом роде ментального, но просто как замечание о языковой игре — замечание о принятии нами конвенции, что надо принимать слова людей о том, что они ощущают, за чистую монету. С этой „языково-игровой" точки зрения факт, что люди ощущают именно то, что они полагают в качестве своего ощущения, имеет не большую онтологическую значимость, чем факт, что Конституция — это то, чем ее считает Верховный Суд, или же что нарушение правил в игре — это то, что таковым считает судья. Опять-таки, следуя Виттгенштейну, мы будем рассматривать интенциональное просто подвидом функционального, а функциональное — просто видом свойства, приписывание которого зависит скорее от знания контекста, нежели от прямого наблюдения в этот момент. Мы будем рассматривать интенциональное как то, что не имеет связи с феноменальным, а феноменальное — вопросом манеры разговора. Сейчас мы уже понимаем, что проблема соотношения ума и тела была просто результатом несчастной ошибки Локка, сделанной им в догадках относительно того, как слова приобретают значение, в соединении с путанными попытками Локка и Платона рассматривать прилагательные так, как будто они являются существительными.

Если вообще можно быстро рассосать философскую проблему, то этот пример является показательным. Но было бы глупо думать, что, поставив такой диагноз, мы разрешили какую-то проблему. Это было бы похоже на объяснение психиатром несчастного состояния пациента его ошибочной верой в то, что мать хотела кастрировать его, и кроме того, никудышной попыткой отождествления себя с отцом. Пациент нуждается не в перечне своих ошибок, но в понимании того, как он пришел к этим ошибкам и путанице. Если мы хотим избавиться от проблемы соотношения ума и тела, мы должны будем ответить на следующие вопросы:

Как вообще маленький затхлый вопрос о возможном тождестве боли и нейронов оказался смешанным с вопросом, является ли человек „отличным по своему роду" от животных — обладает ли он величием или же просто ценностью?

Если люди задолго до того, как Локк и Платон начали делать специфически философские смешения, думали, что переживут разрушение своих тел, не упускаем ли мы чего-то, когда рассматриваем ум просто как совокупность феноменальных и интенциональных состояний?

Нет ли некоторой связи между нашей способностью познавать и обладанием нами умом, и не учтена ли она в том простом факте, что люди, подобно знакам, имеют интенциональные свойства?

Все эти вопросы вполне законны, и ничего из того, что я до сих пор сказал, не помогает ответить на них. И в этом, я полагаю, ничего, кроме истории идей, нам помочь не может. Точно так же, как пациенту для ответа на свои вопросы нужно заново пережить свою жизнь, так и философия для ответа на *свои* вопросы должна обращаться к своему прошлому. До сих пор я швырялся, в привычной для современных философов ума манере, такими терминами, как „феноменальный", „функциональный", „интенциональный", „протяженный" и т. п., как будто они представляют собой ясный словарь, в рамках которого следует обсуждать проблему. Но, конечно же, философы, сотворившие язык, подаривший нам проблему соотношения ума и тела, не использовали этого словаря или даже чего-либо близкого к нему. Если мы хотим понять, как приобретаем интуицию, служащую основанием мнения о том, что где-то близко *должна* быть *реальная,* не поддающаяся рассасыванию философская проблема, мы должны оставить современный жаргон и размышлять в терминах словаря философов, чьи книги пробудили в нас эту интуицию. В моем взгляде, в духе Виттгенштейна, интуиция представляет не больше и не меньше, чем знакомство с языковой игрой, так что открыть источник нашей интуиции — значит пережить заново историю философской языковой игры, в которую мы вовлечены.

„Проблема соотношения ума и тела", которую я только что „рассосал", касается только некоторых представлений, которые, возникнув в различные моменты истории мысли, переплелись в клубок соотносящихся между собой проблем. Вопросы вроде — „Как интенциональные состояния сознания соотносятся с нервными состояниями?" и „Как феноменальные свойства, такие, как болезненность, соотносятся с неврологическими свойствами?" — являются частями того, что я назову „проблемой сознания". Эта проблема отличается от таких дофилософских проблем о персональном тождестве вроде — „Являюсь ли я на самом деле только массой плоти и костей?", и от таких философских проблем греков о познании как — „Откуда мы достоверно знаем об изменении?", „Как может быть познано неизменное?" и „Как может неизменное стать для нас внутренним, будучи познанным?". Давайте назовем „проблемой персонального тождества" вопрос о том, представляет ли человеческое существо нечто большее, чем плоть. Эта проблема принимает одну форму в виде дофилософской жажды бессмертия и другую — в виде кантовского и романтического утверждения о человеческом величии — но оба вида жажды совершенно отличны от вопросов о познании и сознании. Обе формы являются способами выражения нашего желания быть совершенно отличными от сгинувших бестий. Давайте назовем „проблемой разума" греческое убеждение в том, что решающее различие между людьми и животными состоит в том, что мы можем *познавать,* то есть что мы можем познавать не только единичные факты, но и универсальные истины, числа, сущности, вечное. Эта проблема прини-

мает различные формы в гилеморфном объяснении Аристотелем познания, рационалистическом объяснении Спинозы и кантовском трансцендентальном объяснении. Но эти рассмотрения отличны как от проблемы взаимоотношения двух сортов вещей (протяженных и непротяженных) , так и от проблем бессмертия и человеческого величия. Проблема сознания концентрируется вокруг мозга, сырых ощущений, телесных движений. Проблема разума концентрируется вокруг проблем познания, языка и разумных способностей — всех наших „высших способностей". Проблема персонального тождества концентрируется вокруг приписывания свободы и моральной ответственности.

Чтобы усмотреть некоторые соотношения между этими тремя проблемами, я предложу перечень способов выделения обладающих умом существ в противоположность существам „просто физическим" — „телам", „материи", „центральной нервной системе", „природе" или „предмету позитивных наук". Вот некоторые из особенностей, которые принимаются философами за признаки ментального, хотя, конечно, это не все из них:

1. Способность к непоправимому познанию себя („привилегированный доступ")
2. Способность существовать отдельно от тела
3. Непротяженность (обладание непротяженной частью или „элементом")
4. Способность к постижению универсалий
5. Способность к поддержанию отношений с несуществующим („интенциональность")
6. Способность пользоваться языком
7. Способность действовать свободно
8. Способность быть частью нашей социальной группы, быть „одним из нас"
9. Неспособность к отождествлению с любым объектом „в мире".

Это длинный перечень, и он может быть легко продолжен[5]. Но важно тщательно изучить эти различные предположения о том, что значит обладать умом, потому что каждое из них помогало философам настаивать на непреодолимом дуализме ума и тела. Философы постоянно пользовались случаем, чтобы апеллировать к некоторым отличительным особенностям человеческой жизни для того, чтобы подвести под интуицию о нашей уникальности „твердый философский базис". Поскольку эти твердые базисы весьма варьируются, натуралистические и материалистические попытки перепрыгнуть огромную онтологическую (или эпистемологическую, или лингвистическую) пропасть, если они не отбрасываются как безнадежные, часто расс-

[5] иHerbert Feigl, *The „Mental" and the „Physical"* (Minneapolis, 1967) по поводу подобного перечня, и интересного комментария об отношениях между различными частями перечня.

матриваются как тривиально истинные и а то же время беспочвенные. Они беспочвенны, говорят нам, потому что наша уникальность не имеет ничего общего с тем, как заполняет эту пропасть натуралист, и имеет отношение к другой пропасти, которая развёрстывается прямо за его спиной. Часто указывается, что даже если мы утрясем все вопросы о соотношении боли и нейронов и подобные вопросы о непоправимости — утверждение (1) выше — мы все еще должны иметь дело среди прочих характеристик ментального в лучшем случае только с утверждениями (2) и (3). Мы все еще должны считать все, относящееся к разуму (особенно утверждения 4, 5 и 6), и все, относящееся к личностности (особенно утверждения 7, 8 и 9), столь же неясным, как и прежде.

Я полагаю это мнение совершенно правильным и считаю, что если бы оно было принято во внимание ранее, проблема сознания не занимала бы столь большого места в недавней философии. В смысле обладания болью, как и нейронами, мы в одинаковом положении с многими, если не со всеми, животными, но в то же время мы не разделяем с ними ни разума, ни личностного аспекта. Только в предположении, что обладание *любым* из нефизических внутренних состояний каким-то образом, через (3), связано с (4) или (5), мы сможем считать, что свет, проливаемый на сырые ощущения, должен отразиться в репрезентирующие ментальные состояния и тем самым осветить нашу способность отражать окружающий нас мир. Опять-таки, только предположение о том, что сама жизнь (даже зародыша, ущербного разумом человека, летучей мыши или же гусеницы) имеет особую святость, родственную личностному аспекту, могло бы заставить нас полагать, что понимание сырых ощущений помогло бы нам осознать нашу моральную ответственность. Оба этих предположения делаются, однако, довольно часто. Понимание того, почему они делаются, требует понимания скорее интеллектуальной истории, нежели понимания значения соответствующих терминов или анализа концепций, обозначаемых этими терминами. Кратким изложением истории споров об уме я надеюсь показать, что проблема разума не может быть поставлена без возвращения к эпистемологическим взглядам, которые никто не хотел бы, на самом деле, возрождать. Далее, я хочу подвести некоторое обоснование под предположения, которые я разовью позднее: что проблема личностного аспекта — это не „проблема", а описание человеческих условий, что она не подлежит философскому „решению", но представляет собой неправильный способ разубеждения нас в том, что традиционная философия имеет отношение к остальной культуре.

Однако я не буду обсуждать все темы из перечня и займусь только утверждениями (2), (3) и (4) — отделением от тела, непротяженностью и постижением универсалий. Все, что я хочу сказать о других проблемах, будет оставлено до более поздних глав. Первую проблему — привилегированный доступ — я буду обсуждать в следующей главе, а в главах четвертой и шестой я буду обсуждать проблемы (5) и (6) — проблемы интенциональности и способности пользоваться языком. В то время как темы, связанные с проблемой

личностности, — (7), (8) и (9) — не будут обсуждаться отдельно, я набросаю некоторые подходящие, с моей точки зрения, способы трактовки этой проблемы в главе четвертой, разделе 4, в главе седьмой, разделе 4, и в главе восьмой, разделе 3. В настоящей главе я хочу более тщательно заняться такой проблемой: почему сознание должно иметь что-то общее с разумом или личностным аспектом? Придерживаясь трех тем — постижения универсалий, отделения от тела и непротяженности, я приду к заключению, что если мы будем рассматривать последние три понятия по отдельности в историческом плане, у нас не будет больше искушения полагать, что познание возможно за счет специальной Зеркальной Сущности, которая позволяет человеческим существам отражать природу. Таким образом, у нас не будет искушения считать, что обладание внутренней жизнью, потоком сознания, является относящимся к делу вопросом. Как только сознание и разум таким образом разделены, проблема личностного тождества может рассматриваться, скорее, как проблема принятия решений, нежели как проблема познания, как принятие другого существа в братство, а не как осознание общей сущности.

4. УМ КАК ПОСТИЖЕНИЕ УНИВЕРСАЛИЙ

Не было бы никакой проблемы о природе разума, если бы наша раса ограничилась конкретными делами — предупреждением о скалах в непогоду, празднествами по поводу рождений и смертей. Но поэзия говорит о человеке, рождении и смерти как таковых, а математика гордится как раз тем, что игнорирует эти индивидуальные детали. Когда поэзия и математика приходят к самоосознанию — когда люди типа Ионы и Тэетета могут идентифицировать себя с предметами своих размышлений, — тогда приходит время сказать кое-что общее о познании универсалий. Философия может предпринять анализ различия между знанием того, что существуют параллельные горные кряжи, тянущиеся на запад, и знанием того, что бесконечные параллельные прямые никогда не пересекутся, различия между знанием того, что Сократ был добрым, и знанием того, что есть благо. Так что возникает вопрос: каковы аналогии между знанием о параллельных горных кряжах и знанием о прямых, между знанием о Сократе и знанием Блага? Когда на этот вопрос отвечают в терминах различия между взором телесным и Взором Умственным, νους, — мысль, интеллект, прозрение — отождествлялись с тем, что отличает человека от животного. С весьма непредусмотрительной неблагодарностью современных людей мы утверждаем, что не было никакой особой причины, чтобы эта окулярная метафора захватила воображение основателей Западной мысли. Но это случилось, и современные философы до сих пор все еще разрабатывают ее следствия, анализируя созданные этим взглядом проблемы и вопрошая, что может быть еще в этом взгляде. Понятие „созерцания" (contemplation), познания универсальных концепций или истин как Θεωρία, неизбежно делает Умственный Взор моделью лучшего сорта познания. Но было бы бесполезно спрашивать, что является ответственным за взгляд на познание как на *расс-*

матривание чего-либо (а, скажем, не почесывание его, растирание ногой по полу или половые сношения с ним) — греческий язык, или греческие экономические условия, или же праздное любопытство безымянных досократиков[6].

Если дана такая модель и вместе с ней Умственный Взор, чем должен быть ум? Ясно, что чем-то отличным от тела, точно так же, как невидимая параллельность отлична от видимых горных хребтов. Нечто вроде этого у нас есть под рукой, поскольку религия и поэзия утверждают, что в момент смерти тела гуманоидов остается нечто, продолжающее существовать само по себе[7]. Параллельность может мыслиться как само дыхание параллельных — тень, остающаяся после исчезновения гор. Чем более прозрачен ум, тем более он способен к схватыванию таких невидимых сущностей, как параллельность. Поэтому даже Аристотель, который всю свою жизнь охлаждал метафизические экстравагантности своих предшественников, предполагал, что, вероятно, есть *что-то* в представлении, согласно которому рассудок „отделим", даже если нельзя сказать ничего подобного относительно души. Сторонники Райла и Дьюи хвалили Аристотеля за сопротивление дуализму, когда он полагал, что „душа" онтологически отлична от человеческого тела не больше, чем способность лягушки к ловле мух и убегания от змей онтологически отлична от

Дьюи рассматривает метафору Умственного Взора как результат априорного представления, что знание должно быть неизменным:

> Теория познания является моделью того, что предполагается при свершении акта видения. Объект отражает свет и виден; это имеет значение для глаза и для человека, имеющего оптический аппарат, но не для видимой вещи. Настоящий объект — это объект, так фиксированный в своей царственной отдаленности, что является королем любому уму, который обратил на него свой взор. Зрительная теория познания появляется тогда как неизбежный результат такого подхода. *(The Quest for Certainty*, N. Y., 1960, p. 23).

Трудно понять, определяет ли оптическая метафора представление о том, что истинное знание должно быть вечным и неизменным, или же наоборот, но оба представления как будто сделаны друг для друга. См. по этому поводу: A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), ch. 2 . Поиски достоверности и оптической метафоры продолжают существовать даже тогда, когда отвергается представление о вечности и неизменности — например, Броуд (C. D. Broad) дал аргумент в пользу чувственных данных (sense-data), говоря, что „если нет ничего эллиптического перед моим умом, весьма трудно понять, почему монета должна казаться мне эллиптической, а не какой-нибудь другой формы" *(Scientific Thought*, London, 1923, p. 240).

[7] О связи между *ψυχή*, тенью и дыханием см.: C. A. Peursen, *Body, Soul, Spirit* (Oxford, 1966), p. 88 and ch. 7 вместе с пассажами в Bruno Snell, *Discovery of Mind* (Cambridge, Mass., 1953), а также R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, Mass., 1951), на которых ссылается Персен. Обсуждение в последней работе соотношения между *θυμόζ* и *ψυχή* (p. 93) делает ясным, как мало имеет общего любое из этих понятий со знанием, как, впрочем, и с борьбой, сексом и движением вообще. Об отношении этих двух понятий к *νουζ* в дофилософский период см. Snell, ch. 1, где цитируется платоновское описание *νους* как „глаз души" и объясняется архаическим использованием *νοείν* как постижения образов. Для наших целей важным является то, что только когда понятие невещественного и невидимого объекта познания (как в познании геометра) выступает на первый план, тогда, как говорит Персен, начинают развиваться „внутренние и внешние миры". Сравни: Peursen, pp. 87, 90.

тела лягушки. Но этот „натуралистический" взгляд на душу не стал для Аристотеля препятствием в доказательстве того, что поскольку ум* имеет способность принимать форму, например, лягушачности (froghood) (соскальзывая, так сказать, с универсалии к четко известной конкретной лягушке), и принимать эту форму, но не становясь через это лягушкой, ум *(νους)* должен быть и в самом деле чем-то особым. Он должен быть чем-то невещественным, хотя постулирование такой странной квазисубстанции помогает в объяснении большей части человеческой активности не в большей степени, чем в объяснении поведения лягушки[8].

Философы часто говорили, что было бы лучше, если бы Аристотель вообще не вовлекался в платоновский разговор об универсалиях и его зрительную теорию познания или чтобы его *Entwicklung* (развитие — *примеч. пер.)* продолжалось достаточно долго, чтобы такие пассажи, как *О душе,* III, 5 и *Метафизика* XII могли бы быть вычеркнуты как незрелые[9]. Но опять-таки, нет смысла возлагать вину на Аристотеля или его интерпретаторов. Метафора познания общих истин через интернализацию универсалий, вроде той, которая имеет место в познании обычным глазом единичностей через интернализацию их индивидуальных цветов и форм, как и предполагалось, была достаточно влиятельной, чтобы стать интеллектуальным суррогатом крестьянской веры в жизнь среди теней. Уже в течение двух тысяч лет западные философы отвечают на вопрос — „Почему человек уникален?" — концепцией души как-невещественной-по-причине-способности-к-постижению-универсалий, концепцией, принимающей различные формы, — от неоплатонистских понятий познания в прямой связи с Божеством (его отражением, эманацией) до приземленных аристотелевских гилеморфных рассмотрений абстракций.

* В русском переводе Аристотеля используется термин „ум" [Аристотель. О Думе. М.: Мысль, 1975, т. 1], который в английском переводе передан термином „intellect" — *примеч. пер.*

[8] Я не думаю, что Аристотель когда-либо представлял в явном виде этот аргумент в пользу отделимости ума (сложности, связанные с взаимоотношениями деятельного и пассивного ума в трактате *О душе,* III, 5 являются причиной того, что почти невозможно понять, намеревался ли он делать это). Но его последователи предполагали, что именно этот аргумент явился поводом к написанию пассажей *О душе,* 408b 19—20 и 413b 25, и я не располагаю более удачными догадками. См.: Mortimer Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes* (N.Y.,1967), p. 220, цитирующего 429a 18— b23 как набросок стандартного томистского аргумента от гилеморфного объяснения абстракции. По поводу трактовки Дьюи „отделимости" как „платонистских грехов молодости" см.: J. H. Randall, *Aristotle* (N.Y.,1960) и трактовку Вернера Егера (Werner Jaeger), на которую ссылается Рэндел. См. также: Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle* (London, 1963), p. 243. Я также разделяю ее недоумение на этот счет.

[9] Интересный противоположный взгляд принадлежит Грину; см.: T. H. Green, *The Philosophy of Aristotle* (in Collected Works, London 1885, III, pp 52—91). Грин рассматривает пассаж *О душе,* III, 5 как продвижение по сравнению с Платоном и *Второй Аналитикой* по направлению к открытию холизма и конкретных универсалий. Грин также отдает должное Аристотелю за признание различия между „ощущением и осознанием ощущения разумом", которое Локк фатально игнорировал. Ниже я следую Кении (Kenny) в том, что ошибка Локка была следствием трансформации Декартом понятия ума.

О разладе между двумя сторонами нашего бытия говорится устами Изабеллы об „обезьяне и сущности":

> ...Но человек,
> но гордый человек, что облечен
> минутным, кратковременным величьем, и
> так в себе уверен, что не помнит, что
> хрупок, как стекло, он перед небом.
> Кривляется, как злая обезьяна, и так, что
> плачут ангелы над ним, которые, будь
> смертными они, наверно, бы до смерти
> досмеялись[10].

Наша Зеркальная Сущность — „разумная душа" схоластов — также предстает у Бэкона как „человеческий ум, затемненный и как бы заслоненный телом, слишком мало похожим на гладкое, ровное, чистое зеркало, неискаженно воспринимающее и отражающее лучи, идущие от предметов; он скорее подобен какому-то колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений"[11]. Этот причудливый образ XVII века выражает разделение, которое чувствовалось задолго до возникновения Новой Науки, декартовского разделения мысли и протяженной субстанции, до занавеса идей и „современной философии". Наша Зеркальная Сущность — это не философская доктрина, но картина, которую образованные люди находили в качестве скрытой посылки на каждой странице своих книг. Она

[10] Шекспир У. Мера за меру, II, iii, 11. Собр. соч. в 8 т. Шекспир. М.: Интербук, 1993 г. *(Прим. перев.:* К сожалению, в приведенном переводе потерялась основная идея „Зеркальной Сущности". Третья и четвертая строки выглядят в оригинале следующим образом:

> Most ignorant of what he's most assured —
> His glassy essence —

что можно было бы перевести как

> Не знает он того, чем одарен, —
> Зеркальной сущностью.

В этом виде речь Изабеллы имеет непосредственное отношение к обсуждаемому вопросу.) См.: J. V. Cunningham, „Essence" and *The Phoenix and the Turtle*, *English Literary History* 19, 1952, p. 266 по поводу того, что здесь „зеркальная сущность" — это „разумная душа", которая „зеркальна, потому что она отражает Бога". Оксфордский словарь английского языка не дает такого смысла „зеркальности", но аргументы Каннингэма убедительны и им следуют редакторы *Arden Shakespeare* (которым я обязан ссылкой на Каннингэма). Шекспир был тут, похоже, оригинален, а не просто использовал готовый троп. Нет никакой аллюзии на *„speculum obscurum"* пассаж из Св. Павла или другое стандартное представление. По поводу истории аналогий между душой и зеркалом см.: Herbert Grabes, *Speculum, Mirror und Looking Glass*, Tubingen, 1973, p. 92. („Geistig-Seelisches als Spiegel"). Фраза *зеркальная сущность человека* была введена в философию Ч. Пирсом в 1892 году в „молекулярной теории протоплазмы", которую Пирс довольно странно полагал важным обстоятельством в подтверждении взгляда, что „личность есть ничто иное, как символ, включающий общую идею" и в установлении существования „групповых умов" (см. *Collected Works*, ed. Ch. Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Mass., 1935, 6.270—271).

[11] Бэкон Ф. *О достоинстве и приумножении наук.* Соч. в 2-х томах. Т. I, М.: Мысль, 1971. С. 322.

зеркальна по двум причинам. Первая состоит в том, что она принимает новые формы, не изменяясь при этом — но отражаются материальными стеклами скорее формы разума, а не чувственные формы. Вторая причина заключается в том, что стекла сделаны из субстанции, которая чище, тоньше отполирована, и более возвышенна по сравнению с остальными[12]. В отличие от нашей селезенки, которая в сочетании с равно большими и видимыми органами отвечает за основное наше телесное поведение, наша Зеркальная Сущность есть нечто такое, что роднит нас с ангелами, хотя они и оплакивают наше невежество по ее поводу. Сверхъестественный мир для интеллектуалов XVI века моделировался платоновским миром Идей, точно так же, как наш контакт с ним моделировался его метафорой видения. Мало кто верит сегодня в Платонистские Идеи, не верят даже те, кто различает чувственную и разумную души. Но образ Зеркальной Сущности остался с нами, о чем свидетельствуют стенания Изабеллы по поводу того, что мы не можем постичь эту сущность. Чувство моральной неудачи смешивается с чувством сожаления, что философия — дисциплина, являющаяся верховной в вопросе о „высшем", — не помогла нам осознать нашу собственную природу. Все еще чувствуется, что эта природа проявляет свой отличительный характер наиболее отчетливо через определенный вид познания — познание высочайших и чистейших вещей: через математику, саму философию, теоретическую физику и все, что связано с универсалиями. Предположение о том, что универсалий не существует, — что они есть *flatus vocis* — представляет угрозу нашей уникальности. Предположение о том, что ум — это мозг, равносильно предположению, что мы выделяем теоремы и симфонии точно так же, как наша селезенка выделяет темные соки. Профессиональные философы уклоняются от таких „грубых картин", потому что у них есть другие картины — с их точки зрения, менее грубые, — которые были написаны в конце XVII века. Но ощущение, что природа разума — это „вечная проблема" и что всякий, сомневающийся в нашей уникальности, должен изучать математику, осталось до сих пор. *Θυμός,* который разжигал гомеровских героев, *πνεύμα* Св. Павла и активный разум Аквинского — все это различные понятия. Но для настоящих целей мы объединим их все, как это делает Изабелла во фразе „Зеркальная Сущность". Все они являются вещами, которых нет у мертвых тел, но которые есть у живых людей. Способности, демонстрируемые

[12] См. работу Бэкона, который говорит, что „душа же, напротив, является самой простой из всех субстанций". В поддержку своей точки зрения он цитирует Вергилия „*purumque reliquit / aethereum sensum atque aurai simplicis ignem"* — ...и чистым оставит Оный эфирный состав и пламя Авры начальной. (Энеида, VI, 747 — цит. по книге: Ф. Бэкон. Соч. Т. I. М.: Мысль, 1971. С. 260). Понятие, что душа должна быть сделана из некоторого очень тонкого материала для того, чтобы быть способной к познанию, восходит к Анаксагору. Античность колебалась между двумя представлением о νους, — одним, согласно которому он был полностью бестелесным, и другим, согласно которому он был сделан из некоторой специальной, очень чистой материи. Такое колебание было неизбежным, если принять во внимание невообразимость не-пространственно-временного и представление, что разум должен напоминать не-пространственно-временные формы или истины, постигающие их.

Ахиллесом, не совпадают со способностями Теэтета или Св. Фомы, но „интеллектуальная сущность" схоластов унаследовала дуализм понятий, сформировавшихся в период от Гомера до Анаксагора, дуализм, который приобрел каноническую форму у Платона, был смягчен Аристотелем и затем был втянут (у Св. Павла) в новый и определенно не-земной (other-wordly) религиозный культ[13]. В „зеркальных" образах гуманистов Возрождения различия между Гомером и Августином, Плотином и Св. Фомой сгладились, и получился расплывчатый, но выразительный дуализм — обезьяна и (небесное) создание (ape and essence), — о котором, как все полагали, философы знают все, хотя мало кто мог надеяться на то, что можно произнести по этому поводу что-нибудь путное. Нынешние философы ума склонны к тому, чтобы проглотить эту неопределенную смесь — человеческую Зеркальную Сущность — вместе с посткартезианскими понятиями „сознания" (consciousness) и „осознания" (awareness). В следующем разделе я постараюсь показать, насколько различны эти понятия.

5. СПОСОБНОСТЬ СУЩЕСТВОВАТЬ НЕЗАВИСИМО ОТ ТЕЛА

Единственное спорное место в предыдущем разделе — это упоминание томистского (и, возможно, аристотелевского) вывода об „отделимом", невещественном характере νους,, исходя из гилеморфной концепции познания — концепции, согласно которой познание заключается не в обладании точными *репрезентациями* объекта, но скорее в *отождествлении* субъекта с объектом. Чтобы увидеть отличие этого аргумента от различных картезианских и современных аргументов в пользу дуализма, нам нужно понять, насколько различны эти эпистемологии. Обе склонны к образу Зеркала Природы. Но в аристотелевской концепции разум не является зеркалом, рассматриваемым внутренним глазом. Он есть и зеркало, и глаз одновременно.

[13] Расплывчатый, принадлежащий здравому смыслу, дуализм тела и души, который был уже под рукой у Декарта, был продуктом словаря переводов Библии, как и многих других вещей. Поэтому, чтобы убедиться, сколь недавним и узким является декартовское различение, следует заметить, что авторы Библии вовсе не имели в виду его противопоставления „сознания" „нечувствующей материи". По поводу концепций евреев и их влияния на Св. Павла см. работу Онианса — Onians, *Origins of European Thought,* p. 480. По поводу самого Св. Павла полезно заметить, что, в отличие от современных философов, пишущих по философии ума, он не отождествлял тело *(σώμα)* с тем, что предается погребению после смерти. Последнее обозначается термином *σαρξ* (плоть), в то время как, согласно Робинсону (J. A. T. Robinson), „*σώμα* есть ближайший эквивалент нашего слова „личность" (personality)" *(The Body: A Study* of *Pauline Theology,* [London, 1952], p. 28; совсем другое говорит К. Кемпбелл — K. Campbell, *Body and Mind,* [New York, 1970], p. 2: „При условии, что вы знаете, кто вы, легко сказать, что есть ваше тело: это то, что подлежит погребению, когда вас хоронят"). Как замечает Робинсон (стр. 31), дело тут не в том, что *σώμα* и *σαρξ* являются различными частями человека, а в том, что „сам человек рассматривается совершенно по другому". Понятие человека, разделенного на *части,* не приходит в голову нс-философам даже после Платона; см. работу ван Персена — van Peursen, *Body, Soul and Spirit,* ch. 6. По поводу примеров не-декартовского использования терминов *σώμα, σαρξ, ψυχή* и *πνεύμα* Св. Павлом см.: *Послание к Коринфянам,* 15:35—54.

Отражение на сетчатке *само* является моделью „ума, который становится всеми вещами", в то время как в картезианской модели разум *исследует* сущности, моделируемые отражением на сетчатке. Субстанциальные формы лягушачности и звездности входят в аристотелевский ум прямо и пребывают там точно таким же образом, как они это делают в лягушках и звездах, но *не* таким образом, которым лягушки и звезды отражаются в зеркале. В декартовской концепции, которая стала основой „новой" эпистемологии, в „уме" находятся именно *репрезентации.* Внутренний Глаз обозревает эти репрезентации для того, чтобы найти некоторый признак, который удостоверит их верность. В то время как античный скептицизм был моральной установкой, стилем жизни, реакцией на претензии интеллектуальной моды тех дней[14], скептицизм в манере декартовского „Первого размышления" был совершенно определенным, точным, „профессиональным" вопросом: откуда мы знаем, что нечто ментальное репрезентирует нечто нементальное? Откуда мы знаем, что видит Умственный Взор — зеркало (даже кривое, волшебное стекло) или же занавес? Понятие познания как внутренней репрезентации столь естественно для нас, что аристотелевская модель кажется нам просто странной, а картезианский (в противоположность пирроновскому „практическому") скептицизм кажется нам столь привычной частью того, что значит „мыслить философски", что мы удивляемся, как это Платон и Аристотель не столкнулись с ним напрямую. Но если мы видим, что две модели — гилеморфная и репрезентационная — равно возможны, то, вероятно, мы можем сделать вывод о такой же возможности в отношении дуализма ума и тела.

В статье „Почему проблема соотношения ума и тела не является античной?"[15] Уоллес Мэтсон заметил главный пункт расхождений между взглядами греков и философов XVII века по поводу отделения ума от тела:

[14] См. работу Ф. Халли (Ph. Hallie) по поводу греческого скептицизма как „эвдемонистической философии практической мудрости", чьи „сомнения вместо того чтобы служить инструментом устранения занавеса чувственного опыта, были средством устранения наростов, которые сбивали человека с пути и приводили к бесконечным острым конфликтам с его сотоварищами." *(Scepticism, Man and God,* [Middletown, Conn., 1964], p. 7). Не очень ясна роль занавеса идей в античном скептицизме, но, кажется, она была побочной, а не центральной; такой ее сделала традиция Локка—Беркли—Канта. Шарлотта Стоу (Charlotte Stough, *Greek Scepticism,* [Berkeley, 1969], p. 24) утверждает, что Пиррон полагал *το φαινομενον* в качестве „занавеса между субъектом и объектом, скрывающим реальный мир от взгляда субъекта". Но не ясно, в какой степени то *φαινομενον* можно уподобить локковской идее, которая предстает перед умом в непоправимом виде и является чисто ментальной именно по той причине, что познана непоправимо. Наиболее близко в античной мысли к понятию непоправимых ментальных сущностей подходит доктрина стоиков о *καταληπτικη* (Stough, pp. 38—40), но оно определено как репрезентирование, точно соответствующее своему объекту, и, *следовательно,* как непреодолимое согласие, что вряд ли совпадает с локковским понятием. См. также работу Гоулда: J. B. Gould, „Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers", *Review of Metaphysics,* 27 (1974), PP. 261—288, особенно p. 277.

[15] W. Matson, „Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?" in *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl,* ed. Paul Feyerabend and Grover Maxwell (Minneapolis, 1966), pp. 92—102.

„У греков было понятие ума, даже ума, отделенного от тела. Но от Гомера до Аристотеля линия раздела между умом и телом, если ее вообще можно провести, была проведена так, чтобы оставить процессы чувственного восприятия телесной стороне. Это одна из причин, по которой греки не имели проблемы соотношения ума и тела. Другой причиной было то, что весьма трудно, практически невозможно, перевести такое предложение, как „Каково отношение ощущений к уму (или душе)?" на греческий язык. Трудность состоит в нахождении греческого эквивалента для термина „ощущение" в том смысле, в котором его употребляют философы... „Ощущение" было введено в философию как раз для того, чтобы можно было говорить о состоянии сознания без того, чтобы придерживаться каких-то взглядов на природу или даже существование внешних стимулов"[16].

Можно подвести итог обоим утверждениям Мэтсона, сказав, что у греков нет способа отделить „состояния сознания" или „сознательные состояния" — события внутренней жизни — от событий во „внешнем мире". Декарт, с другой стороны, использовал „мысль", чтобы включить в этот термин сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, отказ, воображение и чувствование, и говорил, что даже если мне снится, что я вижу свет, „это, собственно, то, что именуется моим ощущением, причем взятое в этом смысле ощущение есть ничто иное, как мышление"[17]. Как только Декарт укрепился в такого рода

[16] Matson, „Mind-Body Problem", p. 101. Он аргументирует дальше, что ни *αισθησις*, ни *αίσθημα* не являются эквивалентом „ощущения". Соблазнительной возможностью является *φάντασμα*, но даже перевод термина, как его употреблял Аристотель, в виде „умственного образа" не является безупречным, и никто не мог бы назвать боль *φάντασμα* По поводу трудностей интерпретации Аквинским понятия *Phantasma*, см. работу А. Кении — A. Kenny, „Intellect and Imagination in St. Thomas" in *Aquinas: A Collection of Critical Essays, ed. Kenny* (Garden City, New York, 1969), pp. 293—294. Суть взгляда Мэтсона, заключенная в последнем предложении приведенного пассажа, поддерживается объяснением Томасом Ридом термина „ощущение". См. его работу *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, Mass., 1969), p. 249 (and essay II, passim).

[17] Декарт. Соч. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 25. Во „Втором размышлении" Декарт начинает с определения „мыслящей вещи" как „ума, или души, или понимания, или разума" *(res cogitans, id est, mens, sive animus intellectus, sive ratio)* и быстро переходит к утверждению: „А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обла дающее воображением и чувствами" (Декарт. Соч. Т. 2. С. 23—24) (курсив мой; *„Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens").* Затем он переходит ко второму пассажу, цитированному выше, — „это, собственно, то, что именуется..." *(hoc est proprie quad in me sentire appelatur; atque hoc praecise sic sumptun nihil aliud est quam cogitare).* Все три оригинальные цитаты взяты из *Oeuvres Philosophiques,* ed. Alquie (Paris, 1967), vol. II, pp. 184—186 (pp. 152—153 in vol. I of the Haidane and Ross translation). См. также: Principles I, sec. 9: «Под словом „мышление" я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем *(tout ce qui se fait en nouns de telle sorte que nouns I'apercevons immédiatement par nous-mêmes).* Таким образом, не только понимать, хотеть, вообра жать, но также и чувствовать *(sentir)* есть то же самое, что мыслить.» (Декарт. Соч. Т. 1. С. 316). По поводу перевода res cogitans как „сознание" см.: Robert McRae, „Decartes' Definition of Thought" in *Cartesian Studies,* ed. R. J. Butler (Oxford, 1972), pp. 55—70.

терминологии, Локк смог использовать термин „идея" таким образом, что для него совсем нет греческого эквивалента, а именно как значащий „все, что представляет объект понимания, когда человек мыслит" или „всякий непосредственный объект ума при мышлении"[18].

Как сказал Кении, современное использование слова *идея* идет от Декарта через Локка, „и Декарт сознательно придал ему новый смысл... а систематическое использование его для обозначения содержания человеческого ума было отклонением от прежней практики"[19]. Более важно то, что, несмотря на всю силу философского искусства, не существует термина в греческой и средневековой традиции, равнообъемного слову „идея", используемого Декартом и Лок-

[18] Первая цитата из „Опыта о человеческом разумении" (1,i,8), а вторая — из „Второго письма Епископу Вустерскому" [В русском издании Локка (Локк. Соч. М.: Мысль, 1985) эти цитаты переведены следующим образом: „все, чем может быть занята душа во время мышления" (Т. 1. С. 95) и „непосредственные объекты нашей души во время мышления" (Т. 2. С. 338). — *Примеч. пер.].* Непосредственность (immediacy) как характерная черта ментального (с критерием непосредственности как непоправимости) стала безусловной предпосылкой в философии именно в результате таких пассажей. Как часто случается в философии, использование неологизмов становится характерной чертой понимания „отчетливо философских" тем и вопросов. Так, мы видим у Юма: "...все заключения профанов по данному вопросу прямо противоположны заключениям, устанавливаемым философией. Ибо философия учит нас, что все воспринимаемое нашим умом есть ни что иное, как восприятие, что оно прерывисто и зависимо от ума, тогда как профаны смешивают восприятия и объекты и приписывают отдельное и непрерывное существование всему, что они чувствуют или видят" (Юм Д. Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 1. С. 303).

[19] Anthony Kenny, „Descartes on Ideas" in *Descartes: A Collection of Critical Essays,* ed. Willis Doney (Garden City, New York, 1967), p. 226. См. декартовские определения термина „pensées" как „tout ce qui est tellement en nouns, que nouns en sommes immédiatement connaissants", а термина „idee" как „cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immediate de laquelle nous avons connaissance de ses mêmes pensées" *(Replies to Second Objections,* Alquie edition, II, 586). Джон Йолтон (John Yolton), однако, расходится во мнениях с Кенни (и с Алки) и другими комментаторами в русле традиционной точки зрения, — которую я принимаю здесь — что декартовская доктрина репрезентационного восприятия была резким, вероятно, неблагоприятным разрывом со схоластической традицией прямого реализма). В своей работе „Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy" *(Journal of the History of Philosophy* 13 [1975], 145—165) он цитирует декартовскую характеристику понятия „idee" как „une manière ou façon de penser" в *Third Meditation* (Alquie, II, 439) в качестве свидетельства того, что Декарт придерживался „действенной" (act) теории идей, которая была совместимой со схоластическим прямым реализмом. Здесь и в других работах Йолтон предполагает, что обычная история (которой придерживаются, например, Э. Жильсон — Etienne Gilson и Рэнделл — J. H. Randall) о возникновении эпистемологического скептицизма из теории репрезентационного восприятия, созданной Декартом и Локком, может быть сверхупрощением. Подобной же точки зрения придерживается Б. О'Нейл — B. O'Neil, *Epistemological Direct* Realism *in Descartes' Philosophy* (Albuquerque, N.M., 1974), pp. 96—97: „Долгая борьба Декарта заключалась в попытках сохранить и соотнести между собой теорию esse objectivum и доктрину простых природ". О'Нил согласен с Ж. Уолом (J.Wahl), что Декарт „ait exprime les deux conception fondamentales et antinomiques du réalisme", примерно такую концепцию, которая томистами и другими базировалась на чем-то вроде занавеса идей, некоторые из которых гарантировали свою собственную точность в качестве репрезентаций. Если ревизия Йолтоном прочтения Локка и Декарта корректна, тогда следует заглянуть в более раннюю историю для прослеживания того, как возникло то, что сейчас называется эпистемологической проблематикой, созданной Декартом. Здесь я, однако, следую более известной трактовке Кении.

ком. Это же относится к концепции человеческого ума как внутреннего пространства, в котором боль и ясные и отчетливые идеи предстают перед единым Внутренним Глазом. Были, конечно, понятия скрытой мысли, разрешающейся внутри, *foro interno,* и тому подобное[20]. Новизна понятия единого внутреннего пространства, в котором телесные и чувственные ощущения (говоря словами Декарта, „смешанные в одно идеи чувства и воображения"), математические истины, моральные правила, идея Бога, виды депрессии и все остальное, что мы называем „ментальным", были объектами квази-наблюдения. Такая внутренняя арена со своим внутренним наблюдателем много раз предлагалась в античной и средневековой мысли, но никогда не рассматривалась достаточно серьезно в течение долгого времени, чтобы представить проблему[21]. Но XVII век принял ее достаточно серьезно и позволил ей поставить проблему занавеса идей, проблему, которая сделала эпистемологию центральной в философии.

[20] См., напр.: Платон. Софист. 263Е.

[21] Adler *(Difference of Man,* pp. 217—**218)** согласен с Мэтсоном (Matson), что „в рамках аристотелевской метафизики и психологии не могло быть проблемы соотношения ума и тела, но утверждал тут же, что „Платон, например, понял бы Декарта гораздо лучше, чем Аристотель, особенно картезианское разделение ума и тела на экзистен циально различные субстанции, а также картезианскую точку зрения на независимое от тела существование ума". Я сомневаюсь, однако, что есть действительная разница между Платоном и Аристотелем по этому поводу. Точка зрения Мэтсона приложима к обоим в равной степени. С другой стороны, я должен признать, что есть нечто во взгляде Жильсона, согласно которому Декарт вернул как раз те элементы традиции Августина, которые критиковались томистами с апелляцией к Аристотелю. Так что выбор Кольриджа между Платоном и Аристотелем кажется вполне уместным. Далее, у Августина имеются такие пассажи, которые примечательно близки пассажам из Декарта, которые часто цитируются для того, чтобы показать оригинальность его понятия „мышления", объемлющего как ощущение, так и разум. Г. Мэттьюс (G. Matt hews) в работе „Consciousness in Life", *Philosophy* 52 [1977], 13—26) цитирует по разительный пример из работы Августина „Contra Academicos", bk. 3, sec. 11, chap. 26, и комментирует его так:

> Картина человеческого существа, имеющего ...как „внутренность", так и „внешность", столь общепринята, столь отвечает (по крайней мере, так нам кажется) здравому смыслу, что осознание новизны этой картины весьма затруднительно. Но чтобы оценить ее современность, следует только взглянуть на утверждения по этому поводу, сделанные до Декарта. Можно найти предвосхищение ее у Августина, но ненамного ранее, и уж никак не найти во времена между Августином и Декартом (p. 25).

Точка зрения Мэттьюса (подобно Матсону) кажется мне полезной поправкой к утверждению о том, что Райл критиковал базисную человеческую интуицию, когда атаковал понятие духа в машине, а не просто картезианскую идиосинкразию. Такое утверждение делалось, например, С. Хэмпшайром (S. Hampshire) („Critical Study" of *The Concept of Mind,* Mind 59 [1950], **237—255,** esp. sec. **2). С** другой стороны, критика Хэмпшайра поддерживается рассмотрением (подсказанным мне в разговоре с Майклом Фреде (M. Frede), что кажущаяся новизна картезианских доктрин репрезентативного восприятия и „внутреннего пространства" человеческих существ становится меньшей, если учесть эллинистическую философию и оценить роль стоиков в мысли эпохи Возрождения. Если Фреде прав и если прав Йолтон в вопросе, обсуждавшемся в сноске 19, тогда существует гораздо больше других традиций (continuities) в истории философской дискуссии по этим темам, нежели может позволить история, представленная мною (которая заимствована из историографической традиции Жильсона— Рэнделла).

Как только Декарт придал тот „точный смысл" понятию „ощущение", которое есть „ничто иное как мышление", мы стали терять контакт с аристотелевским различием между разумом-как-постижением-универсалий и живым телом, которому важно ощущать и двигаться. Потребовалось *новое* различение ума и тела — такое, которое мы называем различием „между сознанием и тем, что не есть сознание". Это не различение человеческих способностей, но различение двух рядов событий, таких, что многие события в первом ряду имеют много общих характеристик с событиями во втором ряду, в то же время различаясь *toto caelo*, потому что события из одного ряда — это события в протяженной субстанции, а события из другого ряда — в непротяженной субстанции. Это было больше похоже на различие между двумя сторонами, или даже частями, человеческого существа. „Идеальный мир" философов, подобно миру Ройса, унаследовал престиж и тайну Зеркальной Сущности Возрождения, но он самодостаточен в том отношении, в котором часть человека таковой быть не может[22]. Демонстрация того, что ум можно вообразить отдельным от тела, была совсем другим проектом по сравнению с традицией, которая отпочковалась от Аристотеля. У него способность восприятия универсалий без включения их в материю была „отделимой", и было бы затруднительно (без помощи некоторых внефилософских рассмотрений, таких как Христианство) сказать, следует ли рассматривать это как особую способность, которую имеет тело, отдельную субстанцию, присущую каждому зрелому человеческому телу, или же как субстанцию, которая свойственна людям и ангелам. Аристотель колебался между первым и вторым взглядом, склоняясь ко второму, поскольку тот имел естественную притягательность, заключающуюся в возможности преодоления смерти. Средневековая философия колебалась между вторым и третьим взглядом. Но во всех этих спорах главным вопросом был не вопрос о выживании „сознания", а о неуничтожимости *разума*[23]. Раз ум больше не является синонимом

[22] См. описание Ройсом картезианского субъективизма как „Переоткрытия Внутренней Жизни" (название главы III его работы *The Spirit of Modern Philosophy*, [New York, 1892]) и как открытия способа понимания того, что реальный мир должен быть „ментальным" (заключение, триумфально выведенное им в главе XI). См. также главу 1 книги Лавджоя — Lovejoy *The Revolt Against Dualism* (La Salle, Ill., 1930), в которой он настаивает, противореча тем, кто хотел бы свергнуть Декарта, что занавес идей представляет проблему, которая стоит перед всеми, кто считает

> главной и универсальной верой человека его неистребимый реализм, его двойную веру, что он, с одной стороны, находится среди реальностей, которые не есть он сам и не есть послушная тень его самого, в мире, который превосходит узкие рамки его собственного преходящего бытия; и, с другой стороны, что он сам может каким-то образом выйти за пределы этих границ и вместить эти внешние существования в рамки своей собственной жизни, не устраняя, тем не менее, их трансцендентности" (с. 14).

Для Аристотеля, Аквинского, Дьюи или Остина этот „реализм" кажется искусственным и заходящим столь же далеко, как и идеализм Ройса.

[23] Таким образом, Августин начинает свой трактат „О бессмертии души" с аргумента, который полагается им наипростейшим и решающим из всех аргументов:

разума, тогда признаком ума должно быть нечто иное, нежели наше постижение универсальных истин.

Если мы посмотрим, что именно для Декарта выступает в качестве общего у боли, снов, образов памяти, настоящих и смешанных с галлюцинациями восприятий, с такими концепциями, как мысли о Боге, числа, исходные свойства материи, то мы не обнаруживаем точной доктрины. Декарт говорит нам, что мы имеем ясное осознание различия между протяженным и непротяженным, и мы согласны с этим (в том же самом тривиальном смысле, в котором мы могли бы постичь различие между конечным и бесконечным), но это не помогает объяснить пограничные случаи (чувственное восприятие единичных вещей), которые, как и случается, являются решающими. Потому что именно статус „смешанных идей ощущения и воображения" создает различие между умом-как-разумом и умом-как-сознанием.

душа бессмертна потому, что она субъект (основание) науки, которая вечна. В главе II, например, он говорит: „Человеческое тело изменчиво, а разум неизменен. Потому что все, что не остается все время тем же, изменчиво, но два плюс два равно четырем остается одним и тем же... Этот вид размышления, стало быть, неизменен. Следовательно, разум неизменен. *(Concerning the Teacher* и *On the Immortality of the Soul* [New York, 1938], p. 61). Между Федоном Платона и XVII веком стандартный *философский* аргумент в пользу бессмертия души вертелся вокруг нашей способности делать то, чего не могут делать животные, — познавать неизменные истины, а не просто конкретные факты. Даже Декарт, хотя он и открыл шлюз совершенно новой концепции различия между умом и телом, был склонен вернуться к стандартной позиции и сказать, что тело ответственно за те действия, которые свойственны нам и животным вместе — например, избегание опасности. Так, в *Четвертом ответе* он говорит, что рефлекторное действие случается „без участия ума" и что это не большее чудо, чем то, что „когда свет, отраженный от тела волка, в глазах овцы обладает такой же способностью вызывать в ней порыв к бегству" (Декарт. Соч. Т. 2. С. 180). Но его трактовка ощущения как разновидности мышления вынуждает Декарта к парадоксальному утверждению (которого ни Аристотель, ни Августин не имели никаких резонов делать), что чувство ужаса, которое сопровождает наше бегство, не имеет аналогий со случаем с овцой. См. его аргумент в письме к Г. Мору (февраль 5, 1649). В таких, как этот, пассажах неоднозначность термина „мысль" ставит его между „размышлением" и „сознанием". Декарту нужен первый смысл для того, чтобы избежать парадокса и утвердить связь с традицией, а второй смысл — для того, чтобы установить дуализм протяженной и непротяженных субстанций. По поводу соответствующих текстов Декарта и добротного объяснения влияния взглядов Декарта на последующую философию см.: Н. Малькольм — N. Malcolm, „Thoughtless Brutes", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 46 (1973),* p. 5—20. Малькольм, однако, полагает, что мой вопрос, почему Декарт так переупаковал боль и мысль, что они были включены в одну субстанцию, имеет ответ, по которому общее, что свойственно воображению, желанию, чувству, ощущению и т. п., заключается в том, что все они являются,, объектом сознания". (Malcolm, „Descartes's Proof That His Essence Is Thinking" in *Descartes: A Collection of Critical Essays,* ed. Willis Doney, p. 317). Другими словами, Малькольм полагает, что интенциональности достаточно для того, чтобы объединить все вещи, которые Декарт хочет объединить под рубрику *cogitato* и *pensée.* Я не думаю, что это сработает для случая боли. В любом случае, при этом одинаково трактуется как подлинная интенциональность лингвистических репрезентаций, так и псевдо-интенциональность (как ее называет Селларс) ощущений, которые Августин полагал раздельными. Именно слияние их Декартом нуждается в объяснении. Или, другими словами, что нуждается в объяснении, так это происхождение понятия „осознания" (awareness) во фразе „объекты осознания". О различии между истинной и псевдо-интенциональностью, см.: Sellars, „Being and Being Known" in *Science, Perception and Reality.*

Ответ, который я хотел бы дать на вопрос: „Какой общий фактор нашел сам Декарт?", — это неоспоримость, т. е. факт, что боль, как и мысли и большинство вер, таковы, что субъект не может сомневаться в обладании ими, в то время как возможны сомнения обо всем физическом. Если мы дадим такой ответ, тогда мы можем видеть то, что Ройс назвал „переоткрытием Декартом внутренней жизни", открытием истинной сущности сознания, суть которой в том, что нет различия между явлением и действительностью, в то время как во всем остальном такое различие есть. Проблема с таким ответом состоит в том, однако, что он никогда не давался самим Декартом. Поэтому самое лучшее, что я могу сделать для его подтверждения, это сказать, что требуется нечто для объяснения переупаковки таких различных тем, которые были разделены Аристотелем и Аквинским, что ничего другого сделать нельзя и что неоспоримость была столь близка сердцу автора *Первого размышления*, что кажется естественным мотивом для его концептуальной революции.

Маргарет Уилсон заметила, что мы можем найти у Декарта аргумент в пользу дуализма ума и тела (дуализм, выводимый в русле ревизионистских тенденций, описанных мною), который является просто „аргументом от сомнения". Этот аргумент говорит, что то, в чьем существовании мы можем сомневаться, не может, согласно закону Лейбница, быть тождественным с тем, в чьем существовании мы не можем сомневаться. Как говорит Уилсон, этот аргумент „всеми признается ошибочным"[24]. Он ошибочен уже по той причине (если не по какой другой), что закон Лейбница не применим к интенциональным свойствам. Но, продолжает Уилсон, аргумент в пользу дуализма в *Шестом размышлении* никак *не* представляет версии этого ошибочного аргумента. Оказывается, он опирается на понятие „полной вещи" (которое кажется тем же самым понятием, что и „субстанция", в том смысле, в котором Декарт допустит только три субстанции — мысль, протяженность и Бога). Решающая посылка — это „Я могу ясно и отчетливо понять, что нечто может быть полной вещью, если оно имеет психологическое свойство χ, даже если оно не имеет физического свойства *Ø"* (с. 14).

Я думаю, что анализ Уилсон верен и что она также права, когда говорит, что аргумент в целом „не лучше, чем просто различение ясного и отчетливого восприятия и „простого" восприятия, а относительно различения она сомневается в том, является ли „недавняя апелляция эссенциалистов к интуиции" лучше обоснованной (с. 14). С моей точки зрения, однако, главный вопрос, возникающий в связи с ее анализом, — как именно Декарт сумел убедить себя, что нечто, включающее боль и математическое познание, было скорее полной вещью, нежели двумя вещами. Этот вопрос, в свою очередь, сводится к вопросу о том, как он смог придать термину *„penser"* расширитель-

[24] См.: Margaret Wilson, „Decartes: the Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness", *Nous* 10 (1976), 7—8. Я признателен Уилсон за тщательные и полезные комментарии к первоначальной версии этой главы.

ный смысл „сознания", в то же время рассматривая ее (мысль) как имя отдельной субстанции, в том же самом смысле, в котором νους, и *intellectus* стали известными как имена отдельных субстанций. Как я уже говорил, „интуиции эссенциалиста" и „ясные и отчетливые восприятия" всегда апеллируют к лингвистическим привычкам, закрепленным нашими предшественниками. Поэтому требует объяснения, каким образом Декарт убедил себя в том, что его переупаковка была „интуитивной".

Допуская, что „аргумент от сомнения" не имеет особого достоинства, я полагаю, тем не менее, что он представляет собой один из тех случаев „нахождения плохих резонов того, во что мы верим инстинктивно", которые служат ключом к инстинктам, которые действительно убедительны. Эта интуиция состояла, я полагаю, в том, что неоспоримо известные математические истины (если их доказательства были столь разработаны, что их восприятие было ясным и отчетливым, с особого рода „феноменальной" живостью и недискурсивностью) и неоспоримые моментальные состояния сознания имеют нечто общее — нечто такое, что позволяет упаковку их в одну субстанцию. Таким образом, Декарт говорит:

> Что касается идей, если рассматривать их сами по себе, вне отношения к чему-то иному, то они, собственно говоря, не могут быть ложными; ибо представляю ли я себе козу или химеру, от этого не становится менее истинным тот факт, что я представляю себе одну из них, а не другую[25].

Рассуждая о воображаемых существах, создаваемых художниками, он говорит, что даже если

> они сумеют измыслить нечто совершенно новое и дотоле невиданное, т. е. абсолютно иллюзорное и лишенное подлинности, все же эти изображения по меньшей мере должны быть выполнены в реальных красках. По той же самой причине, если даже эти общие понятия — „глаза", „голова", „руки" и т. п. — могут быть иллюзорными, с необходимостью следует признать, что по крайней мере некоторые другие вещи, еще более простые и всеобщие, подлинные и из их соединения, подобно соединению истинных красок, создаются воображением все эти существующие в нашей мысли то ли истинные, то ли ложные образы вещей[26].

В этих пассажах, я полагаю, Декарт смутно осознавал подобие между „простыми природами", которые нам известны из математической физики (которые могут быть теми самыми *quaedam simplicia et universalia),* и самими цветами. Цвета, с его официальной, галилеевской, метафизической точки зрения, являются вторичными качествами, могущими быть разложенными на простые составляющие, но эпистемологически они, судя по всему, подобно боли, имеют того же

[25] Декарт. Третье размышление. Соч. Т. 2. С. 34.
[26] Декарт. Первое размышление. Соч. Т. 2. С. 18.

рода неотвратимость первичных качеств, как и сами простые природы. Он не смог бы сделать аналогию точной без того, чтобы не встать при этом одной ногой на путь, ведущий к локковскому эмпиризму. Но он не смог бы и сойти с него, не попав при этом в сети старых аристотелевских различий между чувственной и разумной душами. Это вернуло бы нас полностью к догалилеевской метафизике, чего он хотел избежать, не говоря уже о том, что невероятно трудно примирить гилеморфную эпистемологию с объяснительной силой галилеевской механики[27]. В этой трудной ситуации, с моей точки зрения, он позволил большей части работы по изменению понятия „ума" свершиться подпольно, не приводя никаких аргументов, а просто используя вербальные маневры, которые слегка перетасовывали колоду, и с каждым пассажем происходили небольшие изменения, в которых проблема различения ума и тела выдвигалась на передний план[28].

Если я прав в своем предположении, что весьма плохо аргументированная интуиция Декарта, та самая, которая позволила ему рассматривать боль и мысли в качестве модусов одной субстанции, состояла в том, что неоспоримость была общим фактором, который они не разделяли ни с чем физическим, тогда мы можем рассматривать его ход мысли как шаг по направлению ко взгляду, согласно которому неоспоримость является признаком не вечности (eternity), но скорее чего-то такого, для чего у греков не было имени, — сознания. В то время как предыдущие философы более или менее следовали Платону в убеждении, что только вечное может быть известно достоверно, Декарт подставил „ясное и отчетливое восприятие", т. е. вид ни с чем не смешиваемого знания, получаемого в ходе анализа, вместо „неоспоримости" в качестве признака вечной истины. *Это позволило неоспоримости служить критерием ментального.* Хотя мысль о том, что мне больно, не считается ясным и отчетливым восприятием, нельзя успешно сомневаться в ней в большей степени, чем в мысли,

[27] Привожу следующее высказывание Бальца (A. G. A. Balz) по этому поводу: Я полагаю, Декарт желал бы утверждать, что сам по себе разум есть думающая вещь, непротяженная невещественная духовная (soul) субстанция, придающая телу воображение, ощущение и чувствование. Но если боль, причиняемая ножом, не есть свойство ножа как сочетания модусов материи, она не может быть свойством того сочетания модусов материи, которое представляет человеческое тело. Поэтому волей-неволей боль и все остальное в нашем непосредственном опыте должно быть сброшено в духовную субстанцию. (Concerning the Thomistic and Cartesian Dualism: A Rejoinder to Professor Mourant", *Journal of Philosophy* 54 [19571, 387).

[28] Такая бессознательная ловкость рук, когда она практикуется человеком декартовской смелости воображения, представляет повод скорее для благодарности, нежели для порицания. Ни один великий философ не избежал этого, и ни одна интеллектуальная революция не могла бы свершиться без этого. В „куновской" терминологии, ни одна революция не может быть успешной, если ее словарь соизмерим со старым словарем, и точно таким же образом никто не сможет успешно использовать аргумент, в котором термины используются точно так же, как в традиционной мудрости. Поэтому плохие аргументы в пользу блистательной интуиции необходимо должны предшествовать нормализации нового словаря, который включает в себя интуицию. При возникновении нового словаря становятся возможными более лучшие аргументы, хотя они всегда будут подозрительными, с точки зрения жертв революции.

что я существую. В то время как Платон и традиция проводили границу между путаницей и ясностью, спорность и неоспоримость и ум и тело совпадали. Декарт перестроил их. Результатом было то, что со времен Декарта мы должны различать специальные метафизические основания достоверности наших внутренних состояний („нет ничего ближе к уму, чем сам ум") и различные эпистемологические резоны, которые обосновывают достоверность других вещей. Именно по этой причине, как только различие было ясно проведено и как только собственное смешение Декартом достоверности того, что нечто существует, и достоверности его природы было рассеяно, эмпиризм начинает теснить рационализм. Потому что достоверность того, что наши концепции „болезненный" и „голубой" означают что-то реальное, вытесняют достоверность того, что мы имеем ясное и отчетливое восприятие таких простых природ как „субстанция", „мысль" и „движение". С приходом локковского эмпиризма эпистемология фаундализма — поиска оснований (foundationalist epistemology) — становится парадигмой философии[29].

С одной стороны, сам Декарт все время старался придерживаться стандартных платонистских и схоластических различений, а с другой стороны, разрушал их. Таким образом, мы обнаруживаем при его полемике с Гоббсом[30] использование им шишковидной железы для того, чтобы вновь ввести различие между чувственной и разумной душами, и использование ее снова для воссоздания стандартной ассоциации Св. Павла между страстями и плотью в *„Страстях души"* (The Passions of the Soul). Но это притворство было высмеяно как несостоятельное, например Спинозой, который ясно видел, что смутная, но чисто ментальная, идея может делать все то, что делают животные духи или „la fantaisie corporelle"[31]. Как только картезианцы

[29] Открытие возможности эмпиристского фаундализма связано с тем, что Ян Хокинг (J. Hacking) описал в своей работе *The Emergence of Probability* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975) как изобретение понятие „очевидности" (evidence) в современном смысле — понятия, которое было непременным условием фаундалистских проектов, и тем самым — эмпиризма. Это изобретение, как и триумф эмпиризма, были связаны с различением высших и низших наук. (См.: Hacking, p. 35; T. Kuhn, The Essential Tension [Chicago, 1978], ch. 3). Более полное объяснение этих картезианских сдвигов могло бы объединить эти темы.

[30] См. его утверждение, что Гоббс спутал собственно так называемую идею с „les images des choses matérielles dépeinte en la fantaisie corporelle", а именно с шишковидной железой *(Ответ на Третье возражение).* М. Уилсон в своей работе „Cartesian Dualism" *(in Descartes: Critical and Interpretive Essays,* ed. M. Hooker, [Baltimore, 1978] предполагает, на основании таких пассажей, что мы должны быть осторожны в приписывании ему взгляда, что „мы ясно и отчетливо воспринимаем наши ощущения независимо от какого-либо физического состояния или происшествия (occurence)". Тут действительно нужна осторожность, но она вовсе не должна означать, что есть способ совместить отрицание этого утверждения Декарта с более „основными" (mainline) дуалистическими пассажами в *„Размышлениях".* (Эта работа Уилсон также содержит полезное замечание о том, что сам Декарт, в отличие от Гассенди, Гоббса и Спинозы, не верил в психофизический параллелизм и, таким образом, и не принимал взгляда о нефизических силах, оперирующих в уме, что и делало невозможным физиологическое предсказание мыслей).

[31] См.: Спиноза. Этика. Первый и последний параграфы части III и обсуждение животных духов в предисловии к части V.

второго поколения, которые считали самого Декарта стоящим одной ногой в схоластической грязи, очистили и „нормализовали" картезианскую доктрину, мы получили полнокровную версию „идеи идей", позволившую Беркли рассматривать протяженную субстанцию как гипотезу, в которой мы не нуждаемся. Эта мысль никогда бы не пришла в голову докартезианского епископа, борющегося скорее с плотью, нежели с интеллектуальной путаницей. С этой полнокровной «идеей „идей"» возникла возможность философии как дисциплины, которая концентрируется вокруг эпистемологии, а не Бога и морали[32]. Даже для самого Декарта соотношение тела и души не было философским вопросом; философия возникла, так сказать, из практической мудрости, искомой древними, и стала профессиональной, почти такой же профессиональной, как математика, чей предмет бесспорно символизировал свойства ума. „...Только жизненный опыт, обыденные разговоры и воздержание от размышлений над вещами, упражняющими воображение, а также от их изучения позволяет постигать единство души и тела... понятие единства, которое каждый и без философствования испытывает в себе самом"[33]. Картезианский переход от ума-как-разума (mind-as-reason) к уму-как-внутреннему пространству (mind-as-inner-arena) не был триумфом гордого индивидуума, сбросившего схоластические оковы, а был, скорее, триумфом поиска достоверности над поиском мудрости. С тех пор философам был открыт путь к достижению строгости математика или математического физика или же объяснению кажущейся строгости в этих дисциплинах, но никак ни к тому, чтобы помочь людям обрести умственный покой. Наука, а не жизнь стала предметом философии, а эпистемология стала ее центром.

[32] Эта полнокровная „идея идей" (слабо выраженная Юмом в пассаже, цитированном в сноске 18) вызывала отчаянные протесты Рида; в этих протестах его предвосхитил Арно, и ему вторили Т. Грин и Дж. Остин. Дж. Йолтон указал мне на пассаж Арно в *Des vraies et des fausses idées* (Oeuvres, Paris and Lausanne, 1780, vol. 39, p. 190), который привносит зеркальный образ, восходящий к Платону, Государство 510a), рассматриваемый мною как первородный грех эпистемологии:

> Так как все люди начинают жизнь с младенческого возраста и так как они были заняты своими телами и вещами, которые воздействуют на их чувства, они проводят долгое время без знания любого другого зрелища (vue), кроме телесного, которые они приписывают своим глазам. Они не могли бы не заметить двух фактов. Первый из них заключается в том, что необходимо, чтобы объект был перед нашими глазами, дабы мы могли его видеть. Это то, что мы называем присутствием (presence), и это заставляет их рассматривать присутствие объекта как необходимость видения. Второй факт заключается в том, что мы иногда видим вещи в зеркалах, или в воде, или в других вещах, которые репрезентируют их. Таким образом, мы верим, хотя и неправильно, что они видят не сами вещи, но только их образы.

Сравните работу Остина по поводу „использования философами 'прямого восприятия'" *(Sense and Sensibilia* [Oxford, 1962] и зеркальных образов (mirror-images) (ibid., pp. 31, 50). В качестве ценного обзора посткартезианского объяснения того, что Декарт Должен был бы понимать под „идеей" (включая последнюю попытку трактовать идеи как действия в манере Брентано, Гуссерля, и Дж.Мура), я хочу рекомендовать работу Р. Макрая — R. MacRae, „Idea as a Philosophical term in the 17th Century", *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), 175—190.

[33] Письмо к Принцессе Елизавете, июнь 28, 1643 (Декарт. Соч. Т. 2. С. 491—492).

6. ДУАЛИЗМ И „УМСТВЕННОЕ ВЕЩЕСТВО"

Я могу подытожить содержание предыдущего раздела, сказав, что представление о „разделении ума и тела" может значить разные вещи, и это доказывается различными философскими аргументами, до и после Декарта. Гилеморфная эпистемология, которая рассматривает постижение универсалий конкретизированным проявлением в разуме человека того, что конкретизируется лягушкой в ее живом теле, благодаря подъему математической физики была заменена структурой законопорядка (law-event), которая объясняла лягушачность как просто „номинальную" сущность. Поэтому понятие разума как способности постижения универсалий не было доступно для использования в качестве посылки в доказательстве того, что ум отличен от тела. Если бы можно было найти понятие, определяющее, что значит „существовать отличным от телесного существования образом", оно служило бы разграничению спазм кишечника и соответствующего ощущения в уме.

Я предполагал, что единственным критерием, который мог бы провести такое разделение, была неоспоримость, то есть близость к Внутреннему Глазу, которая позволяет Декарту сказать (в предложении, которое удивило бы Изабеллу и античность), что „ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум"[34]. Но это может показаться странным, так как явным картезианским кандидатом для такого различения должна быть непротяженность. Декарт вновь и вновь настаивает на том, что мы можем отделить ум от „протяженной субстанции", тем самым полагая его непротяженной субстанцией. Далее, первый и наиболее важный с точки зрения здравого смысла отпор, который получают современные философы, полагающие, что боль может быть отождествлена с процессами в мозге, исходит прямо от Декарта: а именно боль „в" ампутированной конечности непротяженна. Аргументируется это так: если бы она имела *какую-то* пространственную локализацию, она была бы в руке, но так как руки нет, боль должна быть совсем иного онтологического сорта. Философы все еще настаивают на том, что *„нет никакого смысла* локализовывать мысль в некотором месте внутри вашего тела"[35], и они стремятся приписать это прозрение Декарту. Но, как я уже говорил в разделе 2 выше, мы едва ли могли бы полагать мысль или боль *вещью* (единичностью, отличной от человека, а не состоянием человека), которая не локализуема, если

[34] Этот пассаж (Декарт. Т. 2. С. 28) связан с восхитительным нелогичным выводом *non sequitur* в примере с куском воска во *Втором размышлении:* так как даже тела известны *„proprie"* не через чувства или воображение, но только посредством разума, ясно, что *nihil facilius aut identius mea mente posse a me percipi* (Alquie, **II,** 192: Haldane and Ross, I, 157). Аргумент опирается на смешение cogito как доказательства моего существования и как изоляции моей сущности.

[35] Jerome Shaffer, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, N.J., 1968), p. 48; cf. Norman Malcolm, „Scientific Materialism and the Identity Theory", *Dialogue* 3 (1964), 115—125.

бы мы уже не имели понятия непротяженной субстанции, частью которой она могла бы быть. Никакая интуиция, по которой боль и мысль непротяженны, не предшествует аргументу в пользу картезианского понятия ума как отдельной (непространственной) субстанции или не может служить основанием для такого аргумента. Однако гораздо больше следует сказать по поводу того, как понятие „непротяженной субстанции" и, таким образом, „умственного вещества" появилось в философии и, значит, о том, почему современная философия ума обнаруживает, что говорит скорее о *боли* и *верах*, нежели о *людях, имеющих* боль или веры. Дальнейшее обсуждение сделает яснее, я надеюсь, насколько отличен *картезианский* дуализм от „дуализма", фигурирующего в современных дискуссиях.

Мы должны иметь в виду, что непротяженная субстанция, которую Кант и Стросон отвергают как противоречивое понятие, было представлением XVII века, и те странные вещи, которые случились тогда с понятием „субстанция", стали общеизвестным фактом интеллектуальной истории. Для Аристотеля, и даже еще для Аквинского, парадигмой субстанции был индивидуальный человек или лягушка. Отчлененные части человека или лягушки, подобно комьям грязи или ведру воды, — неясные пограничные случаи — были „способны к отдельному существованию" в одном смысле (пространственное существование), но они не имели функционального единства или „природы", которые должны иметься у собственно субстанции. Аристотель, которого беспокоили такие случаи, имел обыкновение отметать их как „чистые потенции" — ни как случайности, типа цвета лягушки, ни как собственно актуальности, подобно живой, прыгающей лягушке[36]. Декарт претендовал на то, что использует „отдельные субстанции" в том стандартном смысле, что они „способны к отдельному существованию", но он не имел в виду пространственного отделения *или* функционального единства[37]. Он имел в виду что-то вроде „способности всего остального исчезать [или быть „выброшенным из головы"] и все же быть где-то рядом"[38]. Это определение „способности

[36] См.: Метафизика. 1040b, 5—10 по поводу частей (животных). Я обсуждаю расхождения между аристотелевскими критериями субстанции — „отдельным существованием" и „единством" — в работе „Genus as Matter", in *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy in Honor of Gregory Vlastos,* ed. Edward N. Lee et al. (Dordrecht, 1973).

[37] Декарт полагал, что человеческая рука, отделенная от тела или не отделенная, является превосходным примером субстанции. См. *Четвертый ответ,* где он говорит, что смысл, в котором рука представляет „неполную субстанцию", не является важным, а является просто вопросом „отсутствия целого, отличного от любой другой вещи" *(en un autre sens on les peut appeler incompletes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent a quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre).* Есть, однако, некоторое несовпадение между взглядом Декарта о том, что любая материальная вещь (рука, пылинка) есть субстанция, и понятием (явным у Спинозы), что эти вещи есть только модусы большей субстанции (например, материи-в-целом).

[38] Это определение приносит Декарту некоторые осложнения, поскольку оно предполагает спинозовский взгляд, согласно которому Бог, от которого должны зависеть

к отдельному существованию" соответствует Единому, платоновским Идеям, аристотелевским Неподвижным Двигателям, но почти ничему больше. При таком определении неудивительно, что существующими должны были оказаться, самое большее, только три субстанции — Бог, ум и материя. Неудивительно также и то, что Мальбранш и Беркли должны были иметь сомнения относительно третьего кандидата, а Спиноза — относительно второго и третьего сразу. Аристотелю не приходило в голову считать, что лягушки, звезды и люди являются просто различными акциденциями одной большой субстанции, просто на том основании, что если мы вообразим все другие тела в мире уничтоженными (например, землю и воздух), едва ли можно вообразить, что лягушки и люди могут выжить. Но как раз это понятие одной большой субстанции оказалось необходимым для „философского обоснования" галилеевской механики, в то время как традиционные гилеморфные объяснения осыпались насмешками[39]. Когда материя-как-все-атомы (или вихри)-сложенные-вместе заменила материю-как-потенциальность, она была повышена до звания субстанции (поглотив в себя все старые нечеловеческие аристотелевские субстанции) и оставила только аристотелевскую „чистую актуальность" *(ΝΟΥΣ*, который есть Неподвижные Двигатели и не может быть отличным от „отделимого" νους, в индивидуальном человеке) как возможного соперника в этом ранге[40].

Нынешние наследники картезианского различения ума и материи потеряли контакт с понятием „субстанции", как оно определялось в XVII веке. Понятие существования *a se* никогда не было доступно профанам, а Кант умудрился сделать его недоступным даже профессиональным философам. Поэтому когда *мы* соглашаемся с утверждением, что есть явное различие между категорией вещей, которые могут существовать в пространстве, и другой категорией вещей, которые этого не могут, *мы* отнюдь не соглашаемся с декартовским утверждением, что ум и материя являются различными сущностями,

все вещи, есть единственная субстанция. Эта проблема обсуждается в работе L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes* (Oxford, 1965), p. ПО, где говорится: „кажущаяся непоследовательность в использовании слова *substantia*, или даже *res*, для обозначения „Я" (self) в *Cogito*, возникает в немалой степени благодаря попытке влить новое вино в старые меха, выразить картезианскую доктрину на техническом языке схоластов".

[39] См.: E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, New York, 1955), ch. IV. На стр. 117 Берт говорит, „Фактом является то, и это чрезвычайно важно для нашего исследования, что *действительным критерием для Декарта была не непрерывность (permanence), а возможность математической трактовки.* В случае Декарта, как и Галилея, весь ход его мысли со времен ранних исследований подвели его к мнению, что мы знаем объекты только в терминах математики". Результирующее различие первичных и вторичных качеств обеспечивает мотив для рассмотрения аристотелевских субстанций просто в качестве модусов *res extensa*.

[40] См.: *Четвертый ответ*, где Декарт говорит, что *„concevoir pleinement"* и *„concevoir que c'est une chose complete"* являются синонимами, обстоятельство, которое, как он полагает, поможет объяснить, каким образом мы обнаруживаем, что душа и тело — это две различные субстанции.

„которые в своем существовании не зависят от чего-либо еще". Многие современные философы, считающие, что бессмысленно говорить о локализации боли или мысли, тем не менее, настаивают, с *разрешения* Декарта, на том, что поток сознания невозможно вообразить без тела. Такие философы предпочитают считать ментальные сущности состояниями человека, а не „кусочками призрачного вещества", и допускают, что нелокализуемость имеет, скорее, статус прилагательного состояния, а не какого-то аксессуара определенных единичных вещей. Так как сложение человека, его личность, вес, веселость, шарм не могут быть пришпилены где-нибудь в пространстве, почему же такое может считаться в отношении вер и желаний? Поэтому кажется вполне правдоподобным, что прозрение Декарта было просто осознанием различия между, с одной стороны, частями человека или состоянием этих частей (например, спазмами кишечника) и, с другой стороны, определенными состояниями всего человека, неверно установленным в испорченном схоластическом словаре в виде различения „субстанций".

Это объяснение того, каково значение утверждения о непротяженности ума, дает нам удобный способ одновременного установления и разрешения *одной* проблемы соотношения ума и тела. Потому что мало кого волнует онтологическая пропасть между тем, что обозначается именами, и тем, что обозначается прилагательными. Однако, подобно многим бихевиористским решениям проблемы соотношения ума и тела, это решение сталкивается с трудностями в случае мыслей и сырых ощущений, которые являются событиями в противоположность диспозициям. Легче рассматривать веры, желания и настроения как (прибегая к терминологии Райла) „свойства рассудка и характера", которые требуют в качестве субстрата не нематериального посредника, а только самого человека. Гораздо труднее думать подобным же образом о сырых ощущениях, ментальных образах и мыслях[41]. Они рассматриваются как некоторый невещественный поток сознания, невидимо и неосязаемо бегущий через расщелины мозга; такое предположение делается, вероятно, по той причине, что так естественно считать их вещами, а не состояниями вещей. Поэтому современные философы, возвращаясь к аристотелевскому и обыденному (vulgar) пониманию „вещи" вместо декартовского утонченного и экстравагантного понятия субстанции, склонны к проведению черты между Аристотелем и Декартом. То есть они полагают, что Аристотель отрицал некоторые единичные вещи — например, боль и сырые

[41] Этот взгляд защищался в различных вариантах Хэмпшайром (Hampshire), Остином (Austin) и Айером (Ayer) в их обзорах работы Райла — Ryle, *The Concept of Mind*, перепечатанных в *Ryle: A Collection of Critical Essays*, ed. O.P.Wood and George Pitcher (Garden City, New York, 1970). По поводу распространения методов Райла на восприятия и ассоциативные сырые ощущения см. работу Питчера — Pitcher, *A Theory of Perception*. О восприятиях как диспозициях к вере, а также обсуждение „прилагательного материализма" см. в работе Корнмена — James Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971). См. также Р. Рорти — R. Rorty, „Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* 67 (1970), 406—409.

ощущения, — в то время как Декарт необоснованно брал их в качестве акциденций одной большой непротяженной субстанции, точно так же, как он брал лягушек и атомы в качестве случайных (accidental) конфигураций одной большой протяженной субстанции, называемой Материей. Это позволяет современным философам говорить о ментальных сущностях без души и, таким образом, не быть преследуемыми Человеком-невидимкой религиозной веры (понятие, которое они вычитали у Декарта — и не без некоторого одобрения со стороны самого Декарта).

Этот дуализм, основанный на „отдельном от тела существовании", — дуализм уже четвертого сорта — совершенно отличен от дуализма человека и его духа (ghost), или человека и его аристотелевского пассивного разума, или дуализма *res cogitans* и *res extensa*. Но это также частичный дуализм — столь же частичный, в равно противоположном направлении, как и античный дуализм. В то время как древние рассматривали в качестве „отдельно существующей" только постигающую-универсалии часть субстанции, современные дуалисты (уступая Райлу в рассмотрении вер, желаний и тому подобных вещей в качестве способов разговора о диспозициях) берут в качестве „отдельно существующих" только событийно-подобных кандидатов на ментальность. В то время как, например, томисты обвиняют Декарта в беспочвенном предположении чувства невещественности, которое является прерогативой только лишь разума, современные дуалисты обвиняют его в беспочвенном предположении способности к математическому познанию и решениям относительно бестелесной (невещественной) вещности (thinghood), относящейся к боли, воспоминаниям и случайным мыслям. Для древних ум был явно способен к отдельному существованию, когда он размышлял над неизменным и сам был неизменным. Для современных же философов он явно способен к отдельному существованию, когда он представляет цветущую и жужжащую смесь сырых ощущений[42]. Кто бы ни был прав, ясно, что ни античные, ни современные философы не разделяют декартовского „ясного и отчетливого восприятия" отделимости *всех* вещей, которые были огульно собраны им в кучу под названием „мышление".

Единственное улучшение Декартом гомеровского понятия Человека-невидимки состояло в лишении незваного гостя гуманоидной формы. Помещая незваных гостей в более сложным образом опознаваемые тела, он сделал их более философскими. Они являются более философскими по той причине, что, подобно νους, Аристотеля и Зеркальной Сущности Изабеллы, они больше не были туманными гомункулами, а были скорее неизобразимыми сущностями. Поскольку

[42] „В то время как для Платона парадигмой активности души были рациональные мысли, в современных философских дискуссиях в качестве типичных образцов ментальных событий фигурируют такие низкие события, как почесывания, зубная боль, острые боли" (Jaegwon Kim, „Materialism and Criteria of Mental", *Synthèse* 22 [1971], 336).

занятие философией состоит в том, чтобы иметь дело с невидимым и неслышимым, непротяженная субстанция XVII века и современные нелокализуемые мысли и чувства рассматриваются как более философски респектабельные, нежели призраки, о покое которых молятся верующие. Но современные философы, модернизируя Декарта, могут быть дуалистами без того, чтобы их дуализм влиял хоть каким-то образом на человеческие интересы, или вмешивался хоть как-то в науку, или поддерживал религию. Пока дуализм сводится к простому настоянию на том, что боли и мысли не имеют определенного места, в нем нет ничего, что опиралось бы на различение ума и тела.

Позволю напомнить читателю ход моей мысли в этой главе. В разделах 1 и 2 я аргументировал, что мы не можем придать какой-либо смысл понятию „ментальных сущностей" как сущностей онтологически отдельного вида, без привлечения понятия „феноменальных сущностей", таких как боли, сущностей, чье существование исчерпывается одним свойством, например болезненностью. Я утверждал, что реальная проблема заключается не в том, чтобы отречься от таких гипостазированных универсалий, но в том, чтобы объяснить, почему их воспринимают серьезно и почему они существенно связаны с дискуссиями о природе личности (personhood) и разума. Я надеюсь, что из разделов 3—6 становится понятной идея того, как можно ответить на эти исторические вопросы (хотя я прекрасно понимаю, что в моем изложении есть значительные пробелы). Мой ответ на вопрос — „Почему мы склонны сваливать в одну кучу интенциональное и феноменальное?" — заключается в том, что Декарт использовал для заполнения пропасти между ними понятие „непоправимо познанное". Поэтому я вынужден проявить свою антикартезианскую, виттгенштейновскую позицию по поводу природы „нашего привилегированного доступа к ментальному". В следующей главе, следовательно, я оставлю в стороне личность и разум и займусь исключительно сознанием. Я постараюсь показать, что признанная метафизической „проблема сознания" представляет не больше и не меньше, как эпистемологическую „проблему привилегированного доступа", и что как только это будет понято, вопросы о дуализме как противоположности материализма потеряют всякий интерес.

Глава вторая ЛИЧНОСТИ

БЕЗ УМОВ

1. АНТИПОДЫ

Далеко-далеко, на другой стороне нашей галактики, была планета, на которой жили похожие на нас существа — бесперые двуногие, строившие дома и конструировавшие бомбы, писавшие поэмы и компьютерные программы. Эти существа не знали, что у них есть ум. Они имели понятия вроде „желание (чего-то)" и „намерение (сделать то-то)", „верит, что", „ужасно себя чувствую" и „чувствую себя восхитительно". Но они не имели понятия, что все это — *ментальные* состояния, то есть состояния весьма специфические и отличные от других, таких, как „сидеть", „чувствовать холод", „быть сексуально возбужденным". Хотя они использовали понятия верования и познания, желания и настроения как в отношении своих домашних животных и роботов, так и в отношении себя, они не считали, что животные и роботы имеются в виду, когда говорилось: „Мы все верим..." или „Мы никогда не делаем таких вещей как..." То есть они рассматривали членов своего вида как *личностей.* Но они не объясняли различия между личностями и не-личностями при помощи таких понятий как „ум", „сознание", „дух" или им подобных. Они не *объясняли* их вовсе; они просто рассматривали их как различие между „нами" и всем остальным. Они верили в собственное бессмертие, а некоторые из них полагали, что бессмертие может быть свойственно животным, или роботам, или тем и другим. Но бессмертие не включало понятия „души", отделимой от тела. Оно заключалось в прямом воскрешении тела, вслед за чем следовало перемещение его в такое место, которое называлось „небесами", и было предназначено для хороших людей, а также во что-то вроде пещеры под поверхностью планеты — для плохих людей. Философов этой планеты занимали, главным образом, четыре вопроса: природа Бытия, доказательства существования Благостного и Всемогущего Существа, ответственного за наше воскрешение, проблемы, возникающие из разговоров о несуществующих объектах, а также примирение противоречий между моральными интуициями. Но эти философы не сформулировали ни проблемы соотношения объекта и субъекта, ни проблемы соотношения ума и материи. Существовала традиция в духе пирроновского скептицизма, но локковский „занавес идей"* был неизвестен, по-

* Термин, изобретенный Томасом Ридом для уничижительного описания теории Локка (комментарий *Р. Р.* по просьбе *В. Ц.).*

скольку понятия „идеи", или „восприятия", или „ментальной репрезентации" были также неизвестны. Некоторые из их философов предсказывали, что вера в бессмертие, занимавшая центральное место в раннем периоде их истории, которой придерживались до сих пор все, кроме интеллигенции, рано или поздно должна быть заменена „позитивистской" культурой, которая истребит все суеверия (но эти философы не упоминали о „метафизической" стадии).

В основных чертах язык, технология, жизнь и философия этой расы были похожи на наши. Но было и важное отличие. Неврология и биохимия были первыми из наук, в которых осуществился настоящий технологический прорыв, и большая часть разговоров этих людей шла об их нервных состояниях. Когда их младенцы тянулись к горячей вещи, матери кричали: „Она будет стимулировать С-волокна!" Когда людям предлагали посмотреть на хорошо подстроенную зрительную иллюзию, они говорили: „Как странно! Она заставляет дрожать нервный пучок G-14, но когда я смотрю на предмет со стороны, я вижу, что это вовсе не красный прямоугольник." Их знание психологии было таким, что каждое правильно построенное предложение языка, используемое кем-либо, легко могло бы быть скоррелировано с уже идентифицированным нервным состоянием. Это состояние имеет место всякий раз, когда кто-то произносит, или хочет произнести, или слышит предложение. Это состояние также случается, когда человек одинок, и люди в этом состоянии говорят о нем в таких выражениях: „Внезапно я оказался в состоянии S-296, и поэтому я выставил за дверь молочные бутылки". Иногда они могут сказать что-то вроде такого : „Это было похоже на слона, но тут мне пришло в голову, что тут не бывает слонов, и я понял, что это был мастодонт". Но они могли бы сказать иногда точно в тех же самых обстоятельствах что-то вроде: „Я имел G-412 вместе с F-11, но в тот раз я имел S-147, так что я понял, что это должен быть мастодонт". Они рассматривают мастодонтов и молочные бутылки как объекты веры и желаний и как причины определенных нервных процессов. Они считают, что эти нервные процессы взаимодействуют причинно с верами и желаниями — точно таким же образом, как это происходит с мастодонтами и бутылками. Определенные нервные процессы могли бы индуцировать сами себя, и некоторые люди более искусны в индуцировании таких процессов в себе. Другие были искусны в определении некоторых специальных состояний, которые большинство людей не смогло бы распознать в себе.

В середине XXI века экспедиция с Земли высадилась на этой планете. В экспедиции были философы, как и представители других областей науки. Философы посчитали, что наиболее интересной особенностью туземцев было отсутствие у них понятия ума. Среди философов бытовала шутка, что при высадке они оказались среди сплошных материалистов, и предложили для планеты имя Антиподы, имея в виду почти забытую школу философов из Австралии и Новой Зеландии, которые в предыдущем веке тщетно пытались совершить одну из многих революций в истории Земной философии против

картезианского дуализма. Имя прижилось, и новая раса разумных существ стала называться Антиподами. Земные неврологи и биохимики были восхищены богатством знания, которое выявилось у Антиподов. Поскольку технические разговоры на такие темы велись исключительно в терминах нервных состояний, Земные эксперты постепенно привыкли говорить о своих собственных нервных состояниях (без специального намерения) вместо того, чтобы говорить о своих мыслях, восприятиях и сырых ощущениях. (Психологи обеих рас были, к счастью, почти одинаковы). Все шло замечательно, кроме одной трудности, с которой столкнулись философы.

Философы, высадившиеся с экспедицией, как обычно разделились на два воюющих лагеря: мягко настроенные (tender minded) философы, которые полагали, что философия должна метить в Значение (significance), и жестко настроенные (tough-minded) философы, которые полагали, что философия должна метить в Истину. Философы первого лагеря чувствовали, что нет никакой особой проблемы в том, есть ли умы у Антиподов. Они полагали, что важным в понимании других существ было постижение их способа бытия-в-мире. Стало ясным, что каким бы понятием *Existentiale* ни пользовались Антиподы, оно определенно не включало того, что веком раньше Хайдеггер критиковал под именем „субъективизм". Представление об „эпистемологическом субъекте" в целом или личности как духе, не имело места ни в их самоописаниях, ни в их философии. Некоторые из мягко настроенных философов полагали это признаком того, что Антиподы еще не прорвались из Царства Природы в Царство Духа, или снисходительно отмечали, что у них по ходу прогресса еще не свершился переход от Сознания к Самоосознанию. Эти философы стали глашатаями духовного начала, пытаясь силой перетащить Антиподов через незримую линию в Царство Духа. Другие, однако, полагали, что Антиподы проявили похвальное понимание единства *πόλεμος* и *λόγος*, которое было утеряно Земной философией через ассимиляцию Платоном понятия *ουσία* понятием *Ιδέα*. С точки зрения этих философов, отсутствие у Антиподов способности к постижению ума показывает их близость к Бытию и отсутствие искушений, перед которыми не устояла Земная мысль. Спор между двумя направлениями внутри лагеря мягко настроенных философов не привел ни какому существенному результату. Сами Антиподы не могли помочь, поскольку у них была масса проблем с переводом той литературы, которая была необходима для понимания сути спора: *Теэтета* Платона, *Размышлений* Декарта, *Трактата* Юма, *Критики чистого разума* Канта, *Феноменологии* Гегеля, *Индивидов* Стросона и т. д.

Жестко настроенные философы, как всегда, нашли более прямой и ясный способ обсуждения проблемы. Они не интересовались тем, что Антиподы думали о себе, а сфокусировались на вопросе: имеют ли Антиподы на самом деле умы? В свойственной им манере они сузили этот вопрос до такого вопроса: имеют ли Антиподы на самом деле ощущения? Они полагали, что если бы стало ясно, что Антиподы имеют ощущения, скажем, боли, как и стимуляцию С-волокон при

прикосновении к горячей вещи, все остальное было бы пустяками. « Было ясно, что Антиподы имеют те же самые поведенческие диспозиции в отношении горячих вещей, судорог, мучений и т. п., как и люди. Они ненавидели стимуляцию их С-волокон. Но жестко настроенные философы спрашивали себя: содержит ли опыт Антиподов те же самые феноменальные свойства, что и наш опыт? Дает ли стимуляция С-волокон чувство боли? Или же при этом имеется какое-то другое чувство? Или же при этом вообще нет никакого чувства? Философы не были удивлены тем фактом, что Антиподы могли предложить невыводные отчеты о собственных нервных состояниях, так как давно уже было известно, что психофизиологи могли натренировать людей сообщать о своих альфа-ритмах, как и других физиологически описываемых состояниях коры. Но философы были озадачены вот чем: детектируются ли Антиподом некоторые феноменальные свойства, когда он говорит: „Это опять мои С-волокна — вы знаете, они всякий раз выходят из строя, когда я обожгусь, или ударюсь, или удаляю зуб. Это просто ужасно."?

Предположили, что на этот вопрос можно ответить только экспериментально, и поэтому договорились, чтобы невролог был напрямую связан с добровольцем из Антиподов так, что различные области двух мозгов попеременно переключались друг на друга. Мыслилось, что это позволило бы философам убедиться в том, что Антиподы не имеют спектра цветов, следующих в обратном по отношению к принятому на Земле порядке, или чего-либо еще, что может привести к путанице. Оказалось, однако, что этот эксперимент не привел к интересным результатам. Трудность состояла в том, что когда центр речи Антипода получал вход от С-волокон Земного мозга, он всегда говорил только о своих С-волокнах, в то время как центр речи Землянина говорил только о боли. Когда центр речи Антиподов запрашивался, что чувствуют С-волокна, он отвечал, что не совсем понимает значение понятия „чувствовать", но что стимуляция С-волокон, конечно же, ужасная вещь. Того же рода история получалась с вопросом об обратном спектре и других перцептуальных качествах. Когда происходил запрос относительно цветов, оба речевых центра сообщали о них в одном и том же порядке. Но центр речи Антипода мог также назвать различные нервные пучки волокон, активированные при воздействии той или иной части палитры (независимо от того, какая из визуальных систем при этом была задействована). Когда центр речи Землянина запрашивался, на что похожи цвета при передаче в систему Антипода, ответ состоял в том, что все было как обычно.

Этот эксперимент, судя по всему, не помог в решении проблем. Потому что все еще оставалось неясно, испытывали ли Антиподы боль. Так же неясно было, имели ли они одно или два сырых ощущения, когда свет цвета индиго попадал им на поверхность сетчатки (одно, связанное с индиго, а другое — с нервным состоянием С-692) — или же они не имели сырых ощущений совсем. Антиподов много раз спрашивали о том, откуда они знают, что это индиго. Они отвечали, что могли видеть, что это было индиго. Когда их спрашивали, откуда они знают, что это было в С-692, они говорили, что

„просто знают" это. Когда им предлагалось объяснение, что они могли бы бессознательно вывести, что это было индиго, на основании ощущения С-692, они не могли понять, что такое бессознательный вывод, или что такое „ощущения". Когда же Антиподам предлагалась мысль, что они могли бы сделать, на основании сырого ощущения индиго, то же самое заключение к факту, что они были в состоянии С-692, Антиподы также были в замешательстве. Когда их спрашивали, не является ли им их нервное состояние в виде индиго, они отвечали, что определенно это не так — *свет* был цвета индиго — и что вопрос содержал, должно быть, некоторого рода категориальную ошибку. Когда их спрашивали, могли бы они вообразить обладание состоянием С-692 и при этом не видеть индиго, они говорили, что не могли бы. Когда их спрашивали, является ли постоянное совпадение двух опытов концептуальной истиной или эмпирическим обобщением, они отвечали, что не уверены в том, что уловили разницу между ними. Когда их спрашивали, не могли ли они ошибиться относительно того, что видят индиго, они отвечали, что, конечно, могли бы, но при этом не могли бы ошибаться относительно того, что им кажется, что они видят индиго. Когда их спрашивали, могли бы они ошибаться относительно нахождения в состоянии С-692, они отвечали то же. Наконец, искусная философская диалектика привела их к пониманию, что то, что они не могли бы вообразить, было кажимостью видения (seeming to see) индиго без одновременного нахождения в состоянии С-692. Но и этот результат не помог в нахождении ответа на вопросы: „Сырое ощущение?" „Два сырых ощущения или одно?" „Два референта или один референт под двумя разными описаниями?" Не помогло все это и с вопросом о способе, которым стимулированные С-волокна являются им. Когда их спрашивали, не могли ли они ошибаться в предположении, что стимулированы были С-волокна, они отвечали, что, конечно же, могли — но они не могли бы вообразить ошибку относительно того, что им кажется, что стимулируются С-волокна.

В этот момент кому-то пришла в голову мысль спросить, могли бы они детектировать нервное состояние, сопутствующее „кажется, что С-волокна стимулируются". Антиподы ответили, что есть состояние Т-435, которое постоянно сопутствует произнесению предложения „Кажется, что мои С-волокна стимулируются", состояние Т-497, которое сопутствует предложению „Точно такое же ощущение, как если бы мои С-волокна стимулировались", а также состояние Т-293, которое сопутствует предложению „Стимуляция С-волокон!", и другие различные нервные состояния, которые сопутствуют другим приблизительно синонимичным предложениям — но не было никакого другого нервного состояния, которое бы осознавалось ими в дополнение к этим. Случаи, в которых Антиподы имели Т-435, но не имели стимуляции С-волокон, включали те случаи, в которых, Антиподы, например, попадали в ложную камеру пыток (их обманывали в этом), включался рубильник, но ничего не происходило.

Тогда дискуссии философов сместились к другой теме: не могли ли Антиподы ошибаться относительно Т-ряда нервных состояний (тех,

которые сопутствовали пониманию или произнесению предложений)? Не могло ли им казаться, что они находятся в состоянии Т-435, хотя на самом деле они в нем не находились? Да, говорили Антиподы, цереброскопы свидетельствовали, что иногда такие вещи случались. Было ли некоторое объяснение таким случаям — какая-либо закономерность? Нет, как будто не было. Это одна из тех вещей, которые просто случаются. Нейрофизиология не могла найти другого рода нервных состояний, кроме как Т-ряд, которые сопутствовали бы таким странным иллюзиям в большей степени, чем определенным перцептуальным иллюзиям. Но, может быть, скоро и обнаружит.

Такой ответ оставил философов в затруднении относительно вопроса, имеют ли Антиподы ощущения боли или чего-либо еще. Потому что у Антиподов не было ничего непоправимого, за исключением того, что им казалось. Но не было ясно, что то, „как кажутся им вещи", было предметом рассмотрения того, какого рода сырые ощущения они имеют, в противоположность тому, что они сами склонны говорить. Если бы они имели сырое ощущение болезненности, они имели бы умы. Но сырое ощущение есть (или имеет) феноменальное свойство — такое, относительно которого вы не можете иметь иллюзии, что имеете его (по причине, так сказать, того, что иметь иллюзию его значит иметь его самого). Различие между стимулированными С-волокнами и болью состояло в том, что вы могли бы иметь иллюзию стимуляции С-волокон (иметь бы, например, состояние Т-435) без реального стимулирования С-волокон, но не могли бы иметь иллюзии боли, не имея самой боли. Нет ничего такого, где Антиподы не могли бы ошибаться, за исключением того, какими им вещи кажутся. Но сам тот факт, что им не могло бы „просто казаться, что им кажется, что..." не представляет интереса для определения того, имеются ли у Антиподов умы. Обстоятельство, выражающееся в бесполезности выражения „кажется... кажется", представляет факт о понятии „явление" (appearance), а не намек на присутствие „феноменальных свойств". Потому что различение явления и действительности не основано на различии между субъективными представлениями и объективными состояниями дел; это просто связано с ошибкой, ложной верой. Поэтому прочное осознание Антиподами различия между явлением и действительностью не помогает философам сделать заключение о наличии у Антиподов второго различения.

2. ФЕНОМЕНАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА

Теперь, возвращаясь к нашему времени, что мы *должны* сказать об Антиподах? Явно, что первое, это — посмотреть внимательно на понятие „феноменальное свойство", в частности, на неправильную аналогию между неверным пониманием физических феноменов и неверным пониманием ментальных феноменов. У Крипке есть итоговая сводка тех интуиций, на которые обычно опираются защитники Дуализма, и поэтому мы начнем с более близкого знакомства с проблемой, используя его терминологию:

> Можно быть в той же самой эпистемической ситуации, какая случается при ожоге, даже если нет реального ожога, просто

чувствуя ощущения тепла; и даже в присутствии тепла можно иметь те же самые свидетельства, какие можно было бы иметь в отсутствие тепла, просто не имея ощущения S. Но в случае боли или других ментальных феноменов такой возможности не существует. Быть в той же самой эпистемической ситуации, которая получалась бы, если бы была боль, значит *иметь боль;* быть в той же самой эпистемической ситуации, которая получилась бы при отсутствии боли, значит не иметь боли... Проблема состоит в том, что понятие эпистемической ситуации качественно тождественно такой ситуации, когда наличие у наблюдателя ощущения S *есть* наличие у наблюдателя этого ощущения. То же самое может быть сказано в терминах понятия твердого десигнатора [выражение, которое обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах, в которых оно вообще обозначает]. В случае тождества тепла с молекулярным движением важно отметить, что хотя „тепло" является твердым десигнатором, референт этого десигнатора был определен случайным свойством референта, а именно, свойством произведения в нас ощущения S... Боль, с другой стороны, не указывается каким-либо ее случайным свойством; скорее, она выбирается самим свойством иметь боль, ее непосредственным феноменологическим свойством. Таким образом, боль, в отличие от тепла, не только твердо десигнируется „болью", но и референт десигнатора определяется существенным свойством референта. Таким образом, невозможно сказать, что хотя боль необходимо тождественна определенному физическому состоянию, некоторый феномен может быть указан точно так же, как мы указываем боль, не коррелируя его с физическим состоянием. Если некоторый феномен указывается точно таким же образом, как мы указываем боль, тогда этот феномен *есть* боль[1].

Эти рассмотрения дают представление о том, в чем заключается реальный вопрос: указывают ли Антиподы на ментальные свойства с помощью случайных свойств? Если мы на момент предположим, что они все же *имеют* боль, не могло ли случиться так, что они не заметили „непосредственное феноменологическое качество" и заметили только случайное свойство, состоящее в сопровождении боли стимуляцией С-волокон? Или же, если они не могли *упустить* непосредственное феноменологическое качество", не могло ли случиться так, что они не имели для него имени и, таким образом, не смогли указать сущность, которая имеет качество, посредством существенного свойства? Другими словами, так как Антиподы *не* указывают боль „точно таким же образом, каким мы указываем нашу боль", можем ли мы заключить, что чем бы ни было то, что они имеют, оно *не*

[1] Saul Kripke, „Naming and Necessity" in *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson and G.Harman (Dordrecht, 1972), pp. 339—340. По поводу критики подхода Крипке к проблеме дуализма и материализма см.: F. Feldman, „Kripke on the Identity Theory", and W. Lycan, „Kripke and the Materialists", both in *Journal of Philosophy* 71 (1974), 665—689.

является болью? Является ли наличие эпистемического отношения субъекта к сырым ощущениям необходимым и достаточным для установления существования этих самых сырых ощущений? Или же мы должны сказать, что Антиподы *все же* указывают боль точно таким же образом, как указываем мы — потому что, когда они говорят: „О-о-о! С-волокна стимулируются!", они чувствуют точно то же, что чувствуем мы при произнесении фразы „Больно!"? Вероятно, они чувствуют боль и называют это чувство „состоянием кажимости стимуляции С-волокон", и они находятся в такой же эпистемической ситуации относительно кажимости стимуляции С-волокон, в какой находимся мы, когда нам кажется, что мы видим нечто красное, и ко всем другим таким непоправимым состояниям. Ситуация выглядит так, как будто мы нуждаемся в некотором совершенно общем критерии для решения того, когда две вещи „представляют на самом деле" одну и ту же вещь, описываемую двумя различными способами. Потому что нет ничего такого особенного в этой проблеме, что ставило бы ее в зависимость от специфики ментального. Если мы согласимся в том, что в проблеме, имеют ли Антиподы сырые ощущения, следует считать решающим обстоятельством непоправимость — неспособность иметь иллюзии о... — общая проблема альтернативных описаний все еще будет препятствием для применения этого критерия и, таким образом, разрешения вопроса. Это проблема не того сорта, который допускает изящное, четкое, готовое решение. Потому что никакие общие соображения не смогут разрешить противоречия между предложением

> Вы говорите о *X-ах*, это верно, но все, что вы говорите о них, практически ложно

и предложением

> Поскольку практически ничего из того, что вы говорите об *X-ах*, не является истинным, вы не можете говорить об *X-ах*.

Но давайте отложим обсуждение этой трудности до главы шестой и рассмотрим еще более удручающее обстоятельство, состоящее в том, что всякий старающийся установить общие критерии уподобления или различения референтов выражений, должен обладать некоторыми общими онтологическими критериями — некоторым твердым, можно сказать, грубым, способом компоновки вещей — просто для того, чтобы приступить к критериям. В частности, могло бы помочь различение ментальных и физических сущностей. Но проблема с Антиподами ставит под сомнение само это различение. Для того чтобы увидеть, почему это так, предположим, что нет критериев для „ментальных феноменов", за исключением эпистемического критерия Крипке[2]. Это предположение отождествляет „ментальное" с сырыми

[2] Я защищал видоизмененную форму этого предположения в работе „Incorrigibility as a Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* 67 (1970), 399—424. См. также работу Jaegwon Kim, „Materialism and the Criteria of the Mental", *Synthese* 22 (1972), 323—345, esp. 336-341.

ощущениями, случайными мыслями и ментальными образами. Оно исключает такие вещи, как веры, настроения и т. п. (которые, будучи, безусловно, „более высокими", тем не менее, не являются частями нашей непоправимой отчетности о внутренней жизни, и отсюда, не такими, которые поощряли бы картезианского типа различение между двумя онтологическими сферами). Другими словами, это предположение равносильно утверждению, что (1) для существования ментального состояния достаточно того, чтобы соответствующие вещи были непоправимо известны обладателю этого состояния, и (2) мы не приписываем буквально никаких нефизических состояний (например, вер) существам, которые не могут иметь таких непоправимо известных состояний. (Это соответствует практике Антиподов, и нашей интуиции относительно того, что собаки имеют нефизические состояния просто благодаря тому, что испытывают боль, в то время как компьютер не имеет таких состояний, даже снабжая нас новыми и поразительными истинами). Согласно этому предположению, *нечего* будет ответить на вопрос: „Когда они дают отчет о том, что их С-волокна кажутся им возбужденными, они дают отчет об ощущении (вероятно, таком же ощущении, отчетом о котором дается в восклицании „больно!") или же они производят звуки, возникающие при нахождении их нейронов в определенных состояниях?" И если это так, то поскольку роль, играемая в нашей жизни отчетами об ощущениях, является той же, как и роль, играемая в жизни Антиподов отчетами о нейронах, мы сталкиваемся со следующим вопросом: Даем ли *мы* отчет об ощущениях или нейронах, когда *мы* используем слово „боль"?

Для того чтобы убедиться, что проблема является серьезной, рассмотрим следствия тождества функциональных ролей. Если Антиподы обладают одинаковой с нами культурой, если они столь же интенциональны в своих рассуждениях и столь же эстетичны в своем выборе объектов и личностей, как и мы, если их стремление к моральному совершенству и бессмертию столь же велико, то они, наверняка, будут рассматривать интерес наших философов к вопросу о том, обладают ли они умами, как проявление ограниченности. Они удивятся тому, есть ли смысл делать такое различие? Они могут спросить нас, почему мы считаем, что обладаем такими странными вещами, которые называются „ощущениями" и „умами"? После того, как мы научились у них микроневрологии, разве мы не видим, что разговор о ментальных состояниях был просто заменителем разговора о нейронах? Или, уж если мы действительно имеем странные лишние, помимо неврологических, состояния, то являются ли они столь важными? Является ли обладание такими состояниями на самом деле основанием для различий среди онтологических категорий?

Эта последняя серия вопросов показывает, сколь пренебрежительно Антиподы относятся к проблеме, которая вызывает ожесточенные споры среди земных философов, а именно, между материалистами и эпифеноменалистами. Далее, успех неврологии Антиподов, не только в объяснении поведения и контроле над ним, но в нахождении словаря для самоописания (self-image), показывает, что ни одна из других

теорий Землян о „соотношении ума и тела" не может даже иметь ’ шанса на успех. Потому что параллелизм и эпифеноменализм могут отличаться друг от друга только лишь на основе некоторой не-юмовской точки зрения на причинность — некоторого взгляда, согласно которому существует причинный механизм, который еще следует открыть и обнаружить при этом, как именно идут причинные линии. Но никто, даже самые твердолобый картезианец, не может вообразить, что когда нам представлено описание нейронов на молекулярном уровне (как оно представлено, согласно гипотезе, Антиподам), нужно еще искать причинные механизмы. (Что в данном случае значило бы „искать"?) Поэтому, даже если мы не следуем Юму, мы все еще не можем быть сторонниками параллелизма, за исключением того лишь случая, когда, исходя из некоторых априорных оснований, мы „просто знаем", что сфера ментального самодостаточна в причинном отношении. Что касается интеракционизма, то Антиподы и не думали отрицать, что, например, веры и желания взаимодействуют причинно с освещением сетчатки глаза, движениями рук и так далее. Но они рассматривали такое взаимодействие не в плане онтологического ярма, раздельных царств онтологий, но как практически полезное (из-за своей простоты) указание скорее на функцию, нежели на структуру. (Философски это так же непроблематично, как взаимодействие между правительством и индивидом. Никакое множество необходимых и достаточных условий, установленных в точно таких терминах — кто кому что сделал — не может быть приведено в отношении такого взаимодействия, — не в большей степени, чем в отношении вер, причиненных излучениями, и движений, причиненных верами, — но кто мог вообще подумать, что они могли бы?) Взаимодействие могло бы представлять интерес только в том случае, если бы нервное разряжение было сбито с пути сырыми ощущениями, или же часть его силы была бы унесена сырыми ощущениями, или что-нибудь в этом роде. Но неврологи Антиподов не имеют нужды в таких гипотезах.

Если не существует способа объяснения Антиподам наших теорий относительно ума и тела — нет никакого способа убедить их в том, что такое онтологическое разделение является парадигмальным, — нам следует подготовиться к возможности того, что правы „материалистические" Антиподы (в противоположность более снисходительным „эпифеноменалистическим" Антиподам): мы просто даем отчет о нейронах, думая, что даем отчет о сырых ощущениях. То что в течение столь долгого времени мы имели дело с „заменителями", является простой случайностью нашего культурного развития. Ситуация аналогична тому, как если бы мы разработали массу дисциплин о подлунном мире, но никогда не дошли бы до астрономии и оставались в наших представлениях ограниченными до-птолемеевскими понятиями о том, что находится за Луной. Без сомнения, что при этом мы встретились бы с массой проблем относительно дыр в черном небесном своде, движения свода как целого и тому подобных проблем, но как только мы раскрыли бы секрет, мы легко могли бы переописать вещи, о которых отчет был дан нами ранее.

Но здесь мы сталкиваемся с известным возражением. Оно может быть выражено таким образом:

> ...в случае острой боли невозможно считать, что микрокартина является реальной картиной происходящего, что перцептуальные явления представляют собой лишь крупномасштабное удвоение, потому что в этом случае мы имеем дело с самими перцептуальными явлениями, которые не могут быть крупномасштабной дупликацией самих себя[3].
>
> Хорошо говорить, что болезненность это то, чем нам является активность С-волокон в мозге, что запах лука — это то, чем форма молекул лука является людям с нормальной обонятельной системой... Такое постижение боли, запаха и цвета, через отнесение их к категории явления, полагает их онтически нейтральными. Но это оставляет нас с множеством *кажимостей* (seemings), актами несовершенного постижения, в которых схватываются феноменальные свойства. Поэтому мы должны задать новый вопрос: не может ли быть так, что вещи могут *казаться* определенным образом просто материальным системам? Есть ли такой способ, при котором акты несовершенного постижения могут рассматриваться как онтически нейтральные?
>
> ...Материалистическое объяснение реальных людей не может найти места для того факта, что наше несовершенное постижение возникает спонтанно через феноменальное свойство, а не посредством, например, веры[4].

Это общее возражение со стороны Брандта и Кэмпбелла, с первого взгляда, заключается в том, что нечто, если оно не является „просто материальной системой", может только исказить описание вещи, потому что таким системам вещи не могут казаться отличными от того, что они есть. Но это не так, потому что, как я ранее предположил, различие между явлением и реальностью кажется просто различием между правильным и неправильным пониманием вещей — различие, проводимое нами без всяких трудностей для простых роботов, сервомеханизмов и т. д. Для того чтобы сделать возражение более правдоподобным, мы должны сказать, что „явление" в настоящем контексте — более богатое понятие, такое, что должно быть эксплицировано понятием „феноменального свойства". Мы можем принять некоторый принцип, вроде следующего:

> (P) Всякий раз, когда мы имеем непоправимый отчет о собственном состоянии, должно иметься свойство, обнаруживаемое нами в себе, которое побуждает нас сделать отчет.

Но этот принцип, конечно, лелеет картезианскую концепцию, что „ничего нет более близкого уму, чем сам ум", и включает полностью

[3] Richard Brandt, „Doubts about the Identity Theory", in Dimensions of Mind, ed. Sidney Hook (New York, 1961), p. 70.

[4] Keith Campbell, *Body and Mind* (New York, 1960), pp. 106—107, 109.

эпистемологию и метафизику, в частности, дуалистическую[5]. Поэтому неудивительно, уж если мы включили этот взгляд в понятие „феноменального свойства", что „материалистическое объяснение... не может найти места тому факту, что наше несовершенное постижение совершается через феноменальное свойство".

Тем не менее, мы должны спросить, существует ли некоторая дофилософская интуиция, заключенная в (Р), которая может быть отделена от картезианской картины? Какова в точности разница между неверным описанием чего-то вроде звезды и неправильным описанием чего-то вроде боли? Почему вполне можно вообразить первое, а второе невозможно даже представить? Вероятно, ответ таков. Мы ожидаем, что звезда выглядит всегда одинаковой, даже после того, как мы поймем, что она является удаленным огненным шаром, а не дыркой в небе, но вот боль следует ощущать по-другому, когда мы поймем, что это стимуляция С-волокон, потому что боль есть ощущение, в то время как звезда не есть визуальное явление. Однако если мы дадим такой ответ, мы все еще связаны с понятием „ощущения" и с загадкой того, имеют ли Антиподы ощущения. Какова, мы должны спросить, разница между ощущением боли и просто реагированием на стимуляцию С-волокон восклицанием „больно", избеганием боли и т. п.? И здесь мы склонны сказать: нет никакой разницы при взгляде снаружи, и все различия в мире видны изнутри. Трудность состоит в том, что мы никогда не сможем объяснить это различие Антиподам. Антиподы-материалисты полагают, что мы не имеем никаких ощущений, потому что они не считают, что есть такие вещи, как „ощущения". Антиподы-эпифеноменалисты полагают, что могут быть такие ощущения, но они не могут даже вообразить себе, по какой причине мы поднимаем по поводу ощущений такой шум. Земные философы, полагающие, что Антиподы все-таки имеют ощущения, но не знают этого, достигают последней стадии философствования, упомянутой Виттгенштейном: они просто ощуща-

[5] Джордж Питчер (George Pitcher) разработал объяснение лингвистического объяснения, проявляемого нами при отчете о боли, не используя такой посылки. Питчер рассматривает боль как отчет о повреждении периферийной ткани, в то время как Антиподы рассматривают ее как отчет о состоянии центральной нервной системы. С точки зрения Питчера ошибочно рассматривать концепцию боли, принадлежащую здравому смыслу, как концепцию ментальной единичной вещи (particular). Я хотел бы сделать упор как раз на том, что это и есть как раз концепция ментальной единичной вещи, но хотел бы и сказать также, что его анализ эпистемологического статуса боли применим, *mutatis mutandis*, равно удовлетворительно и в том случае, когда в этом вопросе следуют прежнему курсу. См.: Pitcher, „Pain Perception", *Philosophical Review* 79 (1970), 386—393. Общая стратегия Питчера состоит в защите непосредственного реализма, которая представлена в его книге *A Theory of Perception* (Princeton, 1971) и книге D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London and New York, 1968). Эта стратегия, в существенных чертах, кажется мне правильной и достаточной, чтобы показать, что вполне возможны ментальные единичные вещи. Но я сомневаюсь относительно метафилософских позиций Питчера и Армстронга, которые приводят скорее к неверному истолкованию философами того, во что мы верим, нежели к правильному объяснению того, во что мы верим (но не нуждаемся в том, чтобы верить дальше).

ют что-то вроде произнесения неартикулированного звука. Земляне не могут даже сказать Антиподам, что „для нас есть различие изнутри", потому что Антиподы не имеют понятия „внутреннего пространства"; они полагают, что „внутри" означает „внутри черепа". *Здесь,* как они замечают верно, это *не* различается. Земные философы, которые полагают, что Антиподы не имеют ощущений, находятся в лучшем положении, потому что считают ниже своего достоинства спорить с без-умными существами по поводу того, есть ли у них ум.

Преследуя цель, поставленную Брандтом и Кэмпбеллом, мы оказываемся ни с чем. Поэтому давайте возьмем другой след. С материалистической точки зрения каждое явление чего-либо должно быть в реальности состоянием мозга. Поэтому, кажется, что материалист хочет сказать, что „грубый" дубликат состояния мозга (ощущение при стимулировании С-волокон) должен быть другим состоянием мозга. Но, мы можем сказать тогда, что пусть это другое состояние мозга будет референтом „боли", а не стимулированными С-волокнами. Каждый раз, когда материалист говорит: „Но это просто описание состояния мозга", его оппонент отвечает: «Хорошо, давайте говорить о состоянии мозга, являющемся „актом несовершенного постижения" первого состояния мозга»[6]. И поэтому материалист снова отброшен назад — всякий раз при возникновении ошибки, когда возникает и ментальное. Как будто человеческая Зеркальная Сущность, Зеркало Природы, становятся видимыми для себя только в том случае, если слегка затуманены. Нервная система не может быть затуманена, но ум может. Поэтому умы, заключаем мы, не могут быть нервными системами.

Рассмотрим теперь, как Антиподы расценивали бы „акты несовершенного постижения". Они видели бы в них не затуманенные части Зеркала Природы, а результат обучения вторичному языку (second-rate language). Само понятие непоправимо познанных сущностей, в противоположность непоправимости кажимости для нас сущностей — понятие „кажимостей" как сущностей самих по себе, поразил бы Антиподов как достойный сожаления способ разговора. Весь земной словарь „актов постижения", „познавательных состояний", „ощущений" и т. д. поразил бы их как неудачное обращение к выбранному нами языку. Они не видят другого способа вызволения нас из этого, кроме как предложить, чтобы мы воспитали некоторых своих детей на языке Антиподов и сравнили их с контрольной группой. Антиподы-материалисты, с другой стороны, рассматривают наше понятие „ума и тела" как отражение неудачного лингвистического поворота. Антиподы-эпифеноменалисты сбиты с толку вопросом: „Каков нервный сигнал на входе центра речи Землян, который производит как отчет о боли, так и отчет о С-волокнах?" Те земные философы, которые полагают, что Антиподы все же имеют ощущения, основывают

[6] Я обязан такому представлению точки зрения Брандта-Кэмпбелла Томасу Нагелю.

свое убеждение на том, что язык Антиподов „неадекватен реальности". Земные философы, которые полагают, что Антиподы не имеют ощущений, основывают свое убеждение на теории развития языка, согласно которой первые поименованные вещи являются вещами, „лучше известными нам" — сырыми ощущениями, — так что отсутствие имени для ощущений влечет отсутствие самих ощущений.

Заостряя проблему чуть сильнее, мы, вероятно, можем не рассматривать Антиподов-эпифеноменалистов и земных скептиков. Проблема для Антиподов. по поводу неврологических отчетов о боли кажется неразрешимой; если они продолжают милостиво приписывать Землянам состояния, неизвестные Антиподам, они должны проглотить и всю дуалистическую систему, не опровергаемую дальнейшими эмпирическими исследованиями, для объяснения своего лингвистического поведения. Что касается утверждения Земных скептиков о том, что Антиподы не имеют сырых ощущений, то оно целиком основано на априорном мнении, что нельзя одновременно иметь сырые ощущения и не иметь слов для них. Ни одна из этих интеллектуальных позиций — чрезмерная снисходительность Антиподов-эпифеноменалистов и местечковое недоверие Земных скептиков — не является привлекательными. Мы остаемся тогда, с одной стороны, с Антиподами-материалистами, говорящими: „Они полагают, что у них есть ощущения, но у них их нет", и, с другой стороны, Землянами-философами, говорящими: „У них есть ощущения, но они не знают об этом". Есть ли выход из этого тупика, при условии, что каждый эмпирический результат (переключение мозгов друг на друга и т. д.) свидетельствует равно в пользу обеих сторон? Есть ли мощные философские методы, которые либо ликвидировали бы проблему, либо разрешили бы ее, либо, наконец, предложили бы удачный компромисс?

3. НЕПОПРАВИМОСТЬ И СЫРЫЕ ОЩУЩЕНИЯ

Есть философский метод, который вообще ничего хорошего не дает — это „анализ значений". Каждый человек вполне понимает значения, подразумеваемые другим человеком. Проблема тут в том, что одна сторона считает, что таких значений слишком много, а другая сторона — что слишком мало. В этом отношении самой близкой аналогией будет конфликт между вдохновленными теистами и невдохновленными атеистами. Вдохновленный теист — это тот, кто „просто знает", что есть сверхъестественные существа, которые играют определенные объяснительные роли в рассмотрении естественных феноменов. (Их не следует путать с естественными теологами, которые предлагают сверхъестественное в качестве наилучшего объяснения этих феноменов.) Вдохновленные теисты унаследовали свою картину вселенной, разделенной на два великих онтологических царства — сверхъестественного и естественного — вместе с соответствующими языками. Способ, которым они говорят о вещах, сложнейшим образом связан — или он кажется таковым — с понятием божественного. Концепция сверхъестественного в роли „теории" пора-

жает нас не больше, чем концепция ментального в роли такой теории. Когда они сталкиваются с атеистами, они рассматривают их как людей, которые не знают, что происходит, хотя они допускают, что атеисты способны предсказывать природные феномены и весьма успешно управлять ими. („Прославим небеса, — говорят они, — что мы не такие, как эти естественные теологи, а то в противном случае мы потеряли бы всякий контакт с реальностью".) Атеисты же рассматривают теистов как людей, которые используют слишком много слов в своем языке и слишком много значений, чтобы можно было беспокоиться по этому поводу. Атеисты-энтузиасты объясняют вдохновленным теистам, что „все, что существует *реально*, есть...", а теисты отвечают, что надо понимать, что есть гораздо больше вещей на земле и небе... И так продолжается все время. Философы с обеих сторон могут анализировать значения до посинения, но всякий такой анализ является либо „прямым" и „редуктивным" (то есть „не рассудочным" анализом религиозного дискурса, который является аналогом „экспрессивных" теорий отчетов о боли), либо просто описанием альтернативных „форм жизни", кульминацией которых является не слишком-то просветляющее восклицание: „Тут играется языковая игра". Игра теистов существенна для их самоимиджа, точно так же, как существенен для западного интеллектуала имидж Зеркальной Сущности человека, но ни один из них не имеет более широкого доступного контекста для оценки этого имиджа. Да и откуда появиться такому контексту?

Ну, вероятно, из философии. Когда эксперимент и „анализ значения" терпят неудачу, философы традиционно обращаются к системосозиданию, изобретая новый контекст, так сказать, не сходя с места. Обычная стратегия состоит в том, чтобы найти компромисс, который позволит обеим сторонам — тем, кто любит бритву Оккама (например, материалистам, атеистам), и тем, кто верен тому, что они „просто знают", — рассматривать себя как достигших „альтернативных перспектив" некоторой большей реальности, сделать наброски которой — дело рук философов. Таким образом, мягко настроенные философы встали над „войной между наукой и теологией", и рассматривают Бонавентуру и Бора как людей, обладающих различными, неконкурирующими „формами сознания". На вопрос — „сознание о чем?" — отвечают чем-то вроде — „о мире", или „о вещах-в-себе", или „о чувственном многообразии", или „о стимуляциях". Но неважно, какой из этих вариантов предлагается, так как все они являются частью искусства, предназначенного именовать сущности, не обладающие интересными особенностями, за исключением лишь присущей им безмятежной нейтральности. Аналогом этой тактики среди жестко настроенных философов ума является нейтральный монизм, где ментальное и физическое рассматриваются в качестве двух „аспектов" некоторой лежащей в основе реальности, в дальнейшем описании которой нет нужды. Иногда нам говорят, что эта реальность познается интуицией (Бергсон), или же тождественна сырому материалу ощущений (Рассел, Айер), а иногда она просто постулируется в качестве единственного средства избегания

эпистемологического скептицизма (Джеймс, Дьюи). Ни в коем случае нам не говорят о ней чего-либо еще, за исключением того, что „мы просто знаем, на что она похожа", или же того, что разум (то есть необходимость избегания философских дилемм) требует этого. Нейтральный монизм склонен предполагать, что философия открывает некоторый лежащий в основе субстрат или что она должна искать его точно так же, как ученый открывает молекулы, лежащие в основе элементов, затем — атомы, из которых состоят молекулы, и т. д. Но на самом деле, „нейтральное вещество" (stuff), которое не является ни ментальным, ни физическим, не имеет само по себе сил или свойств, но просто постулировано и затем забыто (или, что одно и то же, ему предписана роль невыразимых данных)[7]. Эта тактика не помогает управиться с вопросом, поднимаемым жестко настроенными Землянами-философами относительно Антиподов: есть у них все-таки ощущения или нет?

Проблема с Антиподами может быть подытожена следующим образом: утверждения

1. Существенным для сырых ощущений является то, что они по знаваемы непоправимо

и

2. Нет ничего такого, что с точки зрения самих Антиподов, яв ляется непоправимым

дают нам либо

3. Антиподы не имеют сырых ощущений

или же

4. Антиподы не знают о своем собственном непоправимом поз нании.

Проблема с утверждением (3) состоит в том, что поведение, физиология и культура Антиподов в сильнейшей степени подобны нашим. Далее, мы можем обучить детей Антиподов давать отчет о сырых ощущениях и считать их для себя непоправимыми. Эти рассмотрения

[7] Призывая философов делать больше, чем это, Корнелий Кампе (Kampe) предполагает, что теория тождества ума и тела имеет смысл только в том случае, если мы обеспечим „теоретический каркас (или онтологию для общих идиом) такого типа, чтобы установить связь двух различных феноменов, чье тождество утверждается." Его мотив для возрождения нейтрального монизма заключается в его вере, что придание смысла теории тождества требует того, чтобы „субъективно-объективные различия были оставлены, как и привилегированный доступ первого лица к интроспективным отчетам"). Такое изменение, говорит он, должно „радикально воздействовать на логику нашего языка". Я полагаю, Кампе прав в том, что отказ от субъективно-объективных различий должен иметь такой разительный эффект, но неправ в том, что нужно отказаться от привилегированного доступа. С моей точки зрения, Селларс показал, что, как я здесь показываю, субъективно-объективные различия (понятие „кажимости") могут идти без сопровождения понятиями „ума", „феноменального свойства" и т. д. (Кашре, „Mind-Body Identity: A Question of Intelligibility", *Philosophical Studies* 25 [1974], 63—67.).

приводят нас, судя по всему, к утверждению (4). Но (4) звучит глуповато и нуждается в смягчении до утверждения

4'. Антиподы не знают о своей собственной способности к непоправимому познанию,

которое немного странно, но имеет, по крайней мере, некоторые параллели. (Сравните: „Иоанн XXIII при вступлении на папский престол должен был аргументированно убедиться в своей собственной непогрешимости.") Однако если мы будем защищать (4'), обучаемость детей Антиподов приводит к тому, что мы повисаем в воздухе между

5. Антиподов можно научить осознавать свои собственные сырые ощущения

и

5'. Антиподов можно научить благодаря нервным процессам, которые сопутствуют сырым ощущениям, имитации отчетов о сырых ощущениях без действительного обладания ими.

Можно было бы надеяться на разрешение этой новой дилеммы путем обнаружения двуязычного Антипода. Но двуязычный представитель не имеет „внутреннего" знания о значениях иностранных выражений; он просто обладает того же рода теорией, которую имеет словотворец (lexicon-maker). Рассмотрим взрослого Антипода, научившегося говорить на языке Землян. Он говорит „Мне больно" или в манере Антиподов „Мои С-волокна возбуждены", в зависимости от того, на каком языке он говорит. Если его собеседник Землянин говорит Антиподу, что тому на самом деле не больно, Антипод указывает на то, что замечание о боли является уводящим в сторону, и предъявляет привилегированный доступ. Когда собеседник Антипода говорит ему, что С-волокна того на самом деле не возбуждены, Антипод отвечает что-то вроде: „Это странно; мне они кажутся таковыми. Именно поэтому я говорю Землянину, что мне больно", или же что-то вроде: „Это странно; со мной определенно случилось то, что Земляне называют болью, и что никогда не бывает, за исключением случаев, когда мои С-волокна возбуждены". Трудно представить себе, что Антипод будет иметь сильное предпочтение какого-либо оборота речи из упомянутых выше. Мы снова обращаемся к риторическому вопросу: „Но на что похоже это *ощущение?"* и получаем ответ от двуязычного Антипода: „Это ощущение подобно боли". На вопрос: „Не ощущается ли это так же, как С-волокна?", он объясняет, что у Антиподов нет концепции ощущения и что ему в голову не придет сказать, что он ощущает возбуждение его С-волокон, хотя, конечно, он осознает это возбуждение, когда оно происходит.

Если это кажется парадоксальным, то, видимо, потому, что мы считаем „невыводное осознавание" (noninferential awareness) и „ощущение" в значительной мере синонимичными выражениями. Но указание на это обстоятельство не помогает. Если мы трактуем их как синонимы, тогда, конечно, Антиподы *все-таки* имеют концепцию состояния, называемого „ощущением", но все еще не имеют концепции „ощущений" как интенциональных объектов познания. Ан-

типоды имеют, так сказать, глаголы, но не существительные. Приспособившийся Антипод может заметить, что его язык может выразить понятие „состояния, такого, что никто не может ошибиться, полагая, что находится в нем", — а именно, состояния, когда кажется, что... но все еще быть в затруднении относительно того, являются ли эти состояния теми же самыми вещами, что и боль и другие сырые ощущения, которыми столь интересуются Земляне. С одной стороны, кажется, что они *могли бы* быть такими, потому что Антипод вспоминает, что обучен говорить „больно" тогда и только тогда, когда его С-волокна кажутся возбужденными. С другой стороны, Землянин настаивает на том, что есть разница между нахождением в состоянии таком, что ему кажется, что он ..., и обладанием сырыми ощущениями. Первое состояние есть эпистемическая позиция по отношению к тому, в чем можно сомневаться. Последнее состояние автоматически ставит человека в эпистемическую позицию по отношению к чему-то, в чем невозможно сомневаться. Поэтому дилемма созрела до следующего состояния: Мы должны утверждать или отрицать предложение

6. Любой отчет о том, что кажется кому-либо, есть отчет о сырых ощущениях.

Единственное основание для утверждения этого предложения состоит в том, что это следствие предложения, обратного (1), то есть

7. Для всего того, что является непоправимо познанным, сущест венным является то, что оно представляет собой сырые ощу щения.

Но (7) имеет в точности форму принципа, который использовался в возражении Брандта-Кэмпбелла выше, а именно:

(P) Всякий раз, когда мы имеем непоправимый отчет о собственном состоянии, должно иметься представленное нам свойство, побуждающее нас сделать этот отчет,

и в этом принципе все зависит от понятия „представлено нам" — понятия, которое возвращает нас прямо назад к метафорам „Умственный Взор", „представление сознанию" и т. п., которые, в свою очередь, выводятся из исходного образа Зеркала Природы — знания как множества невещественных репрезентаций. Если мы принимаем этот принцип, тогда, как это ни странно, мы больше не можем быть скептиками: Антиподы автоматически имеют сырые ощущения. Мы должны выбрать (5) вместо (5’). Поскольку мы не оспариваем, что некоему Антиподу кажется, что у него схватывает живот или что его С-волокна возбуждены, и поскольку мы допускаем непоправимость таких отчетов, мы должны допустить, что он имеет сырые ощущения, являющиеся „основанием" для его утверждений кажимости, и о которых его могли бы научить делать отчет через обучение подходящему словарю. Но это означает, хотя и довольно парадоксально, что бихевиоризм есть следствие того самого принципа, который воплощает картезианский образ Умственного Взора — тот самый образ, который часто обвинялся в том, что ведет к „занавесу идей" и к солипсизму. Нам нужно только быть способными к скептицизму и

утверждать (5'), что имитация могла бы быть всем, что могут сделать Антиподы, считая, что когда Антиподы делают утверждения кажимости (seems-statements), они не имеют на самом деле в виду то, что мы имеем в виду под этим, и что отклонения у Антиподов в выражении „Вы можете ошибиться, говоря, что вам кажется, что ваши С-волокна возбуждены", не достаточно для того, чтобы показать, что Антиподы имеют непоправимое познание. То есть мы должны реконструировать поведение, которое проявлялось исходно, и обосновывать наш скептицизм относительно их сырых ощущений на более общем скептицизме относительно обладания ими знанием (или некоторыми видами знания). Но трудно видеть, как мы могли бы сделать скептицизм такого рода правдоподобным, за исключением некоторого предшествующего убеждения, что они были без-умными (mindless) — убеждения, которое устранило бы a fortiori сырые ощущения. Поэтому скептицизм здесь будет безосновательным и пирроновским[8]. С другой стороны, если мы отрицаем (6) — если мы освобождаем кажимость от обладания ментальными состояниями и отказываемся от картезианских картин, — тогда мы сталкиваемся с возможностью того, что мы сами никогда не имели никаких ощущений, никаких ментальных состояний, никаких умов, никакой Зеркальной Сущности. Этот парадокс оказывается столь ошеломляющим, что снова возвращает нас к (Р) и Зеркалу Природы.

Поэтому проблема сводится к выбору между тремя беспокоящими нас возможностями. Мы должны либо разделить нашу Зеркальную Сущность с любым существом, которое говорит на языке, включающим утверждения кажимости, либо стать пирроновскими скептиками, либо столкнуться с возможностью того, что эта сущность никогда не была нашей собственной. Если мы допустим упомянутое выше утверждение (7) — посылку, которая делает существование сырых ощущений существенным обстоятельством для существования объектов непоправимого познания — тогда мы должны допустить либо (a) что язык Антиподов, как раз благодаря содержащимся в нем непоправимым отчетам, говорит о сырых ощущениях, либо (b) что мы никогда не узнаем, говорят ли Антиподы на таком языке, просто потому, что мы никогда не узнаем, имеют они они сырые ощущения, либо (c) что весь вопрос о сырых ощущениях не является подлинным вопросом, потому что пример Антиподов показывает, что мы никогда сами не имели никаких сырых ощущений.

[8] Я хочу различить „простой", или пирроновский, скептицизм и специфически „картезианскую" форму скептицизма, которая взывает к „занавесу идей" как оправданию скептической позиции. „Пирроновский" скептицизм, как я буду использовать этот термин, просто утверждает: „Мы никогда не можем быть ни в чем уверенными, поэтому как мы можем говорить о том, что знаем что-то?" Скептицизм „занавеса идей", с другой стороны, говорит кое-что более специфическое, а именно: „При условии, что у нас никогда ни в чем нет уверенности, за исключением содержания наших собственных умов, как мы можем оправдать вывод к вере о чем-либо еще?" По поводу обсуждения взаимосвязи этих двух форм скептицизма см. работу Ричарда Попкина — Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York, 1964).

Эти три позиции приблизительно соответствуют трем стандартным позициям в философии ума — бихевиоризму, скептицизму относительно других умов и материализму. Вместо того чтобы принять один из этих трех взглядов, я предлагаю отрицать (7) и вместе с ним (Р). То есть я предлагаю, чтобы мы отказались от взгляда, согласно которому мы обладаем непоправимым познанием благодаря некоторому специальному отношению к специального рода объектам, называемым „ментальными объектами". Это предположение есть следствие атаки Селларса на Миф Данности (Myth of the Given). Я опишу эту атаку более подробно в главе четвертой, а здесь я просто замечу, что этот миф представляет взгляд, согласно которому такие эпистемические отношения, как „прямое знание", или „непоправимое познание", или „достоверное знание", понимаются как причинные парамеханические модели, как специальное отношение между определенными объектами и человеческим умом, которые позволяют познанию быть более легким, или естественным, или быстрым. Если мы считаем непоправимое познание просто делом социальной практики — отсутствия в нормальном разговоре нормального сопровождения определенным притязаниям-на-знание (knowledge-claim) , — тогда никакой принцип вроде (7) или (Р) не кажется больше правдоподобным.

В последних двух разделах я трактовал понятие „ментального объекта" так, как если бы оно было синонимичным с понятием „непоправимо познанного объекта", и, тем самым, трактовал обладание умом так, как будто это было то же самое, что и обладание непоправимым знанием. Я не учитывал невещественности и способности к абстракции, обсуждавшихся в главе первой, а также интенциональности, которая будет обсуждаться в главе четвертой. Оправдание моего подхода, состоящего в представлении ума только как множества непоправимо интроспектируемых сырых ощущений и в том, что сущность ума заключается в этом специальном эпистемическом статусе, является тем же самым, которое повсеместно принято сейчас в области исследований, называемой „философией ума". Эта область философии возникла в тридцатых годах с появлением книги Райла *Понятие ума* (Ryle — *The Concept of Mind).* Результатом воздействия книги стали попытки повернуть обсуждение проблем ума и тела почти полностью только на те случаи, которые не поддавались логическим бихевиористским попыткам самого Райла разрешить картезианский дуализм, — а именно случаи сырых ощущений. Обсуждение Виттгенштейном ощущений в *Философских исследованиях* заключалось в такого же рода попытке. Таким образом, многие философы приняли в качестве само собой разумеющегося утверждение о том, что „проблема ума и тела" была вопросом о том, могут ли сырые ощущения рассматриваться как диспозиции к поведению. Таким образом, существуют только те возможности, которые я уже упоминал: (а) допущение, что Райл и Виттгенштейн были правы и что не существует ментальных объектов, и (b) утверждение, что они неправы и что, следовательно, картезианский дуализм остается неприкосновенным, утверждение, которое в качестве естественного следствия

имеет скептицизм относительно других умов, и (с) такие формы теории тождества ума и мозга, по которым Райл и Виттгенштейн неправы, но тем самым вовсе не реабилитируется Декарт.

Следствием такой постановки вопросов было фокусирование внимания на боли и в меньшей степени — на той стороне ума, которая больше относится, или должна относиться, к эпистемологии — верам и интенциям. (Баланс был несколько изменен в последнее время благодаря философам ума, которые пытались перекинуть мост к эмпирической психологии. Этот вопрос будет рассмотрен в главе пятой.) Но все еще остается верным то, что „проблема ума и тела" рассматривается как, главным образом, проблема о боли, а отличительной чертой проблемы о боли является та, которая была упомянута Крипке, — что нет, по всей видимости, такой вещи как различение явления и действительности в отношении нашего познания боли. На самом деле, как я пытался показать в главе первой, это только одна из нескольких „проблем ума и тела", каждая из которых внесла вклад в неясное представление, что есть нечто таинственное в человеке, делающее его способным к познанию или определенным видам познания.

В оставшейся части главы, однако, я попытаюсь подтвердить свой тезис о том, что нам следует отбросить (Р) и, таким образом, не становиться ни идеалистами, ни скептиками, ни бихевиористами, ни приверженцами „теории тождества". Я не знаю прямых аргументов против (Р), так как утверждение о том, что непоправимое познание связано с представлением феноменального свойства, не сильно связано с тезисом, относящимся ко всей теории — целому множеству условий и предположений, концентрирующихся вокруг образа ума как отражающего природу, за которым стоит тайный замысел придания смысла картезианскому утверждению, что ум есть естественная „данность" себе самому. Именно этот образ должен быть отвергнут, если мы хотим сквозь понятия XVII века увидеть, что мы можем понять и улучшить наше познание через понимание работы нашего ума. Я надеюсь показать различие между отказом от него и принятием некоторых положений, предполагающих этот образ. Поэтому оставшаяся часть главы будет посвящена бихевиоризму, скептицизму, и теории тождества ума и тела, которые я противопоставляю своей позиции. В заключительном разделе главы — „Материализм без тождества" — я попытаюсь сказать нечто более позитивное, но это должно быть для большей правдоподобности увязано с обсуждением других проблем „соотношения ума и тела", изложенных в главе первой.

4. БИХЕВИОРИЗМ

Бихевиоризм есть доктрина, согласно которой разговор о „внутренних состояниях" есть просто более короткий и, может быть, уводящий в сторону способ разговора о диспозициях к поведению. В „логической" форме, которую ему придал Райл, — а именно с ней я буду иметь дело — бихевиоризм, точнее, его центральная доктрина, утверждает, что существует необходимая связь между ис-

тиной отчета об определенных сырых ощущениях и диспозицией к . такому-то и такому-то поведению. Одно из побуждений принятия бихевиоризма объясняется недоверием, которое Райл питал к „духу в машине", картезианскому представлению о человеке, а другое — в желании предотвратить скептицизм относительно других умов, возникающий при вопросе о том, испытывает ли человек, корчащийся от боли, такие же ощущения, которые испытывает скептик, если он сам корчится от боли. В логическом бихевиористском взгляде отчеты о таких ощущениях не должны рассматриваться как относящиеся к нефизическим сущностям или вообще к каким-либо сущностям, за исключением корчей или диспозиции к ним.

Эта доктрина подверглась нападкам на том основании, что невозможно осуществить описание требуемой диспозиции к поведению без предоставления бесконечного перечня возможных движений и шумов. Она также была атакована на том основании, что всякая „необходимость", присутствующая в этой области, связана не со „значением", а просто является выражением того факта, что мы обычно объясняем определенное поведение ссылкой на определенные внутренние состояния — так что необходимость является „лингвистической" или „концептуальной" не в большей степени, чем та необходимость, которая связывает красноту кухонной плиты с огнем внутри нее. Наконец, бихевиоризм был атакован как философский парадокс, который может случиться только в уме, одержимом инструменталистской или верификационистской догмой, страждущим свести все ненаблюдаемое к наблюдаемому для того, чтобы избежать риска приобретения веры в нечто нереальное.

Вся подобного рода критика, я полагаю, является оправданной. Классические формулировки логического бихевиоризма и в самом деле предполагают как раз различия между наблюдением и теорией и между языком и фактом, от которых философам следовало бы отказаться, что является предметом моей аргументации в главе четвертой. Но остается впечатление, что все-таки в бихевиоризме что-то есть. С точки зрения бихевиориста кажется абсурдным предполагать, что однажды мы могли бы сказать, после многих лет плодотворных разговоров с Антиподами: „О, нет никаких сырых ощущений, поэтому нет и умов, поэтому нет и языка, и, стало быть, нет и людей". Предположение о том, что мы были бы вынуждены сказать, что они не имеют сырых ощущений, заставляет нас спросить, можем ли мы даже вообразить, на что может быть похоже подобное принуждение. Это также приводит нас к пониманию, что даже если мы были бы принуждены к этому, мы определенно не сделали бы предложенных выше выводов. Наоборот, мы начали бы разделять замешательство Антиподов относительно того, почему нас так интересует этот вопрос. Мы оценили бы лукавую позицию Антиподов в отношении всей этой темы — она была бы похожа на мнение полинезийцев об одержимости миссионеров вопросом: „Чьими потомками они являются — Хама или Сима?". Бихевиорист настаивает на том, что чем более кто-либо пытается ответить на эти вопросы, тем более бессмысленными становятся вопросы жестко настроенного философа, вроде: „Ум или не ум?", „Сырые ощущения или не сырые ощущения?".

Но эти добрые намерения начинают быстро портиться по мере того, как сам тезис формулируется в виде тезиса о „необходимых связях", устанавливаемых „анализом значений". Прозрения Райла были расстроены унаследованной им позитивистской эпистемологией. Вместо того чтобы сказать, что непоправимое познание является просто делом практики обоснования, установившейся между людьми (позиция, которую я буду называть в главе четвертой „эпистемологическим бихевиоризмом"), он вынужден был утверждать, что определенный тип поведения образует необходимые и достаточные условия для приписывания сырых ощущений и что это является фактом о „нашем языке". Далее он столкнулся с тяжелой проблемой. Тот факт, что наш язык дозволяет вывод о присутствии таких ощущений, делает трудным, если не обращаться к материализму, отрицание того, что существуют призрачные сущности, подлежащие отчету. Таким образом, два мотива, лежащие в основе логического бихевиоризма, находятся в состоянии конфликта, поскольку желание поставить „логический" барьер скептицизму относительно других умов возвращает нас к дуализму. Потому что если мы примем представление, что данная лингвистическая практика, данная структура поведения являются вполне достаточными (с позволения скептика) для демонстрации необходимости сырых ощущений, как бы ни понималось при этом существование сырых ощущений, тогда кажется необходимым утверждение, что из нашей разговорной практики с Антиподами следует, что у них есть сырые ощущения в том смысле, в котором *мы* имеем сырые ощущения. Таким образом, кажется, необходимо принять следующий взгляд:

(P') Способность говорить на языке, включающем непоправимые утверждения кажимости, влечет присутствие сырых ощущений у говорящего на этом языке независимо от того, в каком смысле сырые ощущения представлены нам.

Легко смеяться над тем обстоятельством, что мы можем открыть истинность подобного утверждения, совершая нечто, называемое „анализом значения"[9]. Кажется, легче сказать (вместе со скептиком), что мы могли бы иметь эту способность без ощущений. Но весьма трудно, как показали Виттгенштейн и Баусма (Bouwsma), на самом деле рассказать связную историю о том, что мы вообразили. Несмотря на это, (P') имеет определенную правдоподобность. Причина этой правдоподобности, опять-таки, лежит в следствии (P):

(P) Всякий раз, когда мы имеем непоправимый отчет о собственном состоянии, должно иметься представленное нам свойство, побуждающее нас сделать этот отчет —

принцип, жизненно важный для образа Зеркала Природы. Именно эта картина, согласно которой „явление" представляет собой не просто

[9] Примером такой издевки можно считать статью Х. Патнэма — H. Putnam, „Brain and Behavior" in *Mind, Language and Reality,* vol. II (Cambridge, 1975).

ошибочную веру, но ошибочную веру, порождаемую конкретным механизмом (вводящей в заблуждение вещью, представленной Умственному Взору), заставляет казаться связь между поведением и сырыми ощущениями столь необходимой. Это картина, согласно которой при неправильном восприятии человеком какой-либо вещи участвуют три составляющие; человек, объект, о котором он говорит, и внутренняя репрезентация этого объекта. Это же относится к правильному восприятию.

Райл полагал, что избегнул этой картины, но не смог на самом деле осуществить этого, что видно из его попытки показать, парадоксально и бесплодно, что нет таких вещей, как непоправимых отчетов. Райл боялся, что если бы такие вещи существовали, тогда нечто вроде (Р) требовалось бы для объяснения их существования. Потому что он думал, что если бы была такая вещь, как способность делать непоправимые невыводные отчеты о внутренних состояниях, это показало бы, что некто, ничего не знающий о поведении, мог бы все знать о внутренних состояниях и что, таким образом, в конце концов, Декарт окажется прав. Он правильно критиковал обычное картезианское объяснение интроспекции как образца „пара-оптики", но сам не предложил другого объяснения и поэтому был загнан в невозможное положение, в котором феномен привилегированного доступа отрицался вовсе. Он посвятил наименее убедительную главу *Понятия ума* („Само-познание") доказательству парадоксального тезиса о том, что „те вещи, которые я обнаруживаю о себе, являются точно такими же, какие я обнаруживаю относительно других людей, и что методы обнаружения этих вещей идентичны"[10]. В результате многие философы, соглашавшиеся с тем, что Райл показал, что веры и желания не были внутренними состояниями, согласились также в том, что он оставил нетронутыми сырые ощущения, и, таким образом, предстоит еще делать выбор между дуализмом и материализмом".

[10] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1965), p. 155. Ссылка на „пара-оптику" находится на стр. 159.

[11] Селларс в своей работе „Empiricism and the Philosophy of Mind" (in *Science, Perception and Reality* [London and New York, 1963]) сделал первый шаг за пределы, установленные Райлом. Селларс показал, что если даже тот факт, что поведение есть свидетельство в пользу сырых ощущений, „встроен в саму логику" концепции сырых ощущений, это не означает, что сырых ощущений нет, по крайней мере, не в большей степени, чем аналогичные замечания о макрофеноменах и микросущностях свидетельствуют о том, что микросущностей нет. Здесь Селларс говорит то, что Райл был бы Должен сказать, но не сказал — а именно, что интроспективный отчет не более таинственен, чем любой другой невыводной отчет, и для своего объяснения не требует Мифа Данности (и, таким образом, не требует пара-оптики). К несчастью, Селларс не сделал заключения, которое позднее выпало сделать Армстронгу, что нет такой вещи, как „логически привилегированный доступ", а есть только „эмпирически привилегированный доступ" (Armstrong, *A Materialistic Theory of Mind* [London, 1968]. p. 108). Этот момент, жизненно важный для представляемого мною в этой книге взгляда, предполагает все сказанное Селларсом, но требует еще и атаки Куайна на логико-эмпиристское различение для того, чтобы обойти лозунг „логически необходимой связи", который был встроен Райлом в философию ума. Как я утверждаю в главе четвертой, Селларс не смог полностью переварить куайнизм, и его разговор о „собственно логике этих концепций", к несчастью, находился в русле традиции Райла.

Другими словами, ошибка Райла состояла в том, что он верил, что если бы можно было показать „необходимую связь" между приписыванием бихевиористских диспозиций и приписыванием внутренних состояний, тогда можно было бы показать, что внутренних состояний на самом деле нет. Но этого инструменталистского вывода, не соответствующего посылкам *(non sequitur)*, можно избежать, как и утверждения (Р), сохранив в то же время антискептическое убеждение, что поведение Антиподов является вполне хорошим свидетельством для обоснования приписывания им внутренней жизни в столь же большой или же столь же малой степени, в какой обладаем ею мы. Метафизический вывод, который хотел бы сделать бихевиорист, — вывод, что нет внутри Зеркальной Сущности — сам по себе, изолированно, неправдоподобен в той же степени, как и любое другое инструменталистское утверждение. (Сравни: „Нет никаких положений, есть просто диспозиции в отношении электронов к...", „Нет никаких электронов, есть просто диспозиции в отношении макроскопических объектов к...", „Нет никаких физических объектов; есть просто диспозиции в отношении чувственных содержаний к..."). Очищенная от претензий на строгость, бихевиористская позиция сводится просто к напоминанию нам о том, что понятие сырого ощущения обладает ролью только в контексте картины, которая связывает определенного сорта поведение (интроспективный отчет) с поведением других объектов (отчет о физических объектах) в терминах, подходящих для определенного образа того, на что похожи человеческие существа (а не просто их умы). Бихевиорист ищет социальную роль понятия „боли" и не пытается рыть за пределами ее в поисках невыразимого феноменологического качества, которое имеет боль. Скептик должен настаивать, что именно это качество — которое вы знаете из своего лишь опыта — должно приниматься в расчет. Мотивы, по которым бихевиорист ставит себя в парадоксальное положение метафизического толка — отрицания того, что имеются недиспозиционные ментальные причины для бихевиористских диспозиций, изложены Виттгенштейном таким образом:

> Как же возникает философская проблема ментальных процессов, состояний и бихевиоризма? — Первый шаг к ней совершенно не заметен. Мы говорим о процессах и состояниях и оставляем их природу неуточненной. Когда-нибудь, надо полагать, мы узнаем о них больше. Но именно как раз это подвигает нас к особому взгляду на все это дело. Потому что мы имеем определенную концепцию того, что значит научиться лучшему познанию процесса. (Главный трюк в фокусе уже позади, и именно его-то мы и считаем невинным)[12].

Алан Донаган (A. Donagan) предлагает восхитительное толкование того пассажа, говоря, что

[12] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London and New York, 1953), pt. I, sec. 308. (Имеется русский перевод — Людвиг Виттгенштейн. Философские работы. М.: Гнозис, 1994, часть I, с. 186. — *Примеч. пер.)*

> картезианцы... трансформировали грамматические факты, которые мы подытоживаем в суждении, что ощущения недиспозиционны и личны, в грамматическую фикцию, что ощущения — это состояния или процессы в личном и, отсюда, нематериальном медиуме.

Бихевиористы, с другой стороны, утверждают:

> движимые либо бесплодностью такой интроспекционистской психологии, либо же философскими трудностями картезианства, либо же другими какими-то рассмотрениями, начали отрицать, что личные картезианские процессы в их нематериальном медиуме существуют вообще.

Виттгенштейн прояснил вопрос, полагает Донаган, допустив, „что ощущения являются личным недиспозиционным сопровождением поведения, которым они естественно выражаются", но отказавшись „признать в этом сопровождении процессы, которые могут быть поименованы и исследованы независимо от обстоятельств, их производящих, и от поведения, которым они естественно выражаются"[13].

Я полагаю, что содержательное объяснение Донаганом трудностей, присущих бихевиористам и дуалистическим скептикам, относительно других умов, совершенно правильно, хотя должно быть уточнено и продолжено дальше. Понятие „личного... нематериального медиума" неясно по той причине, что оно предполагает знание того, на что похоже обладание Зеркальной Сущностью — метафизическое постижение того, на что похожа непротяженная субстанция, — что независимо от эпистемического критерия ментального. Если мы отрицаем это понятие и настаиваем на виттгенштейновской фразе „определенной концепции того, что значит научиться лучшему познанию процесса", мы можем прийти к диагнозу, который Донаган назвал „противоположной и дополнительной ошибками"[14] бихевиоризма и картезианства, которые избегают ссылки на метафизическую („нематериальную", призрачную) природу сырых ощущений.

Основная эпистемологическая предпосылка, разделяемая обеими школами, которая и формирует их понятие „лучшего познания", — это доктрина Естественной Данности, то есть:

> Знание есть либо такого рода вещь, которая естественно приспособлена к непосредственному представлению сознанию, или сущность, чье существование и свойства следуют из сущностей первого вида (и которые, таким образом, „сводимы" к сущностям первого вида).

Картезианцы думали, что единственный вид сущностей, который естественно подходит для прямого представления сознанию, — это ментальные состояния. Бихевиористы, в своих лучших эпистемо-

[13] Все четыре цитаты взяты из работы A. Donagan, „Wittgenstein on Sensations", Wittgenstein: The Philosophical Investigation: A Collection of Critical Essays, ed. G. Pitcher (New York, 1966), p. 350.

[14] Ibid., p. 349.

логических намерениях, полагали, что единственный вид сущностей, прямо представленный сознанию, — это физические объекты. Бихевиористы гордились тем, что избежали понятий нашей Зеркальной Сущности и Внутреннего Глаза, но они оставались верными картезианской эпистемологии, сохраняя понятие Умственного Взора, который получает некоторые вещи из первых рук. Наука, с этой точки зрения, делает вывод к другим вещам, следующим из „заземленных" сущностей, а философия затем сводит эти другие вещи опять к началу. Бихевиористы отказались от представления, что „уму ничего неизвестно лучше, чем сам ум", но они сохранили понятие, что некоторые вещи естественно познаваемы прямо, а другие вещи — нет, а также метафизическое следствие, что только первые из них являются „по настоящему реальными". Эта доктрина — что наиболее познаваемое является наиболее реальным, — которую Г. Питчер назвал „платонистским принципом"[15], добавленная к принципу Естественной Данности, приводит либо к идеалистической или панпсихической редукции физического к ментальному, либо же к бихевиористской или материалистической редукции в другом направлении. Выбор между двумя этими типами редукции зависит, я полагаю, не столько от трудностей в психологии или философии, но от общего понятия, чем является мудрость, и, таким образом, от того, что есть благо для философии. Должна ли она быть она посвящена тем сторонам человека, которые проявляются в публичных разговорах и научном исследовании? Или, скорее, она должна быть посвящена личному и невысказанному смыслу „чего-то более глубоко спрятанного?" Этот выбор имеет мало общего с философскими аргументами или образом Зеркала Природы. Но образ — и в частности, метафора Внутреннего Глаза — служит целям обеих сторон с равным успехом, что и является причиной того, что дебаты по этому поводу были столь долгими и незаключительными. Оба типа имеют ясный смысл того, что наилучшим образом познано, и процесс познания означает либо знание этого именно *таким образом*, либо демонстрацию того, что „это на самом деле не больше", чем нечто, которое *познано* таким образом.

Если мы посмотрим на спор между бихевиористом и скептиком относительно других умов с точки зрения Антиподов, первое, что мы поймем, состоит в том, что нет места для „Естественной Данности". Нет места, наверняка, и для прямого познания. Это просто знание, которое имеется без того, чтобы его обладатель проходил через некоторый сознательный вывод. Но при этом не предполагается, что некоторые сущности особо хорошо приспособлены для того, чтобы быть познаваемыми. То что известно без вывода, есть просто вопрос того, что нам знакомо. Некоторые люди (сидящие перед пузырьковыми

[15] Pitcher, *Theory of Perception*, p. 23; Платон. *Государство*, 478 B: „Если бытие познаваемо, то мнимое должно быть чем-то отличным от него" (с. 281) („so if the real is the object of knowledge, then the object of belief must be something other than real").

камерами) знакомы с элементарными частицами и имеют невыводной отчет о них. Другие знакомы с заболеваниями деревьев и могут иметь отчет о „еще одном случае заболевания голландского вяза", не делая никаких выводов. Все Антиподы знакомы с состояниями своих нервов, а все Земляне — со своими сырыми ощущениями. Антиподы не предполагают, что есть нечто подозрительно метафизическое или призрачное относительно сырых ощущений, — они просто не видят смысла в разговоре о таких вещах, предпочитая разговор о нервах. Не поможет, конечно, и то, если Земляне объяснят, что хотя (оставляя в стороне возможность бессознательного вывода), вероятно, нечто и *может* быть познано невыводным образом, отсюда не следует, что нечто, за исключением определенных естественно подходящих сущностей, может быть познано *непоправимо.* Потому что Антиподы не имеют понятия *сущностей,* познанных непоправимо, а имеют лишь отчеты (утверждения кажимости), которые непоправимы и которые могут быть о любого рода сущностях. Они понимают, что Земляне имеют-таки первое понятие, но они озадачены тем, почему Земляне полагают, что Антиподы нуждаются в нем, хотя Антиподы могут видеть, как в отсутствие неврологии может получить хождение очень много странных представлений.

5. СКЕПТИЦИЗМ В ОТНОШЕНИИ ДРУГИХ УМОВ

Когда мы обращаемся в отношении других умов к скептику — человеку, который утверждает, что могут быть внутренние состояния без бихевиористического сопровождения, — мы опять сталкиваемся со случаем, когда совершенно основательная интуиция взрывается парадоксом. Основательная интуиция просто говорит нам, что сырые ощущения в качестве единичных вещей ничем не хуже, чем столы, архангелы или электроны, ничем не хуже обитателей мира, не меньше претендующих на онтологический статус. Вопрос — „Имеют ли Антиподы сырые ощущения?" — не более сомнителен или не более „метафизичен", чем вопрос — „Красная ли у них кровь?" или „Есть ли у них моральное чувство?" Далее, у нас есть специальный способ познания наших собственных сырых ощущений — мы имеем привилегированный доступ к личным сущностям (private entities).

Эта здравая точка зрения оборачивается, однако, плохой стороной, когда принцип Естественной Данности предполагает, что поскольку сырые ощущения и в самом деле хорошо известны, они должны быть сущностями весьма специального вида — вероятно, процессами в личном „не-материальном медиуме". Она становится плохой, так сказать, когда из Зеркальной Сущности делается больше, чем факт, согласно которому человеческое знание есть Зеркало Природы, и когда возникает вопрос: „Какого рода специальный и восхитительный материал, быть может не-материального свойства, смог бы осуществить такое зеркальное отражение?" Нет ничего неверного, так сказать, в утверждении, что люди особенно сноровисты в познании по сравнению, скажем, с лесными зверями; даже Антиподы говорят такое. Но когда мы пытаемся перейти от

1. Мы знаем наши умы лучше, чем что-либо другое

к

2. Мы могли бы знать все о наших умах, даже если бы при этом не знали ничего другого

к

3. Познание того, имеет ли нечто ум, есть дело познания ума, как он знает самого себя,

тогда мы никогда не сможем сказать, почему нам не следует быть солипсистами. Переход от (1) к (2) происходит естественно, хотя и не необходимо, через принцип Естественной Данности и метафору Внутреннего Глаза. Потому что если мы полагаем просто, что Глаз обращен вовнутрь и обнаруживает сырое ощущение, весь комплекс социальных институтов и бихевиористских проявлений, окружающих отчеты о таких сырых ощущениях, кажется несущественным. Именно потому, что они несущественны, мы вынуждены переходить от (2) к (3) — все, что мы можем знать о наших сотоварищах (если мы вообще что-либо знаем), отметим мы задумчиво, так это их поведение и социальное положение. Мы никогда не узнаем, что у них там внутри, если и на самом деле есть это „внутри". Следствием этого является то, что мы перестаем думать о наших друзьях и соседях как о людях, и начинаем думать о них как об оболочках, окружающих таинственную вещь (Зеркальную Сущность, личный нематериальный медиум), которая может быть описана только, вероятно, профессиональными философами, но которая, мы знаем (или надеемся), находится здесь. Само представление о том, что интроспекция есть мимолетный взгляд в другую онтологическую сферу, не есть (и здесь виттгенштейнианцы совершенно правы) нечто, что становится ясным, когда мы действительно производим интроспекцию. Никакого преследующего нас чувства подсматривания за неведомым не посещает нас, когда мы обращаем внутрь Умственный Взор. Представление о том, что мы делаем так, есть продукт эпистемологических понятий, которые и позволяют нам скользить от (1) к (2) и к (3). Здесь, как и везде, эпистемология предшествует и склоняет нас к метафизике. Но искусственное неведомое, полученное посредством слишком большой дозы эпистемологии, не должно вести нас (и здесь некоторые виттгенштейнианцы совершенно неправы) к мысли, что внутри нас не может быть ничего. Не должны мы и думать, что наш привилегированный доступ к нашим собственным ментальным состояниям представляет тайну, требующую либо метафизической защиты, либо скептического разрушения. Сила исходной основательной интуиции скептика может быть выявлена утверждением этой последней точки зрения. Я проделаю это, критически рассмотрев аргументы Виттгенштейна о том, что ментальные сущности имеют приниженную онтологическую ответственность и что в целом понятие „личных" сущностей и привилегированного доступа к ним уводит в неверном направлении. Стросон говорил, что Виттгенштейн проявлял два вида „враждебности" — один к личному, и второй к непосредственному.

Враждебность к последнему является в высшей степени важной, но * вот первая совершенно неправильна[16].

Рассмотрим знаменитый пассаж, в котором Виттгенштейн говорит, что ощущение „не есть *нечто,* но и не *ничто]* Заключение состоит в том, что ничто должно служить так же хорошо, как и нечто, о котором ничего не может быть сказано"[17]. Это направляет внимание на парадоксальное обстоятельство в отношении утверждения скептика — настоянии на том, что значение имеют именно „специальные некоммуницируемые чувственные качества" внутренних состояний. Но если мы различим утверждения

Мы имеем привилегированный доступ к нашей собственной боли

и

Мы знаем, какие именно ментальные состояния мы имеем, чисто интуитивно, благодаря их специальным чувственным качествам,

мы можем избежать парадокса и позволить ощущения в той же степени, как и столы. Первое утверждение говорит просто, что нет лучшего пути обнаружения того, испытывает ли некто боль, чем просто спросить его об этом, и что ничто не может оспорить его собственный искренний отчет. Второе утверждение говорит, что механизм, делающий эту привилегию возможной, представляет инспекцию „феноменальных свойств" его собственных ментальных состояний. Для перехода от первого утверждения ко второму нам нужна картезианская модель самопознания, аналогичная наблюдению, — образ Внутреннего Глаза — и представление, что, например, схватки в животе не являются Естественно Данными, в том смысле, в котором ощущения, производимые схватками в животе, являются таковыми. Это понятие, перенесенное на Антиподов, приводит к представлению, что они не могут быть прямо знакомы с их С-волокнами, но делают „бессознательный" вывод от „специальных, ощущаемых качеств".

Если мы откажемся от понятия, что единственный способ, которым мы можем иметь „прямое знание" сущности, — это быть знакомым с ее „специальными, чувственными, некоммуницируемыми качест-

[16] См.: П. Стросон — P. Strawson, „Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations* в антологии, цитированной в сноске 13, с. 62. В других своих работах я аргументировал, что мы можем спасти эпистемологические прозрения Виттгенштейна, концентрирующиеся вокруг невозможности изучения значения слов без предварительного „установления мизансцен", без попадания в объятия враждебности к личному, которая привела Виттгенштейна на край бихевиоризма и которая привела некоторых из его последователей за его край. С точки зрения, которую я буду рекомендовать, критика Виттгенштейном „чисто наглядного определения" может быть обобщена до доктрины Селларса, что мы не можем знать значения одного слова без знания значений других слов, и, таким образом, может быть использована для того, чтобы показать, что именно не так с понятием Умственного Взора, без всяких метафизических следствий. См. мою статью „Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability", *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 192—205, а также статью „Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (1971), 3—14.

[17] Виттгенштейн Л. Философские исследования. М.: Гнозис, 1994. Часть I. Раздел 304. С. 185

вами", тогда без всякой парадоксальности мы имеем привилегированный доступ. Мы можем отказаться от этого понятия, если, вместе с Виттгенштейном, заметим, что до тех пор, пока нет такой вещи, как типичное поведение при боли, мы никогда не сможем научить ребенка значению, например, слов „зубная боль". Более обще, мы можем заметить, что способ, которым ребенок на доязыковой стадии знает, что испытывает боль, — это тот способ, которым проигрыватель знает, что пластинка не поставлена, растение знает, где находится солнце, а амеба знает температуру воды. Но этот способ не связан с тем, что знает пользователь языка, когда он знает, что такое боль, то есть, что она скорее ментальна, нежели имеет физический характер, что обычно производится поврежденными тканями, и т. д. Ошибка Виттгенштейна состояла в предположении, что мы можем узнать, что такое боль во втором смысле, набрасывая лингвистические одежды на наше знание того, что такое боль в первом смысле — одевая на наше прямое знакомство специальные чувственные, некоммуницируемые качества (таким образом, предаваясь навеки скептицизму относительно того, именуется ли одно и то же некоммуницируемое качество, когда ваши друзья используют одно и то же слово). Представление о том, что познание в первом смысле — вид познания, проявляемого бихевиористской проницательностью, — есть „основание" (скорее, чем просто один из возможных причинных антецедентов) познания во втором смысле, само является еще одним продуктом картезианской модели. Потому что пока считается, что Естественно Данное познано досконально просто потому, что видимо Внутренним Глазом, было бы странно предполагать, что поведение и окружение, о которых мы должны знать для того, чтобы *использовать* слово „боль" в обыденном разговоре, должны быть связаны с тем, что *означает* слово „боль". Образ Умственного Взора, соединенный с представлением, что язык состоит из имен Естественно Данного плюс сокращения для инструменталистских критериев определения присутствия всех сущностей, не Данных Естественно, приводят к скептицизму. Потому что эти предположения гарантируют, что факты о поведении и окружении, которым бихевиористы и виттгенгатейнианцы придают так много значения, должны быть несущественными для „сущности" боли. Потому что эта сущность определяется просто тем, что она *именует*[18].

С точки зрения Антиподов, понятие „личных сущностей" — сущностей, непоправимое познание которых имеет только один чело-

[18] Можно было бы поспорить, являются ли взгляды Виттгенштейна на ощущения следствием его взглядов на значение, или же его эпистемологические взгляды, отраженные в его представлениях об ощущениях, влекут его философию языка. Но я не думаю, что такая полемика будет плодотворной. Как я предположу в главе шестой, нет никакой причины рассматривать философию языка как „первичную" по отношению к другим частям философии. В частности, я не считаю, что споры о „теории указания" (которую я обсуждаю в разделе 4 главы шестой) помогают прояснить вопрос, поднятый Крипке, о сущности боли в пассаже, цитированном в разделе 2 этой главы. Вопросы о твердой десигнации оставляют вопросы о сущности в значительной степени открытыми.

век, — странно, но отнюдь не непостижимо. Для них оно поразительно, но беспочвенно. Что поразило *бы* Антиподов как неподдающееся разумению, так это, так сказать, личностный характер понятия сущностей, что знание их не только является привилегированным, но и некоммуницируемым. Антиподы могли бы сказать, что это вообще не сущности. В противоположность этому, виттгенштейновское искушение, проявляющееся в предположении, что ощущения имеют некоторого рода половинчатое существование между ничто и нечто — что они „выпадают" из мира подобно жукам-из-банки в знаменитой аналогии Виттгенштейна — происходит из-за совместного рассмотрения понятий непоправимости и некоммуницируемости. Если мы объединим их и осознаем скептические следствия некоммуницируемости, тогда мы в самом деле будем скептиками в отношении привилегированного доступа к личным сущностям. Но это будет скептицизм не того сорта, который присущ Антиподам. Они скептики потому, что полагают, что такие сущности и такой доступ являются ненужными, а не потому, что полагают, что соответствующие понятия представляют „концептуальную путаницу".

Традиционные картезианские скептики в отношении других умов проявляют скептицизм третьего рода. Они просто сомневаются, имеют ли, например, другие люди боль. Этот скептицизм опровержим и интересен не в большей степени, чем скептицизм относительно того, существуют ли столы, когда их никто не воспринимает. В конце концов, вполне возможно, что столы исчезают, когда вокруг никого нет. Вполне возможно, что наши компаньоны всегда симулируют поведение, свойственное ощущению боли, хотя и не имеют ее. Вполне возможно, что мир вокруг нас совсем другого рода, нежели мы себе воображаем. Но такого рода скептицизм никогда не привлек бы внимания философов, если бы не понятие Естественной Данности, и следующее из него предположение, что все (ум нашего друга, как и его стол и его тело), что не является фрагментом нашего Внутреннего Отражения — части нашей Зеркальной Сущности, есть просто „постулирование", „вывод", „конструкция", или нечто в той же степени сомнительное, требующее для своей защиты метафизического системосозидания (Декарт, Кант) или открытий о „нашем языке" (Рассел, Айер). Такие переописания реальности или языка должны показать *невозможность* для скептика сомневаться в том, в чем он сомневается, не совершая при этом глобальной интеллектуальной ошибки — „непонимания природы материи" (Кант) или „непонимания логики нашего языка" (Айер). Но это невозможно, просто беспочвенно, пока не дано другой причины для сомнения, кроме как той, что не может быть достигнута достоверность.

Мы не должны полагать, что философы XVII века не понимали природы ума по причине, так сказать, систематического искажения обыденного языка (Райл). Не должны мы и полагать, что, поскольку наивная метафизика здравого смысла порождает скептические проблемы, нам нужно заменить ее, скажем, нейтральным монизмом (Спиноза), или панпсихизмом (Уайтхед, Хартшорн), или материализмом (Смарт). Семнадцатый век „исказил" Зеркало Природы или Внут-

ренний Глаз не в большей степени, чем Аристотель исказил природу движения или ньютоновской гравитации. Вряд ли они *могли бы* исказить его, поскольку это было их изобретением. Обвинение, что такое множество образов открыло эру в философии, которая характерна концентрацией вопросов вокруг эпистемологического скептицизма, оправдано в достаточной степени, но важно понимать, что это происходило *не* потому, что другие умы были каким-то образом особо подвержены скептицизму. Они не более подвержены в этом отношении, чем что-либо еще, находящееся за пределами нашего ума. Семнадцатый век дал скептицизму новые виды на жизнь за счет своей эпистемологии, а не философии ума. Любая теория, которая рассматривает познание с точки зрения точности репрезентации и которая полагает, что достоверность может быть рационально присуща только репрезентациям, делает скептицизм неизбежным.

Эпистемология занавеса идей, которая взяла верх в философии XVII века, трансформировала скептицизм из академического любопытства (пирроновский скептицизм) и конкретных и локальных теологических вопросов (авторитет Церкви против индивидуального прочтения Священного Писания) в культурную традицию[19]. Это было проделано за счет возникновения нового философского жанра — системы, связывающей вновь субъект и объект. С тех пор их примирение было целью философской мысли. Райл и Виттгенштейн ошибались, когда говорили, что с картиной XVII века, которая держала нас в плену, было не все в порядке, и это видно из того, что в обыденной жизни мы не испытываем трудностей в решении того, что обладает умом, а что — нет, или того, продолжает ли стол существовать при отсутствии его восприятия. Такая аргументация может быть уподоблена утверждению, что имитация Христа не может быть подходящим идеалом по той причине, что в обыденной жизни мы не испытываем затруднений при осознании границ, налагаемых на любовь благоразумием и себялюбием. Образы, которые порождают философские (и поэтические) традиции, вряд ли заметны за границами исследования, точно так же, как советы по совершенствованию, предлагаемые религией, вряд ли блюдутся в обычные дни недели. Если философия есть попытка видеть, как „вещи, в наиширочайшем смысле этого термина, соединяются в целое в наиширочайшем смысле этого слова", тогда она всегда будет включать конструирование образов, которые будут иметь характерные проблемы и порождать характерные жанры литературы. Можно даже сказать, что я и делаю, что образ XVII века изжил себя, что традиция, которая его инспирировала, потеряла свою жизненность. Но такая критика его — совсем другое дело по сравнению с утверждением, что эта традиция исказила или не сумела решить проблему. Скептицизм и главный жанр современной философии имеют симбиотические отношения. Одно живет смертью

[19] См. работу Попкин — Popkin, *Scepticism from Erasmus to Descartes*, а также работу М. Мандельбаум — M.Mandelbaum *Philosophy, Science, and Sense-Perception* (Baltimore, 1964) по поводу обсуждения различных факторов, внесших вклад в формирование этой традиции. О более радикальных интерпретациях см.: Jacques Maritain, *The Dream of Descartes* (New York, 1944).

другого и умирает за счет его жизни. Не следует рассматривать философию ни как достижение успеха в „ответе скептицизму", ни как какой-то пустяк, поскольку известно, что невозможно ответить на скептический вызов. Ситуация тут более запутанна.

6. МАТЕРИАЛИЗМ БЕЗ ТОЖДЕСТВА УМА И ТЕЛА

Подобно бихевиористу и скептику в отношении других умов, материалист имеет основательную интуицию, которая становится парадоксальной, будучи сформулированной в словаре традиции, реакцией на которую она является. Ободренные размышлениями об Антиподах, материалисты думают, что, вероятно, указание на нервные структуры и процессы могут заменить указание на кратковременные ментальные состояния (ощущения, мысли, ментальные образы) при объяснении человеческого поведения. (Если он достаточно умен, он не будет считать справедливым то же самое в отношении вер, желаний и других долговременных — и не неоспоримо познаваемых — ментальных состояний, но ограничится рассмотрением их скорее как свойств личностей, нежели как свойств умов, в райловской манере). Не ограничиваемый этим правдоподобным предположением, однако, он пожелает сказать нечто метафизическое. Единственная вещь, которая может быть сказана, — это, кажется, то, что „ментальные состояния есть ни что иное, как нервные состояния". Но это звучит парадоксально. Поэтому он испытывает различные тактики, дабы умерить парадоксальность. Одна такая тактика заключается в том, чтобы сказать, что природа ума до сих пор не была понята и что как только мы поймем ее правильно, мы сразу увидим, что вовсе не парадоксально утверждать, что ум может оказаться нервной системой. Бихевиоризм является одной из форм такой тактики и совместим с материализмом в том смысле, что утверждает следующий тезис:

> Когда мы говорим о ментальных событиях, мы на самом деле говорим о бихевиористических диспозициях,

хотя и не совместим с утверждением:

> Когда мы говорим о ментальных событиях, мы, на самом деле, говорим о нервных событиях,

тем не менее, совместим с утверждением:

> Существуют, однако, и другие вещи, относящиеся к предсказанию и объяснению поведения, кроме как систематические соотношения диспозиций с событиями во внешнем мире, и среди них находятся нервные события, которые иногда являются причинным началом таких диспозиций.

Однако в дискуссиях последнего времени было привычно рассматривать бихевиоризм и материализм двумя совершенно разными способами — умеренным и крайним, которые соответственно модифицируют картины ума, свойственной XVII веку. В этом духе, материалисты имеют дело с теми ментальными сущностями, которые не поддаются диспозиционному анализу Райла — сырыми ощуще-

ниями, случайными мыслями, ментальными образами, — и пытаются показать, что они должны быть сконструированы, говоря приблизительно, как „все, что может считаться *причиной* определенного поведения или бихевиористических диспозиций". Этот так называемый нейтральный анализ (topic-neutral) ума (особенно тесно связанный с именами Дж. Смарта и Д. Армстронга) приводит, однако, к трудностям в отношении интуитивного различия между „чем бы ни было ментальное состояние, оно является причиной..." и „чем бы ни было физическое состояние, оно является причиной..." Другими словами, интуиция, согласно которой есть некоторое различие между материализмом и параллелизмом, заставляет нас предположить, что есть что-то неверное, по крайней мере, неполное, в нейтральной трактовке того, что делает ментальное ментальным. Или, опять-таки другими словами, если наше понятие „ума" есть то, чем нам его представляет нейтральный анализ, весьма трудно объяснить существование проблемы соотношения ума и тела[20]. Мы можем сказать, что отсутствие детального неврологического анализа приводит к представлению, что есть некоторая отличительная черта в случае ума — в нем должно быть нечто призрачное, но такая тактика просто расщепляет традиционное понятие на две части: роль причинности и Зеркальную Сущность, которая призвана играть эту роль. Нейтральный анализ явно не может справиться, да и не хочет справляться, с последней. Но было бы явной подтасовкой расщеплять нашу концепцию „ментального состояния" на части, одна из которых совместима с материализмом, а другая — нет, и затем говорить, что только первая из них „существенна" для концепции[21].

Мы можем рассматривать в перспективе „нейтральный" анализ как один из способов обойти следующий аргумент в пользу дуализма:

1. Некоторые утверждения формы „Я только что имел ощущение боли" являются истинными
2. Ощущения боли являются ментальными событиями
3. Нервные процессы являются физическими событиями
4. „Ментальное" и „физическое" являются несовместимыми предикатами
5. Никакое ощущение боли не является нервным событием
6. Существуют некоторые нефизические события

Сторонники Райла и некоторые сторонники Виттгенштейна полагают, что ментальность заключается в доступности привилегированного доступа, и, потворствуя тому, что Стросон называл „враждебностью к

[20] См.: M. C. Bradley, „Critical Notice", *Australasian Journal of Philosophy* 42 (1964), 262—283 по поводу книги Смарта — J. Smart, *Philosophy and Scientific Realism.* Моя собственная работа „Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* 67 (197), 399—424, начинается с обсуждения этого вопроса и была инспирирована рецензией Брэдли на книгу Смарта.

[21] Такая тактика была бы обратной по отношению к картезианскому тезису Крипке о том, что „непосредственное феноменологическое качество" боли существенно для нее.

личному", отрицают (2). Панпсихисты отрицают (3)[22]. „Редуктивные" материалисты, такие как Смарт и Армстронг, предлагающие „нейтральный" анализ менталистских терминов, бросают вызов утверждению (4). „Элиминативные" материалисты, вроде Фейерабенда и Куайна, отрицают (1). Эта последняя позиция претендует на то, что имеет преимущества по сравнению с „редуктивной" версией, поскольку не предлагает ревизии анализа „терминов" и не вовлекает такие неясные понятия, как „значение" и „анализ". Она не утверждает, что мы имеем нервные процессы, неправильно называемые „ощущениями", а утверждает просто, что нет ощущений. Не говорит она и того, что значение термина *ощущение* может быть проанализировано таким образом, чтобы дать такие неожиданные результаты, как отрицание (4). Эта позиция является полностью „куайновской" и полностью „анти-райловской" в том смысле, что она охотно принимает все вещи, которые дуалист хотел бы сконструировать с точки зрения человека с улицы, и просто добавляет: „Тем хуже для человека с улицы".

Эта позиция поддерживает надежду на смысл, в котором метафизический тезис материалистов — „Ментальные состояния являются ничем иным, как нервными состояниями" — может быть куплен задешево. Потому что она может защищаться без необходимости делать нечто трудоемкое или призрачное, вроде „философского анализа". Мы можем сказать, что хотя в одном смысле ощущений просто нет, в другом смысле то, что *называется* „ощущениями", а именно нервные состояния, на самом деле все же существуют. Различие смыслов не более тонко, чем когда мы говорим, что неба не существует, но что существует нечто, что люди называют небом (явление голубого купола как результат отраженного солнечного света), которое все же существует (хотя, как показывает преобладание возражения Брандта-Кэмпбелла, приведенного в разделе 2, аналогия не может быть продолжена таким образом, чтобы сделать ментальное состояние „явлением" нервного состояния). Поэтому ситуация выглядит так, как будто аргумент в пользу дуализма, приведенный выше, утверждает, что все, к чему дуалист привержен, — это следующая предпосылка:

1'. Некоторые утверждения формы „Я только что имел ощущение боли" считаются столь же истинными, как „Небо облачно" и „Солнце восходит", но ни одно из них не *является* истинным.

[22] Хартшорн и Уайтхед являются, вероятно, ярчайшими примерами этой тенденции в последнее время. Я приводил аргументацию против уайтхедовской версии доктрины панпсихизма в своей статье „The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn" in *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Kline (Englewood Cliffs, N.J., 1963). Панпсихический взгляд также предполагается в предложенной Томасом Нагелем (Th. Nagel) „объективной феноменологии", которая „позволила бы вопросам о физическом основании опыта принимать более понятную форму" („What Is It Like to Be a Bat" *Philosophical Review* 83 [1974], 449). Однако как у Хартшорна, так и у Нагеля, панпсихизм имеет тенденцию к слиянию с нейтральным монизмом.

Если в аргументе мы заменяем утверждение (1) утверждением (1’), тогда вместо (2) мы подставляем следующее утверждение:

2’. Если бы были ощущения боли, они должны были бы быть ментальными событиями

и затем выводим заключение:

6’. Вещи, которые люди называют „ощущениями", являются физическими (более точно, нервными) событиями.

Мы можем тогда заключить, что хотя не существует ментальных событий, вещи, которые люди привыкли называть ментальными событиями, являются физическими событиями, несмотря даже на то, что „ментальное" и „физическое" несовместимы так же, как „подняться над горизонтом" и „стоять на месте".

Эта попытка дешевой версии тождества ума и мозга срабатывает вполне удовлетворительно, если мы воздержимся от вопросов о критериях тождества указания, точно так же, как срабатывает „нейтральный" анализ", если мы воздержимся от вопросов о критериях тождества значения. Я, однако, не думаю, что существуют критерии тождества обеих сущностей, которые полезны в философски спорных случаях. Поэтому я не считаю, что „элиминативный материализм" является более правдоподобной версией тезиса о тождестве ума и мозга по сравнению с „редуктивным материализмом". Когда мы пытаемся придать смысл утверждению формы: „Не существует на самом деле никаких *X-ов;* то, о чем мы говорим, есть ни что иное, как Y-ки", всегда можно возразить, что (a) „*X"* указывает на *X-ы* и (b) мы не можем указывать на то, что не существует. Поэтому для того чтобы обойти эту стандартную критику, элиминативный материалист должен был бы сказать либо, что „ощущение" не указывает на ощущения и вообще ни на что, либо, что „указывать" в смысле „говорить о" не подлежит ограничению (b). Любая из этих точек зрения защищаема, и я буду защищать вторую из них в главе шестой при обсуждении понятия указания в связи с так называемой проблемой концептуального изменения. Но так как я считаю, что редуктивная и элиминативная версии теории тождества являются неуклюжими попытками встроить в наш нынешний философский жаргон нашу естественную реакцию на исследования с Антиподами, я не думаю, что следует делать ударение на различиях этих двух версий. Скорее, от обеих нужно отказаться, а с ними — и от понятия „тождества ума и тела". Подходящей реакцией на историю с Антиподами является принятие материализма, который не является теорией тождества в *любом* смысле, и в котором, таким образом, избегается искусственное представление о том, что мы должны ждать „адекватной теории значения (или указания)" для решения проблем философии ума[23].

[23] Это вовсе не значит, что споры, сопровождающие редуктивные и элиминативные формы теории тождества, были беспочвенны. Напротив, я полагаю, что они были

Это равносильно, опять-таки, тому, что материалист должен прекратить реагировать на истории, подобные истории с Антиподами, всякими метафизическими разговорами и ограничиться таким утверждением, как: „Никаких потерь в объяснительной, предсказательной или описательной силе не случилось бы, если бы мы всю нашу жизнь говорили на языке Антиподов". Бесполезно спрашивать, говорит ли факт коррекции цереброскопами отчетов о внутренних состояниях Антиподов о том, что они не являются *ментальными* состояниями, или же он говорит скорее о том, что ментальные состояния являются нервными состояниями. Это бесполезный вопрос не просто потому, что никто не знает, как разрешить проблему, но потому, что она никому не нужна. Предположение о том, что существует совершенно четкий ответ на этот вопрос, зависит от до-куайновского понятия „необходимых и достаточных условий, встроенных в наш язык" для применения таких терминов, как „ощущение", „ментальный" и т. п., или от похожих на него эссенциалистских предпосылок[24]. Только философ, который вложил столь много в понятие „онтологического статуса", должен волноваться относительно того, является ли не

очень полезными, и, в частности, по причине их связи с вопросами из философии языка. Но я полагаю, что результатом этой связи была, во-первых, поддержка взгляда Куайна, согласно которому понятие „подобия значения" не может быть признано способом решения философских проблем, в которых не выполняется условие „равнообъемности", и, во-вторых, демонстрация того, что смысл „настоящего разговора о", который используется в таких дискуссиях, такой же, как и в разговорах о материализме, не связан нетривиальным образом с фрегевским понятием указания (в котором нельзя указывать на то, что не существует). (Последнее утверждение рассматривается в главе шестой). Заняв позицию элиминативного материализма некоторое время тому назад („Mind-Body Identity, Privacy and Categories", *Review of Metaphysics* 19 [1965], 25—54), я был обязан многим людям, чья критика этой статьи привела меня постепенно к тому, что, я надеюсь, является более ясным пониманием этого вопроса. Я особенно благодарен опубликованным материалам и устным замечаниям Ричарда Бернштейна (Bernstein), Эрика Буша (Bush), Дэвида Кодера (Coder), Джеймса Корнмэна (Cornman), Дэвида Хили (Hiley), Уильяма Ликана (Lycan), Джорджа Паппаса (Pappas), Дэвида Розенталя (Rosenthal), Стивена Сэвитта (Savitt) и Ричарда Сикоры (Sikora). Читатель, интересующийся сходством и различием между редуктивным и элиминативным материализмом, может проконсультироваться по книгам и статьям Корнмэна — Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971), Ликана и Паппаса — Lycan and Pappas, „What Is Eliminative Materialism?", *Australasian Journal of Philosophy 5* (1972), 149—159, Буша — Bush, „Rorty Revisited", *Philosophical Studies* 25 (1974), 33—42, и Хили — Hiley, „Is 'Eliminative Materialism' Materialism?", *Philosophical and Phenomenological Research* 38 (1978), 325—337.

[24] Я неразумно использовал такое понятие в своей работе „Incorrigibility as the Mark of the Mental", цитированной в сноске 2 выше. Я в ней пришел к заключению, что развитие должного уважения к цереброскопам должно было бы означать открытие того, что никогда не было никаких ментальных событий. Но это утверждение является чрезмерной драматизацией, и призвано подчеркнуть большее различие между элиминативным и редуктивным материализмом, чем (как показали Ликан и Паппас) оно есть на самом деле. В обнаружении недостатков своей аргументации мне весьма помогла переписка с Д.Колдером по поводу его работы „The Fundamental Error of the Central State of Materialism", *American Philosophical Quarterly* 1 (1973), 289—298, а также с Д. Розенталем по поводу его статьи „Mentality and Neutrality", *Journal of Philosophy* 73 (1976), 386—415.

непоправимый отчет о боли „действительно" болью, или же это стимуляция С-волокон[25].

Если мы прекратим спрашивать, что считать „ментальным", а что — нет, и вместо этого вспомним, что непоправимость есть все, что связано с загадкой Антиподов, тогда мы сможем рассматривать предложенный выше аргумент в пользу дуализма как излишне драматизированную версию следующего аргумента:

1'. Некоторые утверждения формы „Я только что имел ощущение боли" истинны
2'. Ощущения боли фиксируемы непоправимыми отчетами
3'. Неврологические события не фиксируются непоправимыми отчетами
4'. Ничего не может быть одновременно фиксируемо поправимым отчетом и непоправимым отчетом
5. Никакое ощущение боли не является нервным событием

Здесь искушение избежать (5) через отрицание (1) гораздо меньше, потому что (4') более подвержено критике, чем (4). Весьма сомнительно утверждение, что „ментальное" на самом деле означает „нечто, что могло бы оказаться физическим", точно так же, как сомнительно утверждение, что „преступное поведение" на самом деле означает „поведение, которое могло бы оказаться поведением невиновного". Вот почему тонкие попытки нейтрального анализа найти основания для отрицания (4) обречены. Но относительно легко отрицать (4') и сказать, что нечто может быть фиксируемо поправимым отчетом (теми, кто знает неврологию) и фиксируемо непоправимым отчетом (теми, кто не знает неврологии), так же легко, как сказать, что „нечто может лечиться, а не наказываться" (теми, кто знает психологию), и скорее, наказываться, нежели лечиться (теми, кто не знает психологии). Потому что в обоих последних примерах мы говорим скорее о социальной практике, нежели о „внутренних свойствах соответствующих сущностей" или о „логике нашего языка". Легко вообразить себе различные социальные практики в отношении одних и тех же объектов, действий или событий, в зависимости от степени интеллектуального и духовного развития соответствующей культуры („более высокие" стадии развития — это те, следуя Гегелю, на

[25] Но это вовсе не значит, что Антиподы не имели бы никакого влияния на философию. Исчезновение психологии как дисциплины, отличной от неврологии, и подобных разделов культуры, могло бы постепенно освободить нас от образа Зеркала Природы гораздо более эффективно, чем философские теории тождества. Вне философии была бы некоторая „неясность" в обыденной речи (некоторое „незнание того, *что* сказать", когда искренний интроспектирующий игнорирует цереброскоп), но здравый смысл, язык и культура выживали в неразберихах и похуже этой. Сравните, например, разговоры между морализирующими судьями и психиатрами, которые обращаются к таким случаям, где показывается, что определение „преступный" неуместно применяется к поведению обвиняемого. Никто, кроме сверхревностного философа, не будет думать, что существует сущность „преступления", определяемая обращением, например к „нашему языку", и позволяющая разрешить проблему, стоящую перед судьей.

которых Дух менее сознает себя). Поэтому, отрицая (4'), мы открываем путь отрицанию (5), говоря, что „ощущение" и „процесс в мозге" являются просто двумя разными способами разговора об одной и той же вещи.

Осыпав ранее насмешками нейтральных монистов и теоретиков тождества, я оказался на грани перехода в их лагерь. Потому что возникает вопрос: два способа разговора о *чем?* О чем-то ментальном или о чем-то физическом? Но здесь мы должны, я полагаю, воздержаться от естественного метафизического позыва и *не* отвечать: „Это третья вещь, аспектами которой является как ментальное, так и физическое". Будет лучше в этот момент оставить аргументацию и перейти к сарказму, задавая риторические вопросы типа: „Что это вообще такое — противопоставление физического и ментального? Кто сказал, что все обязательно должно подпадать под одну или другую (или полдюжины) онтологических рубрик?" Но такая тактика кажется не очень-то умной, так как ясно, что (как только отдел психологии перестал проводить эксперименты с вопросниками и перешел на цереброскопы) „физическое" берет верх.

Но над чем, собственно, оно берет верх? Над ментальным? А что это такое? Практика фиксации непоправимых отчетов чьих-либо определенных состояний? Это не так уж много, чтобы зачислить событие в разряд интеллектуальных революций. Вероятно тогда, верх одерживается над интеллектуальным сентиментальным убеждением, что есть личная внутренняя реальность, в которую никогда не могла бы проникнуть ни публичность, ни „научный метод", ни общество. Но это вовсе не так. Секреты поэтического сердца остаются неизвестными тайной полиции, вопреки ее способности предсказывать каждую мысль поэта, его восклицания и движения путем мониторинга цереброскопом, который он обязан носить день и ночь. Мы можем знать, какая мысль проходит через человеческий ум, не понимая ее. Наша нерушимая уникальность заключается в поэтической способности говорить уникальные и неясные вещи, а не в нашей способности говорить себе лишь очевидные вещи.

Подлинная трудность заключается здесь, опять-таки, в том, что мы пытаемся одной рукой выбросить образ человека как обладателя Зеркальной Сущности, подходящей отражению природы, держась за него другой. Если бы мы могли отказаться от всего множества образов, которые Антиподы не разделяют с нами, мы не смогли бы прийти к заключению, что материя одерживает верх над духом, наука — над личным или что-нибудь еще — над чем-нибудь еще. Эти непримиримые противоположности являются понятиями, не имеющими смысла за пределами множества образов, унаследованных нами от Землян XVII века. Никто, кроме философов, профессионально призванных принимать эти образы серьезно, не будет потрясен, если люди начнут говорить так: „Машина сказала мне, что это на самом деле не больно — это только кажется ужасным". Философы слишком глубоко увязли в таких понятиях, как „онтологический статус", чтобы легко отнестись к такому повороту событий, но это не относится к другим частям культуры. (Вспомним тот факт, что *только* философы остаются озадаченными тем, как можно иметь бессознательные мотивы

и желания). Только представление о том, что философия должна обеспечивать непрерывную матрицу категорий, в которую нужно без стеснения втиснуть каждое эмпирическое открытие и культурный феномен, побуждает нас задавать вопросы, на которые нет ответа, такие как: „Что это значило бы, что не существует умов?", „Не ошибались ли мы относительно природы ума?", «В чем Антиподы были правы, когда говорили „Никогда не было таких вещей, которые вы называете „сырыми ощущениями"?».

Наконец, те же сверхамбиции концепции философии, проистекающие из того же множества образов XVII века, ответственны за страхи материалистов, что до тех пор, пока не будет достигнуто сотрудничество церебральной локализации и „философского анализа" в деле „отождествления" ума и тела, „единство науки" находится под угрозой. Если мы последуем Селларсу в том, что наука есть мера всех вещей, тогда мы не будем беспокоиться о том, что церебральная локализация может провалиться, а еще меньше — о материалистическом „анализе" нашего повседневного менталистского словаря, побежденного контрпримерами. Мы не будем интерпретировать неудачу в этих случаях как доказательство того, что наука все это время скакала на двух лошадях: на одной настоящей, а другой — призрачной, которая может помчаться галопом в противоположном направлении. Неудача науки в выявлении того, как работает мозг, представляет „единству" науки не большую опасность, чем ее неудача в объяснении мононуклеоза, или миграций бабочек, или же рыночных циклов. Даже если нейроны окажутся „отклоненными" — если им будет нанесен удар силами, до сих пор науке неизвестными, — и в этом случае Декарт не будет реабилитирован. Думать по-другому — значит впадать в ошибку *onme ignotum pro spectro,* т. е. принимать все, что не может быть понято, в качестве призрачного, которое уже заранее известно как недоступное науке и которое, следовательно, в таком отчаянном положении должно быть передано философии[26]. Если мы не рассматриваем философию как не-

[26] Это положение становится более ясным при использовании различия, введенного Меелем (Meehl) и Селларсом, между „физическим$_1$" („событие или сущность являются физическими$_1$, если они принадлежат к пространствено-временному многообразию") и „физическим$_2$" („событие или сущность являются физическими$_2$, если они определяются в терминах теоретических примитивных понятий, адекватных для полного описания действительных состояний, хотя не необходимо потенциальных состояний вселенной до появления жизни"). Это различение (приведенное в „The Conception of Emergence", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* I [1956], 252) может быть приумножено для различения „физического$_1$" от „физического$_n$", определенного в терминах „вселенной перед появлением лингвистического поведения" ("...интенционального действия", „веры или желания" и т. п.). Для некоторого такого различения следует подчеркивать, что неудача науки в объяснении чего-то в терминах физических„ (для n большего 1) сущностей *никак* не показывает, что объяснение должно быть в терминах нефизических$_1$ сущностей. Эта точка зрения эффективно использовалась Дж. Хеллманом (Hellman) и Ф.Томпсоном (Thompson) в работах „Physicalism: Ontology, Determination and Reduction", *Journal of Philosophy* 72 (1975), 551—564, и „Physicalist Materialism", *Nous* 11 (1977), 39—346. Их версию „материализма без тождества" следует сравнить с версией Дэвидсона в его работе „Mental Events" (обсуждаемой в главе шестой).

который постоянный онтологический каркас для любого возможного научного результата (состоящего, например, из категорий типа „ментальное" и „физическое"), мы не будем считать неудачи науки оправданием картезианства, как не считаем неудачу науки в объяснении происхождения первой живой клетки оправданием Аквинского. Если нейроны все-таки отклоняются или же если мозг работает скорее холистически, нежели атомистически, это не помогает нам показать, что мы имеем все-таки ясные и отчетливые идеи „ментального" и „физического". Эти так называемые онтологические категории являются просто способами упаковки скорее гетерогенных понятий из самых разнообразных исторических источников, которые были удобны для собственных целей Декарта. Но его цели не совпадают с нашими. Философы не должны рассматривать его искусственный конгломерат как результат открытия чего-то такого, что уже существовало — открытия, которое будучи „интуитивным" или „концептуальным или „категориальным", устанавливает постоянные параметры для науки и философии.

7. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И „ФИЛОСОФИЯ УМА"

Я надеюсь, что главы о „проблеме ума и тела", которые читатель только что прочитал, убедили его, по крайней мере, в следующих положениях:

> До тех пор пока мы не пожелаем возродить платонистские и аристотелевские понятия о постижении универсалий, мы не будем считать, что знание общих истин делается возможным благодаря некоторому специальному, метафизически отличному, ингредиенту в человеческих существах.
>
> До тех пор пока мы не пожелаем возродить принадлежащее XVII веку весьма неудобное и непоследовательное использование аристотелевского понятия „субстанции", нам не следует придавать смысл понятиям двух онтологических царств — ментального и физического.
>
> До тех пор пока мы не пожелаем утверждать то, что я называю Принципом (Р), короче, утверждать, что отличительное метафизическое свойство „представленности сознанию" закладывает основания некоторых из наших невыводных отчетов о наших состояниях, — мы не будем способны использовать понятие „сущностей, чье явление исчерпывает их реальность", для подпорки различения ментального и физического.

Представление о том, что существует проблема ума и тела, восходит к попытке в XVII веке сделать „ум" самодостаточной сферой исследования. Идея состояла в том, чтобы предложить парамеханическое объяснение ментальным процессам, которое каким-то образом должно было подтверждать некоторые притязания на знания, и отказывать другим притязаниям. Парадигма „эпистемологического поворота", принятая философией в XVII веке, была тем, что Кант назвал „физиологией человеческого рассудка прославленного господина Лок-

ка", — причинным объяснением ментальных процессов, критикующим и оправдывающим притязание на знание. Для выделения этого понятия требуется картезианская замена античной и средневековой проблемы разума современной проблемой сознания. Если то, что я говорил в последних двух главах, правильно, то продолжающееся существование понятий вроде „проблемы соотношения ума и тела" и „философии ума" обязано продолжающему существование представлению о том, что есть некоторая связь между старыми понятиями разума или личностности (personhood) и картезианским понятием сознания. Часть вторая этой книги пытается разрешить современную версию проблемы разума, а именно представление о том, что существует проблема относительно возможности или степени точности репрезентации, что является делом дисциплины по имени „эпистемология". В той степени, в какой эта попытка успешна, она освобождает нас от понятия человеческого познания как ансамбля репрезентаций в Зеркале Природы и таким образом усиливает тезис, представленный в части первой, согласно которому мы можем обойтись без понятия нашей Зеркальной Сущности. Если познание не есть дело точности репрезентаций в любом, кроме как тривиальном и непроблематичном, смысле, тогда мы больше не нуждаемся во внутреннем зеркале, и, таким образом, нет никакой тайны по поводу отношения этого зеркала к нашим большим частям.

Даже если проблемы сознания и разума разрешены, то проблема личностности, похоже, остается нетронутой, так как это понятие привлекает моральные интуиции — интуиции, которые вряд ли были результатами попыток введенных в заблуждение греков или философов XVII века сконструировать модели знания или ума. Здесь я пытаюсь показать, как любопытный философский проект выбора того, какая из сущностей является личностью и, следовательно, обладает моральным достоинством, на основании некоторого „объективного критерия" — например, обладания ими Зеркальной Сущностью — есть смешение, грубо говоря, науки и этики. Часть третья пытается обеспечить путь рассмотрения нашего сознания, в котором избегается эта идея.

Части вторая и третья, таким образом, имеют дело с такими понятиями, которые я перечислил в главе первой, разделе третьем, как „признаками ментального", но которые не обсуждались в части первой. В этих частях даются способы обращения с этими понятиями (например, с интенциональностью, моральным достоинством) в том случае, когда понятие специального ментального ингредиента — нашей Зеркальной Сущности — отброшено. Поэтому я надеюсь, что некоторые сомнения, которые возникают у читателя при чтении части первой, и некоторые вопросы, которые остались до сих пор незатронутыми, будут разрешены в оставшейся части книги.

Часть вторая

ЗЕРКАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ

Глава третья **ИДЕЯ „ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ"**

..

1. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И САМОИМИДЖ ФИЛОСОФИИ

Представление о том, что существует автономная дисциплина, называемая философией, отличная одновременно от религии и науки и в то же время опирающаяся на них, — совсем недавнего происхождения. Когда Декарт и Гоббс осуждали „философию схоластов", они не полагали, что предлагают в качестве замены новый и лучший вид философии — более удовлетворительную теорию познания, или лучшую метафизику, или лучшую этику. Подобные различия между „областями философии" еще не были проведены. Идея самой „философии", в том смысле, в котором она понимается, начиная с XIX века, когда ее предмет стал стандартным предметом образования, еще не существовала. Оглядываясь назад, мы считаем Декарта и Гоббса „зачинателями новой (modern) философии", но они сами рассматривали собственную культурную роль сквозь призму (по выражению Леки [Lecky]) „войны между наукой и теологией". Они воевали (хотя и с благоразумной осторожностью) с целью сделать интеллектуальный мир более безопасным для Коперника и Галилея. Они не считали, что предлагают „философские системы", и рассматривали свой труд как вклад в процветание исследований по математике и механике, а также в освобождение интеллектуальной жизни от церковных институтов. Гоббс определял „философию" как „познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (per rectam radiocinationem) и объясняющее действия, или явления, из познанных нами причин"[1]. У него не было желания отделять сделанное им от того, что называлось „наукой". Только с Кантом пришло различие между наукой и философией. Пока не была сломлена власть церкви над наукой и образованием, энергия людей, которых мы считаем „философами", была направлена на демаркацию своей деятельности от религии. Только после того, как эта битва была выиграна, на повестку дня встал вопрос об отделении философии от науки.

Постепенное отделение философии от науки стало возможным благодаря представлению, согласно которому „сердцем" философии служит „теория познания", теория, отличная от наук, потому что она была их *основанием.* Это представление восходит, по крайней мере, к декартовским *Размышлениям* и *Трактату об усовершенст-*

[1] Томас Гоббс. Основы философии. Часть первая. О теле. Соч. М.: Мысль, 1989. Т. 1, с. 74.

вовании разума Спинозы, но достигает самоосознания только с Кантом. Это представление не отражалось на структуре академических институтов, на неизменном, нерефлективном самоописании профессоров философии, пока не наступил XIX век. Без такой идеи — „теории познания" — трудно представить себе, чем была бы „философия" в век современной науки. Метафизика — рассматриваемая в качестве описания того, как соединить в одно целое небеса и землю, — была заменена физикой. Секуляризация моральной мысли, которая доминировала в мыслях европейских интеллектуалов в XVII и XVIII веках, не рассматривалась в качестве поисков новых метафизических оснований, которые должны были занять место атеистической метафизики. Кант, однако, ухитрился трансформировать старое представление о философии — метафизики как „царицы наук" (поскольку она занималась тем, что наиболее универсально и наименее материально) — в понятие „наиболее базисной дисциплины — дисциплины *оснований.* Философия стала „первичной" уже не в смысле „наивысочайшей", а в смысле „лежащей в основе". Как только появился Кант, историки философии смогли заставить мыслителей XVII и XVIII веков пытаться отвечать на вопрос: „Как возможно наше познание?", и даже озадачили этим вопросом древних[2].

Эта кантианская картина философии, концентрирующаяся вокруг эпистемологии, получила полное признание только после того, как Гегель и спекулятивный идеализм перестали доминировать на интел-

[2] По поводу различия между историями философии, написанными до и после Канта, см. работы М. Мандельбаума — M. Mandelbaum, „On the Historiography of Philosophy", *Philosophy Research Archives,* vol. II (1976); Джона Пассмора — J. Passmore, „Historiography of Philosophy" in *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967); Л. Брауна — L. Braun, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie* (Paris, 1973), esp. chap. 5; В. Казна — V. Cousin, *Introduction a l'Histoire de la Philosophie* (Paris, 1868), douzième leçon, „Des Historiens de la Philosophie". Мандельбаум (с. 713) говорит о том, как часто концепция истории философии обсуждалась в последней декаде XVIII века в Германии: „Я верю — хотя у меня нет достаточных документальных подтверждений, — что эта дискуссия должна была быть вызвана влиянием Канта в этот период, а именно тем, что система Канта в одно и то же время была концом и началом нового". Все эти писатели делали упор на различии между работой Брукера — Brucker, *Historia Critica Philosophiae,* 1742—1767; и историями Тидеманна — Tiedemann *(Geist der spekulativen Philosophie,* 1791—1797) и Теннеманна — Tennemann *(Geschichte der Philosophie,* 1789—1819). Брукер отводит десятую часть своего труда современным „синкретическим философам" (т. е. тем, кто не подпадает ни под одну из античных школ) и включает туда (кроме стандартной сейчас последовательности, состоящей из Бэкона, Декарта, Гоббса, Спинозы и т. д.) около двух десятков других фигур (например, Макиавелли, Кеплера, Бойля). Эти фигуры опущены в трактате Тидеманна, который учреждает краткий канонический перечень „великих современных философов". Теннеманн говорит нам, что „история философии есть проявление последовательных стадий в развитии философии, проявление борющегося Разума в реализации идеи науки изначальных оснований и законов Природы и Свободы", предварительно сказав нам, что разум начинается со способности „унификации многообразия представлений", и переходя от них к окончательной унификации научной мысли. *(Geschichte der Philosophie,* vol. I, Leipzig, 1798, pp. xxix, xxvi). Его история философии уже имеет „драматическое" качество, которое ассоциируется с Гегелем. Он дает нам как канон тех, кого считать философами, основанный на том, как близко их работы напоминают работы Канта, так и понятие прогресса в философии от древних к современникам.

лектуальной сцене Германии. Это случилось только после того, как люди, подобные Целлеру, начали говорить, что самое время кончать с системами и переходить к терпеливому труду сортировки, в ходе которой „данное" отделяется от „субъективных добавлений", имея в виду, что философия могла бы быть полностью профессионализирована[3]. Движение „назад к Канту" в 60 годах прошлого века в Германии было также движением „давайте примемся за работу" — способом отделения автономной неэмпирической дисциплины философии, с одной стороны, от идеологии и, с другой стороны, — от возникающей науки экспериментальной психологии. Картина „эпистемологии-и-метафизики" как „центра философии" (и „метафизики" как нечто такого, что возникает из эпистемологии, а не наоборот), установленная неокантианцами, сегодня встроена в программу образования[4]. Выражение *теория познания* стало общепринятым и приобрело респектабельность после того, как философия Гегеля утратила свежесть. Первое поколение почитателей Канта использовало термин *Vernunftkritik* как удобный ярлык для того, „что делал Кант", слова *Erkenntnislehre* и *Erkenntnistheorie* были изобретены значительно позднее (в 1808 и 1832 годах соответственно)[5]. Но затем вмешались Гегель и идеалистические системосозидатели и весьма запутали вопрос об „отношении философии к другим дисциплинам". Гегельянство распространило взгляд на философию как на дисциплину, которая

[3] Ср.: Edouard Zeller, „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" in *Vortrage und Abhandlungen,* Zweite Sammlung (Leipzig, 1877), p. 495. Очерк Целлера является лишь одним из многих со времен Канта, провозгласившего, что дни фило софов-любителей сочтены и что за дело берутся профессионалы. По поводу последнего замечания см. работу Уорнока — G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900* (London, 1958), с. 171: „...философия лишь недавно достигла профессионального статуса" и с. 172: „...совсем недавно предмет философии стал ясно отличаться от предмета других дисциплин". (Уорнок говорит о периоде 1900—1958). Я не знаю, когда этот тезис появился впервые, но следует заметить использование Эрнстом Райнолдом (E. Reinhold) термина *Philosophen von Profession* в противоположность термину *alle wissenschaft lich Gebildete,* для которых была предназначена его работа *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophic (Handbuch...* Erste Theil, Gotha, 1828, p. v). *Einleitung* к истории Рейнольдса подтверждает тезис Мандельбаума (см. сноску 2 выше) о соот ношении работ Канта и замене „хроник мнений философов" „историей философии" в современном смысле.

[4] Как я более детально буду аргументировать, особенно в главе шестой, совре менное представление о философии языка „как первой философии" не столь уж отлично от представления, согласно которому „первой" является эпистемология (по сути, просто модификация последнего). Центральный тезис философии со времен Канта заключался в том, что в объяснении нуждается „возможность репрезентации реальности", а для этого проекта различие между ментальными и лингвистическими репрезентациями несущественны.

[5] См.: Hans Vaihinger, „Über den Ursprung des Wortes 'Erkenntnistheorie'", *Phi losophische Monatshefte,* vol. XII (Leipzig, 1876), pp. 84—90 по поводу истории термина. Файингер представляет взгляд, разделяемый, судя по всему, большинством неокантиан цев, который я принимаю здесь и суть которого в том, что Локк был первым, „кто осознал, что всем метафизическим и этическим дискуссиям должны предшествовать эпистемологические исследования", и то, что Декарт и Спиноза говорили по этому поводу, было просто несистематическим и случайным (с. 84). Я обязан упоминанию Файингера (как и другим ссылкам на многие интересные идеи) неопубликованной статье Яна Хокинга (Hocking) по поводу возникновения эпистемологии как дисциплины.

завершает и одновременно и поглощает все остальные дисциплины, но не служит для них *основанием.* Оно также сделало философию слишком популярной, слишком интересной, слишком важной, чтобы та стала по-настоящему профессиональной; оно подвигло профессоров философии на то, чтобы олицетворять Мировой Дух, вместо того чтобы просто заниматься своим *Fach.* Очерк Целлера, который (согласно Маутнеру — Mauthner) „первым поднял термин „Erkenntnistheorie" до его нынешнего достойного положения"[6], заканчивается словами, что те, кто верит, что мы можем вывести все научные дисциплины из нашего собственного духа, могут продолжать идти вслед за Гегелем, но более здравый человек должен осознавать, что собственная задача философии (раз отвергнуто понятие вещи-в-себе, а с ним и искус впадания в идеализм) состоит в том, чтобы установить объективность тех утверждений знания, которые делаются в различных эмпирических дисциплинах. Это будет сделано подходящим априорным вкладом, вносимым в восприятие[7]. *Erkenntnistheorie,* таким образом, появляется в 1862 году как способ избежать и „идеализм", и „спекуляцию". Пятнадцатью годами позже Целлер замечает, что нет необходимости больше говорить о специальной роли *Erkenntnistheorie,* поскольку она сейчас общепринята „особенно среди наших молодых коллег"[8]. Тридцатью годами позже Уильям Джеймс будет оплакивать «мрачный темперамент наших лысых молодых докторов философии, вгоняющих друг друга в тоску и скуку, пишущих ужасные обзоры литературы в *Philosophical Review* и другие журналы, пресытившихся „справочной литературой, и никогда не путающих „Эстетику" с „Erkenntnistheorie"»[9].

В этой главе я хочу проследить некоторые важнейшие стадии процесса перехода от кампании Декарта и Гоббса против „философии схоластов" к восстановлению в XIX веке философии как автономной, изолированной, „схоластической" дисциплины. Я буду поддерживать убеждение (которое разделяли и Дьюи, и Виттгенштейн), что взгляд на знание как на нечто такое, что представляет „проблему", и о чем мы должны иметь „теорию", является продуктом такой точки зрения относительно познания, согласно которой оно есть ансамбль репрезентаций, — точки зрения, как я уже говорил, принадлежащей XVII веку. Мораль такого подхода заключается в том, что если такой взгляд возможен относительно познания, то он возможен относительно эпистемологии, а также относительно философии, как она понимается

[6] Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (Munich and Leipzig, 1910), s.v. „Erkenntnistheorie", vol. 1, p. 296: „ein ausschliesslich deutscher Ausdruck, von Reinhold der Sohne (nach Eisler) gepragt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Wurde promoviert". То же самое говорит о Целлере Файингер: „Wortes 'Erkenntnistheorie'" p. 89. Статья Файингера представляет собой как описание, так и пример „нового профессионализированного" самоимиджа, который тогда создавался неокантианскими философами.

[7] Zeller, „Erkenntnistheorie", pp. 494—495.

[8] Ibid., p. 496.

[9] William James, Letters, ed. Henry James (Boston, 1920), p. 228 (letter to George Santayana of May 2, 1905.

с середины XIX века. История, которую я представляю здесь, о том, как философия-как-эпистемология достигла самоопределенности в современный период, звучит примерно так:

Изобретение ума Декартом — сращение вер и ощущений с локковскими идеями — дало философии новые основания. Оно обеспечило поле исследования, которое выглядело „первичным" по отношению к предметам, над которыми размышляли античные философы. Далее, оно обеспечило поле исследования, в рамках которого стала возможной *достоверность* взглядов в противоположность *мнениям.*

Локк сделал новоизобретенный „ум" Декарта предметом „науки о человеке" — моральной философии, противопоставленной естественной философии. Он сделал это, ошибочно полагая, что для „внутреннего пространства" аналогом ньютоновской механики частиц должно быть в каком-то смысле „ [знакомство со своим собственным разумом]... (которое) весьма полезно, так как помогает направить наше мышление на исследование других вещей"[10], и что это должно позволить нам каким-то образом „посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет"[11].

Этот проект более тщательного изучения того, что мы можем знать и как мы можем знать путем изучения способа работы нашего ума, был окрещен „эпистемологией". Но до того, как проект мог достичь полного самоосознания, следовало найти способ сделать его *неэмпирическим.* Он должен был быть осуществлен чистым размышлением за столом, независимым от психологических открытий и способным к получению необходимых истин. Хотя Локк сохранил новое внутреннее пространство исследования — работая над изобретенным картезианским умом — он не смог удержаться в рамках картезианской достоверности. Локковский „сенсуализм" не был удачным кандидатом на вакантное место „царицы наук".

Кант направил философию по „безопасному пути науки", поместив внешнее пространство внутрь внутреннего пространства (пространства деятельности трансцендентального эго) и провозгласив затем картезианскую достоверность относительно внутреннего для законов того, что ранее мыслилось внешним. Он, таким образом, примирил картезианское утверждение, согласно которому мы можем иметь достоверность только в случае наших идей, с тем фактом, что мы уже имеем достоверность — априорное познание — о том, что не является идеями. Коперниканская революция была основана на представлении, что мы можем знать объекты априорно только в том случае, если мы „учреждаем" (constitute)* их, и Кант никогда не был озабочен вопросом, как мы могли бы иметь аподиктическое знание этих „учреждающих занятий", поскольку предполагал, что картезианский

[10] Локк Д. Опыт о человеческом разумении. Соч. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 91.

[11] Локк Д. Опыт о человеческом разумении. С. 82.

* Сам Кант не использовал подобного термина; термин вошел в моду после того, как Гуссерль стал популярным в Германии и в Англии. Речь идет о кантовской идее формирования опыта, относящегося к несинтезированной интуиции так же, как форма к содержанию *(Р. Р. — примеч. к русскому изданию).*

привилегированный доступ позаботится об этом[12]. Как только Кант заменил „физиологию человеческого рассудка прославленного мистера Локка" „мифическим предметом трансцендентальной психологии", (как сказал Стросон), „эпистемология" как дисциплина созрела окончательно.

Кроме того что „наука о человеке" была поднята с эмпирического до априорного уровня, Кант сделал три вещи, которые помогли философии-как-эпистемологии становлению самосознания и уверенности в себе. Во-первых, отождествив центральную проблему эпистемологии с отношением между двумя равно реальными, но не сводимыми друг к другу видами репрезентаций — „формальным" (концепции) и „материальным" (интуиции) — он сделал возможным рассмотрение новых эпистемологических проблем как продолжения проблем (проблем разума и универсалий), волновавших античных и средневековых философов. Тем самым он сделал возможным написание „истории философии" в современном стиле. Во-вторых, связав эпистемологию с моралью в проекте „разрушения разума для нахождения места для веры" (то есть разрушения ньютоновского детерминизма для того, чтобы дать место общему моральному сознанию), он возродил понятие „полной философской системы", в которой мораль „основывается" на чем-то менее противоречивом и более научном. В то время как каждая античная школа имела такой взгляд на человеческую добродетель, который был призван отвечать их представлению о мире, у Ньютона доминировали взгляды о мире. Кант позволил эпистемологии вступить в роль гаранта моральных предпосылок, которая раньше отводилась метафизике. В-третьих, учитывая все, что сказано о том, что „учреждено" нами, он сделал возможным рассмотрение эпистемологии как основополагающей дисциплины, умозрительной доктрины, способной к открытию „формальных" (или, в более поздней терминологии, „структурных", „феноменологических", „грамматических", „логических" или „концептуальных") характеристик любой области человеческой жизни. Таким образом, он позволил профессорам философии рассматривать себя в качестве председателей трибунала чистого разума, способных определять, остаются ли другие дисциплины в законных пределах, установленных „структурой" их предмета[13].

[12] См.: Kant I. K.d.r.V., Bxvi—xvii. Предположение, что „объекты должны соответствовать (conform) нашему познанию", говорит Кант, „согласуется лучше с предположением, что должно быть возможно иметь познание объектов a priori, определяющее нечто в отношении их до того, как они даны" (См. перевод этого пассажа: Кант И. Соч., Т. 3. Предисловие ко второму изданию „Критики чистого разума". С. 88 — *примеч. пер.).* Вопрос о том, откуда мы знаем, каким условиям они должны удовлетворять — как значимые утверждения о познании (knowledge-claim) делаются с трансценденталыюй точки зрения — не обсуждается ни в этой работе, ни в первой *Критике.*

[13] Любовь Канта к юридическим метафорам весьма примечательна. Ее можно обнаружить также и у неокантианцев. См., например, работу Целлера — Zeller „Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissencshaften" *(Vortrage und Albandlungen,* Zweite Sammlung, pp. 445—466). Делая набросок картины, согласно

2. СМЕШЕНИЕ ЛОККОМ ОБЪЯСНЕНИЯ И ОБОСНОВАНИЯ

„Эпистемологический поворот", осуществленный Декартом, мог бы и не пленить воображение Европы, если бы не кризис доверия к существовавшим институтам, кризис, парадигмально выразившийся в Монтене. Но мы должны отличить традиционный пирроновский скептицизм относительно нашей способности достичь достоверности от нового скептицизма занавеса-идей, который стал возможным через очерчивание Декартом внутреннего пространства. Традиционный скептицизм беспокоился главным образом о „проблеме критерия" — проблеме оправдания процедур исследования, при избегании в то же время порочного круга или догматизма. Эта проблема, которая считалась Декартом решенной его „методом ясных и отчетливых идей", имеет мало общего с проблемой перехода от внутреннего к внешнему пространству — „проблемой внешнего мира", которая стала парадигмальной для современной философии[14]. Идея „теории познания" выросла вокруг этой последней проблемы — проблемы познания того, являются ли внутренние репрезентации точными. Идея дисциплины, предметом которой являются „природа, происхождение и пределы человеческого познания", — таково учебное определение „эпистемологии" — потребовала области изучения, называемой „человеческим умом", и эта область исследования была той самой, которую создал Декарт. Картезианский ум одновременно сделал возможным скептицизм занавеса-идей и дисциплину для того, чтобы обойти этот скептицизм.

Это вовсе не значит, однако, что изобретение Декартом ума является достаточным условием для развития эпистемологии. Это изобретение дало нам понятие внутренних репрезентаций, но оно не привело бы к возникновению эпистемологии без смешения понятий, которое я приписываю Локку, — смешения, в котором сам Декарт был по большей части неповинен, механистического объяснения опе-

которой философы претендуют на то, чтобы надзирать за культурой, он говорит о *Rechtstitel* (правильном названии), которое каждая дисциплина должна гарантированно иметь от философии, и говорит, что „нет ни одной ветви человеческого знания, корни которой не достигали бы философской почвы, потому что все науки происходят из духа познания и заимствуют свои законы из действий этого духа" (с. 465).

[14] Трения между двумя этими формами скептицизма иллюстрируются главой XII *Исследования о человеческом познании* Юма „Об академической, или скептической, философии". Юм хотел отличить скептицизм *Первого размышления* (который, по его мнению, был гиперболичным и невозможным) как от его скептицизма занавеса-идей, основанного на взгляде, что „нашему уму никогда не может быть доступно что-либо, кроме образа или восприятия" (Юм Д. Соч. М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 155), так и от пирронизма, или *чрезмерного* скептицизма (с. 163). Он хотел отделить второе от третьего, и настаивать на том, что не следует принимать просто „профессиональный" и „технический" скептицизм „нового пути идей" серьезно. Юм не рассматривал себя в качестве человека, который нашел новые аргументы в пользу Секста Эмпирика; скорее, он хотел показать, что скептический исход проекта Локка показывает не необходимость в новом и лучшем виде эпистемологии (как полагали Кант и Рассел), но необходимость в оценке незначительности эпистемологии и важности чувств. По поводу пирронизма в докартезианский период см. работу Попкина — Richard Popkin *History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York, 1964).

раций нашего ума и „обосновывания" наших требований к познанию. Это было тем, что Т. Грин (T. H. Green) назвал

> фундаментальным смешением, на котором покоится вся эмпирическая психология, двух существенно различных вопросов — одного метафизического: каков простейший элемент познания? и другого физиологического: каковы условия индивидуального организма, благодаря которым он становится инструментом познания?[15]

Различение Грином „элементов познания" и „условий организма" напоминает нам, что притязания на знание есть притязания на обоснованную веру и что весьма редко мы апеллируем к собственно функционированию нашего организма в качестве *обоснования*. При допущении, что мы иногда обосновываем веру, говоря, например, „У меня хорошие глаза", возникает вопрос, почему мы должны полагать, что хронологические или композиционные „отношения между идеями", воспринимаемые как *события* во внутреннем пространстве, должны говорить нам о логических отношениях между суждениями? В конце концов, Селларс говорит:

> Характеризуя эпизод или состояние *познания*, мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство резонов, обоснования и способности обосновывать сказанное[16].

Как же так получилось, что Локк совершил то, что Селларс назвал „ошибкой того типа, который именуется натуралистическим ложным выводом (fallacy) в этике", попытку „анализировать эпистемические факты обращением только лишь к неэпистемическим фактам"?[17] Почему мы должны думать, что причинное объяснение того, как мы приходим к вере, должно быть указанием на обоснование этой веры? Ответ, я полагаю, состоит в том, что Локк и другие писатели XVII века просто *не* рассматривали познание как обоснованную истинную веру. По той причине, что они не рассматривали познание как отношение между человеком и суждением. *Мы* находим вполне естественным рассмотрение „что S знает" как совокупности суждений, получающихся такой подстановкой вместо S, в результате которой получаются истинные утверждения, начинающиеся с „Я знаю, что..." Когда мы понимаем, что пробел может быть заполнен таким разнообразным материалом, как „Это есть красное", „$E = mc^2$", „Мой искупитель жив", „Я женюсь на Джейн", мы совершенно обоснованно скептичны в отношении „природы, происхождения и пределов человеческого познания", а также в отношении „департамента мысли", занятого этой темой. Но Локк не рассматривал „знает, что" в качестве

[15] T. H. Green, Hume and Locke [Green's „Introductions" to Hume's Treatise], ed. Ramon Lemos (New York, 1968), p. 19.

[16] Wilfrid Sellars, Science, Perception and Reality (London and New York, 1963), p. 169.

[17] Ibid., p. 131. По поводу развития взглядов Селларса, с применением к недавним феноменалистическим исследованиям см.: M. Williams, *Groundless Belief* (Oxford, 1977), esp. chap. 2.

первичной формы познания. Он полагал, как и Аристотель, что „знание (чего-либо)" (knowledge of) первично по отношению к „знанию, что" (knowledge that), и, таким образом, рассматривал познание как отношение между человеком и объектом, а не между человеком и суждением. В рамках данной картины рассмотрение нашей „способности понимания" имеет смысл, как и представление о том, что она приспособлена иметь дело с одними, но не другими видами объектов. Это приобретает еще больший смысл, если присутствует убеждение, что эта способность есть нечто вроде восковой таблички, на которой объект делает свой *отпечаток,* и если рассматривать произведение отпечатка в качестве *знания,* а не в качестве причинного антецедента знания.

Именно за это понятие „отпечатка" зацепился Рид, великий враг понятия «идея „идеи"» в XVIII веке, вслед которому в этом направлении последовали Грин и множество других философов (H. A. Prichard, Wilfred Sellars, J. L. Austin, Jonathan Bennet) уже в нашем веке. Рид говорит:

> Нет предрассудка, более естественного для человека, чем усмотрение подобия в действиях ума и тела. Поддаваясь этому предрассудку, люди склонны воображать, что точно так же, как тела запускаются в движение некоторым импульсом или же отпечатком находящегося в соприкосновении с ними телом, ум принуждается к мышлению и восприятию некоторым отпечатком, воздействующим на него, или же некоторым импульсом, приданным ему смежными телами[18].

Грин, в пассаже, следующим за цитированным выше отрывком, говорит, что только через смешение элементов познания (суждений) и физиологических условий можно „любую идею изобразить как „отпечаток"... Метафора, интерпретируемая как факт, становится основанием (локковской) философской системы"[19]. Селларс (говоря скорее о Юме, нежели о Локке) диагностирует смешение

1. Отпечатка красного треугольника как красного и как треуголь ника, который непосредственно и невыводным образом известен как существующий, будучи красным и треугольным

и

2. Отпечатка красного треугольника как знания того, что красное и треугольное существует[20].

Все три критических упрека направлены против представления, согласно которому квази-механистическое объяснение способа, которым материальный мир оставляет отпечаток на наших невещественных табличках, поможет нам узнать, чему мы должны верить.

[18] Thomas Read, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* reprinted with an introduction by Baruch Brody (Cambridge, Mass., 1969), p. 1.

[19] Green, *Hume and Locke,* p. 11.

[20] Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives* (Springfield, 111., 1967), p. 211.

Локк, судя по всему, считал оправданной совместную трактовку обоих смыслов „отпечатка", различаемых Селларсом, потому что считал, что отпечатки на наших квази-табличках должны быть, по выражению Райла, самосокровенными. Таким образом, Локк говорит: „отпечаток, если он вообще что-то значит, является ничем иным, как способствованием восприятию определенных истин. Потому что отпечатывание чего-то в Уме без того, чтобы Ум не воспринимал этого, кажется мне вряд ли постижимым"[21]. Как будто *tabula rasa* была под непрерывным присмотром немигающего Умственного Взора, — ничего, говорил Декарт, не может быть ближе уму, чем сам ум. Если метафору раскрыть таким образом, то становится, однако, ясно, что отпечатывание менее интересно, чем наблюдение за процессом отпечатывания, — все познание осуществляется, так сказать, Глазом, который наблюдает отпечатанную табличку, а не самой табличкой. Соответственно, успех Локка зависит от *нераскрытия* метафоры, от оставления незатронутой неоднозначности в выборе между квази-красным-и-треугольным квазиобъектом во внутреннем пространстве и знанием, что такой объект был здесь. В то время как Аристотель не беспокоился об Умственном Взоре, полагая, что познание есть *тождество* ума с познаваемым объектом, Локку такая альтернатива не была доступна. Так как для него отпечатки (impressions) были *репрезентациями,* ему была нужна способность *осознавания* репрезентаций, способность, которая скорее *оценивала* репрезентации, чем просто *имела* их, — судила о том, существуют ли они, или о том, надежны ли они, или о том, что они имеют такие-то и такие-то отношения к другим репрезентациям. Но для нее не было места, потому что постулирование такой способности означало бы вторжение духа (ghost) в квази-машину, чьи операции он надеялся описать. Он достаточно близко придерживался аристотелевских взглядов для того, чтобы сохранить идею познания как вхождения в душу чего-то объекто-подобного[22], но не достаточно близко, чтобы избежать либо скептических проблем о точности репрезентаций, либо же кантианского вопроса о различии между интуициями с „Я думаю" и без. Другими словами, картезианский конгломерат *ум* (mind), который Локк принимал как само собой разумеющееся понятие, напоминал аристотелевский νους, как раз в достаточной степени для того, чтобы придать традиционный оттенок понятию „отпечатка", и отходил от него как раз в той степени, чтобы сделать возможным юмовский скептицизм и кантианский трансцендентализм. Локк неуклюже балансировал между познанием-как-тождеством-с-объектом и познанием-как-истинном-суждении-об-

[21] Локк. *Опыт о человеческом разумении.* Соч. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 97. («„запечатлевать", если это имеет какой-либо смысл, означает не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны, ибо запечатлевание чего-либо в душе без осознания его кажется мне малопонятным».)

[22] Рид полагал, что Аристотель, в его учении о фантазмах, заскользил по наклонной плоскости, которая вела к Юму. См. Essays, p. 133.

объекте, а вводящая в заблуждение идея „моральной философии" как эмпирической „науки о человеке" стала возможной из-за этой переходной установки[23].

Еще один способ охарактеризовать непоследовательность мысли Локка состоит в том, чтобы рассматривать ее, с одной стороны, как тяготеющую к физиологии, а с другой стороны — к Аристотелю. Рид и Грин, опять-таки, соглашаются с этим диагнозом. Рид говорит по поводу Декарта, что

> иногда он помещает идеи материальных объектов в мозг... и все же иногда он говорит, что мы не должны понимать так, что образы или следы в мозгу воспринимаются, как будто в мозгу есть глаза; эти следы есть только повод, по которому согласно законам единства души и тела в уме возникают идеи... Декарт, как будто, колебался между этими двумя точками зрения или переходил от одной к другой; иногда он представлял идеи материальных вещей существующими в мозгу, но чаще — в самом уме[24].

Грин, обсуждая локковские „идеи отражения", говорит, что тот „спутал мысль и материю в воображаемой мозговой табличке", и продолжает:

> Локк скрывает трудность от себя и от читателя, постоянно переходя от воспринимающего субъекта к делающей отпечатки материи и обратно. Мы обнаруживаем, что „табличка" постоянно отходит на задний план. Сначала есть „внешняя часть", или телесный орган. Затем есть мозг... Затем есть воспринимающий ум, который принимает отпечаток ощущения или имеет идею его. Наконец, есть рефлектирующий ум..."[25]

Причина для такой перетасовки, критикуемой Ридом и Грином, заключается в том, что если (подобно Аристотелю и Локку) попытаться смоделировать *все* знание на чувственном восприятии, тогда придется разорваться между буквальным способом, согласно которому часть тела (например, сетчатка) может иметь те же самые качества, как и внешний объект, и метафорическим способом, согласно которому человек как целое имеет, например, лягушачность „в уме", если у него есть представление о лягушках. Понятие „невещественной таблички" расщепляет ситуацию на простой физиологический акт и спекулятивную метафору, и любая философия, которая использует это понятие, будет так же разорвана на две части. Именно выбор чувственного ощущения в качестве модели, в частности, окулярного

[23] В своей основополагающей работе *The Emergence of Probability* Ян Хокинг (Hacking) предположил, что идея *свидетельства* (evidence), как отношения подтверждения между суждениями в XVII веке только начинало возникать. Если Хокинг прав, тогда этот факт проливает свет на различные неуклюжие смеси пропозиционального и (намеренно) непропозиционального познания в работах британских эмпиристов. См. особенно замечания Хокинга по поводу Локка, Беркли и Юма в главе 19.

[24] Reid, *Essays,* pp. 147—148.

[25] Green, *Hume and Locke,* p. 11; ср. также с. 163.

воображения, вызывает попытку как Декарта, так и Аристотеля свести „знание, что" — обоснованную истинную веру в суждения — к „знанию о", сконструированного как „иметь в уме". Поскольку Локк рассматривал себя в качестве современного ученого, он должен был бы предпочесть „табличную" метафору в физиологических терминах. Поскольку он не может сделать этого, колебание является для него единственным выходом. Когда он виляет в сторону Аристотеля, он начинает говорить о „рефлектирующем уме", который весьма отличен от таблички.

Однако наиболее важное колебание в локковской трактовке познания — не между мозгом и νους, но, как я уже говорил, между познанием как чем-то таким, которое будучи простым *обладанием* идеей, может иметь место без оценки, и познанием как чем-то таким, которое является результатом обоснованных суждений. Это колебание Кант определил как основную ошибку эмпиризма — ошибку, выявленную в наибольшей степени при критике им смешения „последовательности представлений и представления последовательности", что переносится с равным успехом на смешение простого „соединения" идей — лягушачности и зелености — с синтезом этих двух идей в суждении „Лягушки обычно зеленые". Точно так же как Аристотель не имел четкого способа соотнесения постижения универсалий с формированием суждений, как и соотнесения восприимчивости форм ума с конструированием суждений, так не имел его и Локк. Это есть принципиальный дефект любой попытки свести „знание, что" к „знанию о", если моделировать знание на видении.

Этот дефект Локка, с точки зрения Грина, а также большинства эпистемологов XIX века, был обращен во благо Кантом. Грин суммирует свою критику британского эмпиризма следующим образом:

> Локковский эмпиризм становится непобедимым, если только допустить, что наделенные качествами вещи „находятся в природе" без всякой учреждающей деятельности ума. Так как единственно эффективный путь совладания с Локком заключается в вопросе — После абстрагирования от всего, что он сам допустил как творение мысли, что остается, что может быть обнаружено? — то Юм *in limine* должен быть спрошен, возможны ли, если не считать идей отношения, которые, согласно самому Юму, не являются простыми отпечатками, единичные суждения? Если нет, тогда единичность таких суждений не заключается в какой-либо единичности представления чувствам[26].

Фраза „учреждающая деятельность ума" есть намек на точку зрения самого Грина по поводу материи, которая может быть выражена лозунгом Британских Идеалистов: Соотносимы Только Мысли. Они рассматривали эту доктрину как сокращенный вариант кантианского лозунга, согласно которому „интуиции без концепций слепы". Считалось, что открытие Канта состоит в том, что нет „наделенных ка-

[26] Ibid., pp. 185—186.

чествами вещей", т. е. нет объектов, первичных по отношению к " „учреждающей деятельности ума". Объект — нечто такое, относительно которого истинны некоторые предикаты, — таким образом, всегда есть результат синтеза. С появлением трудов Канта попытка сформулировать „теорию познания" продвинулась наполовину в сторону концепции познания в варианте „знание, что", а не „знания о" в качестве фундаментальной концепции, — наполовину в сторону концепции знания, которое не моделируется на восприятии. К несчастью, однако, кантовский способ такого сдвига все еще остается в рамках картезианского подхода: он все еще сформулирован так, чтобы ответить на вопрос, как мы могли бы перейти от внутреннего пространства к внешнему пространству. Его парадоксальный ответ заключается в том, что внешнее пространство было сконструировано из *Vorstellungen* (представления), унаследованного от внутреннего пространства. Попытки в XIX веке сохранить прозрение, согласно которому познание есть отношение скорее к суждениям, нежели к объектам, которые одновременно избегали кантовского парадокса, также оставались в картезианских рамках и, таким образом, были „идеалистическими." Единственный объект, который мог восприниматься при этом, был таким, который был образован синтезом локковских идей, и, таким образом, эти попытки были посвящены отождествлению множества таких объектов с вещами-в-себе. Поэтому, чтобы понять идею „эпистемологии" в том смысле, в котором ее унаследовал XX век, мы должны от локковского смешения объяснения и обоснования обратиться к смешению Кантом предикации (говорящей нечто об объекте) и синтеза (помещающего совместные репрезентации во внутреннее пространство).

3. СМЕШЕНИЕ КАНТОМ ПРЕДИКАЦИИ И СИНТЕЗА

Для человека сформировать утверждение предикации — значит прийти к вере в истинность предложения. Для кантианского трансцендентального эго прийти к вере в истинность предложения — значит соотнести одну репрезентацию (*Vorstellungen)* с другой (два радикально отличных вида репрезентаций): с одной стороны, концепций и, с другой стороны, интуиций. Кант дал рамки, в которых стало возможным понимание запутанной интеллектуальной сцены XVII века, когда сказал, что „Лейбниц интеллектуализировал явления, подобно тому, как Локк .. .сенсифицировал все рассудочные понятия"[27]. Тем самым он создал стандартную версию „истории современной философии", согласно которой философия до Канта была борьбой „рационализма", который стремился свести ощущения к концепциям, и „эмпиризма", который стремился сделать обратное. Сказал бы Кант вместо этого, что рационалисты хотели найти способ замены суждений о вторичных качествах суждениями, которые в каком-то смысле делали бы ту же самую работу, но были бы известны

[27] Кант И. Соч. Т. 3. С. 321.

достоверно, и что эмпиристы противились этому проекту, следующие два века философской мысли могли бы выглядеть совершенно по-другому. Потому что если бы „проблема познания" была сформулирована в терминах отношений между суждениями и степенью достоверности, приписываемой им, а не в терминах мнимых *компонент* суждений, мы могли бы и не унаследовать наше нынешнее понятие „истории философии". Согласно стандартной неокантианской историографии, со времени *Федона* и *Метафизики* Z, через Абеляра и Ансельма, Локка и Лейбница и прямо к Куайну и Стросону, — все размышление, которое можно отчетливо полагать *философским,* касалось соотношения универсалий и единичных вещей. Без этой унифицирующей темы мы не смогли бы увидеть непрерывность проблематики, открытой греками, с проблемами наших дней и, таким образом, никогда бы не имели понятия „философия" как нечто такого, что имеет историю в две с половиной тысячи лет. Греческая мысль и мысль XVII века могли бы показаться в этом случае нам столь же различными, как нам в настоящее время представляются индуистская теология и нумерология Майя. К добру ли к худу ли, но Кант не предпринял этого прагматического поворота. Он говорил скорее о внутренних репрезентациях, нежели о предложениях. Одновременно он дал нам историю нашего предмета, зафиксировал его проблематику и сделал этот предмет профессиональным (ценой того, что невозможно серьезно считать философом того, кто не проштудировал первую *Критику).* Он сделал это, вмуровав в нашу концепцию „теории познания" (и, таким образом, в нашу концепцию того, что отличает философов от ученых) то, что К. Льюис назвал „одним из старейших и наиболее универсальных прозрений", а именно:

> В нашем познавательном опыте есть два элемента; непосредственные данные, такие, как чувства, которые представлены или даны уму, и форма, конструкция, или интерпретация, которая представляет деятельность мысли[28].

„Прозрение", однако, не является ни универсальным, ни древним. Оно не древнее, чем представление, что мы иногда обладаем чем-то таким, что называется „познавательным опытом". Термин *опыт* вошел в обиход эпистемологов в качестве имени для их предмета, имени для множества картезианских *cogitationes,* локковских идей. В этом смысле „опыт" есть термин философского искусства (совершенно отличный от повседневного использования, например, во фразе „опыт работы", в котором он эквивалентен термину εμπειρία*).* Утверждение Льюиса, согласно которому, когда мы смотрим на это множество, мы обнаруживаем, что оно распадается на два вида, равносильно тому, как если бы человека с улицы, не образованного философски, попросили обратить свой умственный взор внутрь и заметить различие. Но человек, который не знает, что Локк использовал „опыт" таким образом, что в него включаются только „идеи

[28] Lewis, *Mind and World-Order* (New York, 1956), p. 38.

ощущения и рефлексии" и исключаются оценки суждения (judgements), и что Кант использовал его так, что оно относилось к „объекту и методу познания, комбинации, в соответствии с законами мысли, всех функций познания"[29], может быть сбит с толку, *на* что он должен смотреть, и уж тем более, какое различие ему следует подметить.

Стросон повторяет это утверждение Льюиса, когда говорит, что „дуализм общих концепций... и единичных примеров общих концепций, встречающихся в опыте" есть „фундаментальный дуализм, неизбежный в любом философском размышлении об опыте или эмпирическом познании"[30]. Эта версия меньше вводит в заблуждение, нежели версия Льюиса, просто потому, что она включает слово *„философский"*. Потому что причина, по которой дуализм неизбежен в *философском* мышлении об опыте, состоит как раз в том, что те, кто не находит его, не называют себя „философами". Мы можем объяснить, что такое „философское размышление об опыте", лишь ссылкой на вещи того сорта, которые делал Кант. Психологи могут говорить о стимулах и реакциях, но это есть *blosse Naturalismus* и не считается „философским". Здравый смысл может говорить об опыте банальным образом — гадая, имеем ли мы достаточно опыта о чем-либо, чтобы иметь, например, о нем суждение, но и это тоже не философский случай. Мысль является *философской* только в том случае, если, подобно Канту, она ищет причины, а не просто резоны, для эмпирического знания, а также тогда, когда результирующее причинное объяснение совместимо со всем, что может быть достижимо психологическим исследованием[31]. Философское мышление того сорта, которое находит такой дуализм неизбежным, делает больше, чем просто говорит нам, что нормально мы имеем знание в том случае, когда имеем обоснованную истинную веру, отсылая нас к здравому смыслу и общей практике по поводу деталей того, что считать обоснованием. Этот тип мышления предполагает объяснить, *как возможно познание*, и сделать это некоторым априорным способом, который выходит за пределы здравого смысла, и одновременно избе-

[29] Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* (Hamburg, 1929), p. 62: „Erfahrung bezeichnet sowohl den *Gegenstand* als die *Methode* der Erkenntnis, den denkgesetzlichen Zusammenhang aller Funktionen der Erkenntnis". Кантовское использование термина таково, что ни одно определение, менее расплыв чатое и менее богатое двусмысленностью, чем определение Ратке, не сможет воздать ему должное. О философском смысле „опыта" см.: Дьюи — John Dewey, *Experience and Nature* (New York, 1958), p. 11.

[30] P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London, 1966), p. 2.

[31] Кажется шокирующим называть кантианское объяснение „причинным", но понятие „трансцендентальной учреждающей способности" полностью паразитирует на декартовско-локковском понятии механики внутреннего пространства, и самообман Канта в использовании им „основания" вместо „причины" не должен позволить затемнить этот момент. Если мы уберем у Канта то, что Стросон называет „мифическим предметом трансцендентальной психологии", тогда мы не усмотрим смысла в коперниканской революции. Я обсуждал версию Стросона того, что останется от Канта, если забыть о коперниканской революции, в работе „Strawson's Objectivity Argument , *Review of Metaphysics* 24 (197), 27—244.

гает необходимости связываться с нейронами, крысами или вопросниками.

При таких скудных требованиях и отсутствии знания истории философии мы могли бы быть озадачены тем, чего мы собственно хотим и с чего начать. Проблематичность ситуации подобного рода может быть облегчена привлечением таких терминологических противопоставлений, как „Бытие versus Становление", „ощущение versus разум", „четкое восприятие versus неясное восприятие", „простые идеи versus сложные идеи", „идеи и отпечатки (впечатления)", „концепции и интуиции". Мы тем самым вовлекаемся в эпистемологическую языковую игру и профессиональную форму жизни, называемую „философией". Когда мы начинаем наши философские размышления, мы отнюдь не спотыкаемся неизбежным образом, как предполагают Льюис и Стросон, о различие концепций и интуиций. Скорее, мы не могли бы знать, что считать „опытом", и уж тем более, как *философствовать* о нем, пока мы не освоим это различие. Потому что, опять-таки, понятие „теории познания" не имеет смысла до тех пор, пока мы не смешали в духе Локка причинность и обоснование, и даже тогда оно весьма расплывчато, пока мы не изолируем некоторые сущности во внутреннем пространстве, чьи причинные отношения кажутся озадачивающими. Требуемыми сущностями являются как раз „концепции" и „интуиции". Если бы Кант перешел прямо от понимания того, что „единичное суждение" не должно отождествляться с „единичностью представления чувству" (ни, кстати, представления, разуму), ко взгляду на познание как отношению между людьми и суждениями, ему не нужно было бы понятие „синтеза". Он мог бы рассматривать человека как черный ящик, на выходе которого есть предложения, а обоснование этих предложений следует искать во внешней среде (которая включает его сотоварищей — черных ящиков). Вопрос о том, „Как возможно познание?" напоминал бы тогда вопрос „Как возможен телефон?", поскольку означал бы вопрос вроде такого: „Как построить нечто, что делает это?" Физиологическая психология, а не „эпистемология" должна быть законным наследником *„О душе"* и *„Опыта о человеческом разуме"*.

Прежде чем оставить Канта, важно спросить, как он ухитрился сделать различение концепций и интуиций в одно и то же время и правдоподобным, и интригующе проблематичным. Чтобы понять это, мы должны заметить, что кантианский „синтез", требуемый для суждения, отличается от юмовской „ассоциации идей", будучи отношением между идеями двух различных видов — общих идей и единичных идей. Понятие „синтеза" и различение концепций и интуиций, таким образом, скроены друг для друга, будучи изобретенными для придания смысла парадоксальному, но в то же время безусловному предположению, которое проходит через всю первую *Критику* — предположению, что многообразие „дано", а единство сделано. Это предположение видно в утверждении, что внутреннее пространство все же содержит нечто подобное тому, что тут обнаружил Юм, собрание „единичных представлений чувствам", но что эти „интуиции" не могут быть „представлены сознанию" до тех пор, пока не будут „синтезированы" вторым множеством репрезентаций

(незамеченных Юмом) — концепциями, которые входят в одно-, многозначные отношения с группами интуиций. Наверняка, неофициальная причина введения такого предположения состоит в том, что оно требуется стратегией коперниканской революции, для гарантии того, что скорее объекты будут приспосабливаться к нашему познанию, нежели требовать приспособления от нас[32]. Но официально это предположение используется в качестве посылки в „Трансцендентальной дедукции" в аргументации о том, что „коперниканская" стратегия работает. „Дедукция" предназначена для того чтобы показать, что мы можем осознавать объекты только в том случае, если они учреждены нашей собственной синтезирующей деятельностью. Официально тогда предполагается, что мы просто должны *увидеть*, что

> из всех репрезентаций, только *комбинация* не может быть дана через объекты... Потому что там, где рассудок предварительно не комбинировал, он не может разделять на части, так как только то, что было скомбинировано рассудком, может быть представлено способности репрезентации через анализ[33].

Но как, не читая Локка и Юма, мы можем узнать, что уму представлено разнообразие? Откуда мы можем знать, что чувственное созерцание „в его исходной восприимчивости"[34] представляет нам многообразное, такое многообразное, которое, однако, „не может быть репрезентировано как многообразное"[35] до тех пор, пока рассудок не использует концепций для его синтезирования? Мы не можем произвести интроспекцию и увидеть это, потому что мы никогда не осознаем ни несинтезированных интуиций, ни концепций в отрыве от их применений к интуициям. Доктрина, что мы не столь способны к осознанию, — это как раз шаг Канта в рассмотрении познания как знания о суждениях, а не об объектах, его шаг в сторону от попыток Аристотеля и Локка моделировать знание как восприятие. Но если утверждение о существовании такого многообразного не является очевидным доаналитическим фактом, то как мы можем использовать в качестве посылки утверждение, что чувственное созерцание представлено нам многообразным? Как, другими словами, мы все-таки знаем, что многообразное, которое не может быть представлено как многообразное, является многообразным? Более обще,

[32] K.d.r.V., B xvii. См. русский пер.: Кант. Соч. Т. 3. С. 87—88 *(примеч. пер.)*.

[33] Ibid. B 130. См. русский пер.: „среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом... в самом деле, там, где рассудок раньше ничего не связал, ему нечего и разлагать, так как только *благодаря рассудку* нечто дается способности представления как связанное", Кант. Соч. Т. 3. С. 190 *(примеч. пер.)*.

[34] Ibid., A 100. Русский перевод сходного места из второго издания *Критики* — Кант. Соч. Т. 3. С. 190 *(примеч. пер.)*.

[35] Ibid., A 99. Согласно *Трансцендентальной эстетике*, многообразное, конечно, с самого начала является пространственно-временным. Но *Аналитика* противоречит этому (ср., например, A12, B16on), и аргумент *Аналогий опыта* не пройдет до тех пор, пока доктрина *Эстетики* не будет оставлена. Ср.: Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 151 ff.

если мы собираемся доказать, что мы можем только осознавать синтезированные интуиции, откуда мы получаем информацию об интуициях еще до синтеза? Как, например, мы знаем, что существует больше одной интуиции?[36]

На этот последний вопрос следует ответить, что если бы существовала только одна интуиция, то синтез не был бы необходим. Но это просто ведет нас по малому кругу. Мы хотим узнать, являются ли концепции синтезаторами, и нам не поможет, если будет сказано, что они не были бы синтезаторами до тех пор, пока не будет множества интуиций, ожидающих синтеза. В этом месте, я полагаю, мы должны признаться, что „интуиция" и „концепция", в их обычном кантианском смысле, воспринимаются только в контекстуальном определении; подобно „электрону" и „протону", они имеют смысл только в качестве элементов теории, которая надеется что-то объяснить. Но с этим допущением мы рвем последние нити с призывом Локка и Декарта к той специфической достоверности, с которой мы осознаем, что „наиболее близко нашим умам" и „наиболее легко для познания". Предположение о том, что разнообразное обнаруживается, а единство — делается, имеет свое *единственное* обоснование в утверждении, что только „коперниканская" теория объяснит нашу способность иметь синтетическое априори знание.[37]

Но если мы рассматриваем всю кантовскую историю о синтезе как постулированную с *единственной* целью объяснения возможности синтетического знания априори, если мы примем утверждение, что квази-психологическое предприятие, описанное в „Дедукции", не имеет интроспективной почвы, мы больше не будем подвергаться искушению „коперниканской" стратегии. Потому что утверждение, что знание необходимых истин о сделанных („учрежденных") объектах более постижимо, чем об обнаруженных объектах, зависит от картезианской посылки, что мы имеем привилегированный доступ к изготовительной деятельности. Но при только что приведенной интерпретации Канта у нас нет доступа к нашей учреждающей деятельности. Любая тайна, которая присуща нашему познанию необходимых истин, остается тайной. Потому что постулированные теоретические сущности во внутреннем пространстве не являются, будучи внутренними, полезными в большей степени, чем такие сущности во внешнем пространстве при объяснении того, как может такое знание быть вообще.

[36] Предположим, что мистик говорит, что интуиция представляет нам единство — белое сияние вечности — в то время как концептуальное мышление (подобно куполу из многоцветного стекла) разбивает его на множество цветов. Как мы решим, кто прав — он или Кант — в отношении того, кореллируется единство с восприимчивостью или спонтанностью? Как это повлияло бы на нашу проблему?

[37] Другими словами, трансцендентальный идеализм Канта выбивает почву из-под „Трансцендентальной дедукции", потому что либо машинерия (синтез) и сырой материал (концепции, интуиции), описываемые в „Дедукции", являются ноуменальными либо феноменальными. Если они феноменальны, тогда, в противоречие с предпосылками „Дедукции", мы можем осознавать их. Если же они ноуменальны, тогда о них ничего не может быть известно (включая то, что о них говорит „Дедукция").

Моей трактовке Канта могут возразить, что существует, на самом деле, доаналитическое различие между интуициями и концепциями, столь же старое, как сам Платон. Чувственные интуиции, могут возразить, идентифицируются, прежде всего, как источник познания случайных истин, а концепции — как источник познания необходимых истин. Конфликт между рационализмом и эмпиризмом, с этой точки зрения, не является, как я утверждал, оскорбительно несправедливым способом описания Кантом своих предшественников в терминах его собственного нового различения, но является таким же старым, как открытие драматического различия между математической истиной и более банальными истинами. Я говорил так, как будто знакомые противопоставления чувства и разума, неясных и отчетливых идей и т. п. были частью современного артефакта, называемого „теорией познания". Но даже если допустить, что „философский" смысл „опыта" есть современный артефакт, то ведь наверняка и греческое различение чувства и разума было подлинным открытием, таким же, как строгое доказательство геометрических истин? И Кант, наверняка, задавал весьма хороший вопрос, когда спрашивал, как возможны необходимые (например, математические) истины?

Это возражение служит мне поводом для того, чтобы поставить точку в моем объяснении происхождения и природы идеи „департамента мысли, занимающегося происхождением и природой человеческого познания". Платон, с моей точки зрения, не открывал различия между двумя видами сущностей, внутренних или внешних. Скорее, как я замечал ранее, он первым сформулировал то, что Джордж Питчер назвал „Платонистским Принципом" — что различия в достоверности должны соответствовать различиям в познаваемых объектах[38]. Этот принцип является естественным следствием попытки смоделировать познание на восприятии и трактовать „знание о" в качестве основания „знания, что". Если предполагается, что нам нужны различные способности, чтобы „постичь" такие различные объекты, как кирпичи и числа (точно так же, как мы имеем различные органы чувств для восприятия цвета и запаха), тогда открытие геометрии должно быть открытием новой способности, называемой νους. Это, в свою очередь, порождает проблемы разума, обсуждавшиеся в главе первой.

Само понятие „философское мышление" в столь большой степени находится под влиянием специального характера математической истины, что трудно стряхнуть с себя оковы „Платонистского Принципа". Если, однако, мы рассматриваем „рациональную достоверность" как победу в аргументации, а не как отношение к познаваемому объекту, тогда мы будем искать, скорее, собеседника, нежели способность для объяснения феномена. Если мы рассматриваем достоверность теоремы Пифагора в качестве основы нашего доверил, основанного на экс-

[38] См.: глава вторая, сноска 15.

периментах с аргументацией по поводу такого рода вещей, что ни у кого не возникнет возражений в отношении посылок теоремы, тогда мы не будем искать объяснения ее через рассмотрение отношения разума к триангулярности. Наша достоверность будет вопросом, связанным с понятием разговора между людьми, а не вопросом взаимодействия с внечеловеческой реальностью. Поэтому мы не видим различия в видах между „необходимыми" и „случайными" истинами. Самое большее, мы усмотрим различия в уровнях легкости, с которой находятся возражения нашим верам. Короче, мы будем там, где были софисты до того, как Платон выдвинул свой принцип и изобрел „философское мышление": мы ищем скорее непроницаемые случаи, нежели непоколебимые основания. Мы будем находиться скорее в том, что Селларс назвал „логическим пространством разума", нежели в области причинных отношений к объектам[39].

Основное мое положение о различении необходимого и случайного состоит в том, что понятие „оснований познания" — истин, которые достоверны по своим причинам, а не из-за аргументов в их пользу — это продукт греческой (специфически платонистской) аналогии между восприятием и познанием. Существенная особенность аналогии состоит в том, что познание истинности суждения отождествляется с причинением чего-то объектом. Объект, о котором говорится в суждении, *налагает* на суждение истинность. Идея „необходимой истины" есть просто идея суждения, в которое верят по той причине, что „тиски" объекта, в которых мы находимся, неотвратимы. Такие истины необходимы в том смысле, в котором иногда нужно верить, что находящееся перед нашими глазами кажется красным, — существует сила, не мы сами, вынуждающая нас к этому. Объекты математических истин сами не *позволят* быть предметом неверных суждений или неверных отчетов. Такие парадигмально необходимые истины как аксиомы геометрии, по предположению, не нуждаются в обосновании, или аргументации, или обсуждении — они не обсуждаемы точно так же, как приказы громовержца Зевса или же Елены, приглашающей в свою постель. (Мнимо рациональное ανάγκη (является, так сказать, просто сублимированной формой грубого *(βία).*

Понятие „концепция" может, если угодно, рассматриваться как „источник познания необходимых истин", но это не означает, что Льюис и Стросон были правы в предположении, согласно которому различение концепций и интуиций дано нам доаналитически. Это просто современная версия множества возможных метафор, одни из которых были выбраны Платоном, а другие стали определениями „философского мышления". Первичное платоновское различие не было различием между двумя видами сущностей во внутреннем про-

[39] По поводу сочувственного рассмотрения софистов, и доплатоновской мысли вообще, совпадающего с этим взглядом, см.: Laszlo Versenyi, *Socratic Humanism* (New Haven, 1963). См. также обсуждение Хайдеггером Протагора в работе *The Question Concerning Technology and Other Essays,* trans. William Lovitt (New York, 1977), pp. 143— 147.

странстве, двумя видами внутренних репрезентаций. Хотя он и поигрывал с метафорами „внутреннего пространства" (как в образе птичника в *Теэтете,* а также при использовании выражения „в душе" *[εν τη ψυχή]*]), и иногда был близок к декартовскому образу Умственного Взора, инспектирующего различные — более или менее вынужденные — внутренние картины, но все-таки его мысль была в существенных чертах „реалистической". Платонистское различение, инициированное математическими истинами, было скорее метафизическим, нежели эпистемологическим различением мира Бытия и мира Становления. Метафизическим различениям по „разделу умопостигаемого и видимого" в *Государстве* (книга шестая) соответствуют различения не между видами внесужденческих внутренних репрезентаций, а между степенями достоверности, приписываемой суждениям. Платон фокусировал внимание не на идее внесужденческих внутренних сущностей, а, скорее, на идее различных частей души и тела, соответственно вынуждаемых соответствующими объектами. Платон, подобно Декарту, основывал модель человека на различии между двумя сортами истин, но это были совершенно различные модели. Более важно то, однако, что идея, согласно которой существование математической истины требует некоторой такой объяснительной модели, не является доаналитической, данной изначально в философском размышлении. Она есть продукт выбора определенного множества метафор для разговора о познании, перцептуальных метафор, которые лежат в основе как платонистских, так и современных дискуссий[40].

Вот что касается возражений, с которых я начал этот раздел. Я хочу сейчас расширить перспективу, с которой идея „основания знания" является результатом выбора перцептуальных метафор. Повторю, что мы рассматриваем познание как отношение суждений и, таким образом, рассматриваем обоснование как отношение между этими суждениями и другими суждениями, из которых могут быть выведены первые суждения. Или же мы можем рассматривать познание и обоснование его как привилегированные отношения к объектам, о которых говорится в этих суждениях. Если мы имеем первый вариант рассмотрения, у нас нет нужды останавливать бесконечный регресс суждений-требуемых-для-защиты-других-суждений. Было бы глупо продолжать дискуссию по этому поводу, раз все люди, или большинство, или мудрецы удовлетворены, но, конечно же, мы можем это делать. Если мы имеем второй вариант рассмотрения, мы хотим проникнуть через резоны к причинам, через аргументы к вынуждению от познаваемых объектов, к ситуациям, в которых аргументировать было бы не просто глупо, а просто невозможно, потому что любой человек, захваченный объектом требуемым образом, будет *не способен* сомневаться или же прибегать к альтернативам. Достижение этого пункта означает достижение оснований познания. Платон достиг бег-

[40] Вероятно, ясно, что своим обсуждением платоновских метафор я обязан Дьюи и Хайдеггеру.

ством от чувств к миру Бытия, раскрытием способности разума — Глаза Души, направленного на этот Мир. Декарт — обращением Умственного Взора от неясных внутренних репрезентаций к ясным и отчетливым идеям. Локк — обращением декартовского направления и рассмотрения „единичных представлений чувствам" как того, что должно „захватить" нас — чего мы не можем и не должны избегать. До Локка никому не приходило в голову искать основания познания в мире чувств. Действительно, Аристотель заметил, что мы не можем ошибаться относительно того, какими являются нам вещи, но идея основания познания на явлениях была бы для него и Платона совершенно абсурдной. Мы хотим иметь в качестве объектов познания как раз то, что не есть явления, а идея суждений об одном сорте объектов (явления) как *свидетельств* в пользу другого сорта объектов (что существует на самом деле) не имело бы для них обоих смысла.

После Декарта, однако, различение явления и действительности стало смещаться из фокуса и заменяться различением внутреннего и внешнего. Вопрос „Как я могу избегнуть мира явлений?" был заменен вопросом „Как я могу избегнуть занавеса идей?" На этот вопрос Локк отвечал: Используйте достоверность явления вещей вашим чувствам точно таким же образом, как Платон использовал достоверность аксиом геометрии — используйте их для вывода чего-то еще (только индуктивно, а не как Платон, дедуктивно). Этот ответ был хорош до тех пор, пока Юм не принялся за него, но, тем не менее, продолжал обладать определенным шармом простоты. Он удовлетворял той же самой потребности быть схваченным, застигнутым и вынужденным, которую испытывал уже Платон, и, тем не менее, „простые идеи ощущения" казались менее претенциозными и более современными по сравнению с Платонистскими Формами. Ко времени Канта ситуация выглядела так, как будто было два альтернативных основания для познания — следовало выбирать между, с одной стороны, интериоризованной версией Форм, картезианскими ясными и отчетливыми идеями, и, с другой стороны, юмовскими „отпечатками". В обоих случаях выбирающий объекты находится в вынужденном положении. Кант, отвергнув эти мнимые объекты как существенно неполные и бессильные вынудить нас, был первым, кто рассматривал в качестве оснований познания суждения, а не объекты. До Канта исследование „природы и происхождения познания" было поиском привилегированных внутренних репрезентаций. Со времен Канта это стало исследованием правил, которые ум устанавливает для себя („Принцип Чистого Рассудка"). Это одна из причин, по которой Кант считается тем человеком, который привел нас от природы к свободе. Вместо того чтобы рассматривать себя квази-ньютоновской машиной, надеющейся на вынуждение правильными внутренними сущностями и, таким образом, функционирующей согласно замыслу природы по поводу нас, Кант позволил рассматривать себя как создание, которое решает (ноуменально и, следовательно, бессознательно), какой быть позволено природе.

Кант, однако, не освободил нас от локковского смешения обоснования и причинного объяснения, основной путаницы в понятии

„теории познания". Потому что представление о том, что наша свобода зависит от идеалистической эпистемологии — что для того, чтобы рассматривать себя в качестве стоящих „над механикой", мы должны перейти к трансцендентальному и объявить себя „учредителями" атомов и пустоты — как раз повторение ошибок, совершенных Локком. Это предполагает, что логическое пространство приводимых резонов — оправдание произнесенного нами и наших других действий — нуждается в установлении некоторого специального отношения к логическому пространству причинного объяснения так, чтобы гарантировать либо согласие между ними (Локк), либо неспособность одного из них влиять на другое (Кант). Кант был прав в том, что согласие бессмысленно, а влияние друг на друга невозможно, но пошел в неверном направлении, полагая, что установление этой последней точки зрения требует понятия „учреждения" природы познающим субъектом. Продвижение Канта в направлении сужденческого, а не перцептуального взгляда на познание, остановилось на полпути, потому что оно было частью каркаса причинных метафор — „учреждение", „делание", „формирование", „синтезирование" и т. п.

Отличие между „главной" англосаксонской традицией и „главной" германской традицией в философии XX века заключается в выражении двух противоположных установок по отношению к Канту. Традиция, которая восходит к Расселу, отбрасывает кантовскую проблему о синтетически априорных истинах как неверное понимание природы математики и, таким образом, рассматривает эпистемологию в существенной степени как обновление дела Локка. В ходе этого обновления эпистемология была отделена от психологии, поскольку рассматривалась как изучение очевидных отношений между основными и неосновными суждениями, а сами эти отношения рассматривались скорее как дело логики, а не эмпирического факта. В германской традиции, с другой стороны, защита свободы и духовности через понятие „учреждения" была оставлена в качестве отличительной миссии философа. Логический эмпиризм, а позднее и аналитическая философия, были отвергнуты большинством германских философов (и многими французскими философами), поскольку они не являлись „трансцендентальными" направлениями и, следовательно, не были ни методологически обоснованными, ни собственно наставляющими. Даже те, кто сильнейшим образом сомневался в большинстве кантианских доктрин, никогда не сомневался в том, что что-то вроде „трансцендентального поворота" представляется существенным. В англосаксонской традиции считалось, что так называемый „лингвистический поворот" сделал работу по демаркации философии и науки, освобождая в то же время философию от следов „идеализма", или искушений впасть в него (что считалось изначальным грехом философии на Континенте).

По обеим сторонам Ла-Манша, однако, большинство философов оставались кантианцами. Даже когда они заявляли, что „идут за пределы" эпистемологии, все они соглашались в том, что философия есть дисциплина, которая в качестве своего предмета брала „фор-

мальные" или „структурные" аспекты наших вер, и что, изучая их, философ выполняет культурную функцию поддержания других дисциплин правдивыми, ограничивая их притязания тем, что может собственно „иметь основания". Выдающимся исключением в этом общем неокантианском консенсусе были, опять-таки, Дьюи, Виттгенштейн и Хайдеггер. В связи с темой этого раздела — представлением „оснований" познания, зиждущихся в аналогии с принуждением верить, когда на объект смотрят, — особую важность имеет Хайдеггер. Потому что Хайдеггер пытался показать, каким образом эпистемологическое понятие „объективности" выводится, как он полагает, из платонистской „идентификации φύσις, с ιδέα" — реальности вещей с их представлением нам[41]. Он озабочен исследованием того, как Запад стал одержим понятием нашего первичного отношения к объектам по аналогии с визуальным восприятием, и, таким образом, предположил, что должны быть и другие концепции наших соотношений с вещами. Исторические корни аристотелевско-локковской аналогии познания с восприятием в моей работе не рассматриваются, но мы можем взять, по крайней мере, идею Хайдеггера о том, что желание „эпистемологии" представляет собой просто наиболее свежий продукт диалектического развития исходно выбранного множества метафор[42].

Изображать это развитие в виде линейной последовательности — значит впадать в сверхупрощение, но, вероятно, такой прием позволит рассматривать исходно доминирующую метафору как обладание верой, определяемой столкновением лицом к лицу с объектом веры (например, геометрическая фигура, доказывающая теорему). Следующая стадия заключается в том, чтобы понять, что познать лучше означает понять, как улучшить деятельность квазивизуальной способности, Зеркала Природы и, таким образом, рассматривать познание как ансамбль точных репрезентаций. Затем приходит идея, что способ обладания точными репрезентациями означает нахождение внутри Зеркала специального привилегированного класса репрезентаций, столь вынуждающих, что невозможно сомневаться в их точности. Эти привилегированные основания будут основаниями познания, а дисциплина, направляющая нас к ним, — теория познания — будет основанием культуры. Теория познания будет поиском того, что вынуждает ум верить в него, как только оно будет раскрыто. Философия-как-эпистемология будет поиском неизменных структур, внутри которых могут содержаться познание, жизнь и культура — структур, установленных привилегированными репрезентациями, которые изучаются эпистемологией. Неокантианский консенсус, таким образом, будет конечным результатом исходного желания установить конфронтацию вместо разговора в качестве детерминанта нашей веры.

[41] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (New Haven, 1959), p. 185.

[42] Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, ed. and trans. Joan Stambaugh (New York, 1973), p. 88.

В части третьей я пытаюсь показать, как выглядят вещи, если разговор считается достаточным и поиски конфронтации оставлены и, таким образом, если знание не воспринимается как репрезентации в Зеркале Природы. В следующих трех главах, однако, я постараюсь сначала (глава четвертая) набросать те очертания неокантианского консенсуса, которые он принял в философии XX века, а также неразбериху, в которую недавно впала одна из форм этого консенсуса — „аналитическая философия". Это будет включать описание и защиту атак Куайна и Селларса на понятие привилегированной репрезентации. В главах пятой и шестой я возьмусь за два мнимых „наследников" философии-как-эпистемологии, а именно эмпирической психологии и философии языка соответственно, — которые остаются в рамках неокантианского консенсуса, рассматривая философию в качестве парадигмального примера изучения репрезентации.

Глава четвертая

ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

1. АПОДИКТИЧЕСКАЯ ИСТИНА, ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В конце XIX века философы совершенно обоснованно беспокоились о будущем своей дисциплины. С одной стороны, возникновение эмпирической психологии подняло вопрос: „Что нам нужно знать о познании, чего не может нам сказать психология?"[1] Со времени попытки Декарта сделать мир безопасным для ясных и отчетливых идей и кантовской попытки сделать его безопасным для синтетических априорных истин, эпистемология доминировала над онтологией. Поэтому „натурализация" эпистемологии через психологию предполагала, что простой и смягченный физикализм мог бы быть единственным видом требуемого онтологического взгляда. С другой стороны, традиция германского идеализма отклонилась — в Англии и Америке — в сторону того, что называется „продолжением протестантизма другими средствами". Идеалисты пытались спасти „духовные ценности", которые отрицались физикализмом, путем использования берклианских аргументов для избавления от материальной субстанции, а также использования гегелевских аргументов для избавления от индивидуального эго (в то же время решительно игнорируя гегелевский историцизм). Но мало кто принял серьезно эти высокоумные попытки. Ревностный редукционизм Бейна и Милля и ревностный романтизм Ройса привели как эстетических иронистов типа Джеймса и Брэдли, так и социальных реформаторов типа молодого Дьюи, к провозглашению нереальности эпистемологических проблем и решений. Они спровоцировали радикальную критику „истины как соответствия" и „знания как точности репрезентаций", ставя таким образом под угрозу все кантовское представление философии в качестве метакритики частных дисциплин. Одновременно такие разные философы, как Ницше, Бергсон и Дильтей, подрывали некоторые из таких же кантианских предположений. Некоторое время казалось, что философия могла бы раз и навсегда отвернуться от эпистемологии, от поисков достоверности, структуры и строгости и от попыток утвердить себя в качестве трибунала разума.

[1] Этот вопрос задается уже почти сто лет, в манере, описанной в следующей главе. Психология родилась из философии в смутной надежде, что мы могли бы вернуться к докантианским временам и вернуть себе локковскую невинность. С тех пор психологи тщетно протестовали против их игнорирования неокантианскими философами (как аналитического, так и феноменологического типов).

Дух игривости, который как будто готов был войти в философию около 1900 года, был, однако, подавлен в зародыше. Точно так же, как математика инспирировала изобретение Платоном „философского мышления", так и серьезно настроенные философы обратились к математической логике для того, чтобы избавиться от обильных сатирических нападок их критиков. Парадигмальными фигурами в этой попытке возродить математический дух были Гуссерль и Рассел. Гуссерль считал, что философия заперта между „натурализмом" и „историцизмом", которые не давали того вида „аподиктических истин", которые, по заверению Канта, были родимыми пятнами философов[2]. Рассел присоединился к Гуссерлю в осуждении психологизма, который проник в философию математики, и провозгласил логику сущностью философии[3]. Движимые потребностью в нахождении чего-то такого, о чем возможны аподиктические суждения, Рассел открыл „логическую форму", а Гуссерль — „сущности", „чисто формальные" аспекты мира, которые выявлялись при „выведении за скобки" всего неформального. Открытие этих привилегированных репрезентаций вновь привело к поиску серьезности, чистоты и строгости[4], поиску, продолжавшемуся целых сорок лет. Но в конце поиска, еретические последователи Гуссерля (Сартр и Хайдеггер) и еретические последователи Рассела (Селларс и Куайн) подняли те же самые вопросы о возможности аподиктической истины, которые Гегель поднимал в отношение Канта. Феноменология постепенно транс-

[2] Ср.: Эдмунд Гуссерль — Husserl, „Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy,* ed. and trans. Quentin Lauer (New York, 1965), p. 12. В этом очерке (опубликованном в 1910 году) Гуссерль анализирует как натурализм, так и историцизм в качестве форм скептицизма и релятивизма. См., напр.: с. 76—79, 122. Он начал свою критику с натурализма, повторяя атаку на психологические концепции логики, осуществленную им в *Logical Investigations* (Ср. с. 80 по поводу самоотрицания натурализма через свойственное ему сведение норм к фактам).

[3] Бертран Рассел завершил главу „Логика как сущность философии" в своей работе *Our Knowledge of the External World* (London, 1914) следующими словами:

> Старая логика висела на мысли оковами, в то время как новая логика придала ей крылья. С моей точки зрения, новая логика обеспечила философии преимущества такого же рода, как Галилей — физике, позволившие, наконец, увидеть, какого рода проблемы являются разрешимыми и какие проблемы следует оставить в стороне как находящиеся за пределами человеческих возможностей. И там, где решения возможны, новая логика дает метод, позволяющий получать результаты, представляющие не просто индивидуальные пристрастия, но обязательные для всех, кто способен к формированию мнения.

Для моих настоящих целей стандартное обвинение (со стороны, например, Даммита и Анскомб), что Рассел смешал специфически семантические доктрины Фреге и Виттгенштейна, которые действительно возникли из новой логики, с эпистемологическими доктринами, которые не связаны с ней, является несущественным. Обвинение в достаточной мере справедливо, но без этого самого смешения аналитическое движение не поднялось бы вообще, либо имело бы совсем другой характер. Только в последние два десятилетия возникло явное различение „лингвистической философии" и „философии языка". См. главу шестую, раздел 1, где это различение обсуждается более подробно.

[4] См. Russell, *Our Knowledge of the External World,* p. 61 (in American edition [New York, 1924], and Husserl, *Phenomenology,* pp. 110—111.

формировалась в то, что Гуссерль в отчаянии назвал „просто антропологией"[5], а „аналитическая" эпистемология (то есть „философия науки") становилась все более историцистской и все менее „логической" (как в работах таких философов, как Хэнсон, Кун, Харре и Гессе). Поэтому, через семьдесят лет после появления „Философии как строгой науки" Гуссерля и „Логики как сущности философии" Рассела мы опять стоим перед мнимой опасностью, с которой столкнулись авторы этих манифестов: если философия становится слишком натуралистической, непримиримые позитивные дисциплины оттолкнут ее в сторону; если она становится слишком историцистской, тогда интеллектуальная история, литературная критика и подобные уязвимые „гуманитарные дисциплины" поглотят ее[6].

Полная история блеска и нищеты феноменологии и аналитической философии, конечно же, не может быть втиснута в эту книгу. То, что я хочу рассказать в этой главе, относится к объяснению, как два сорта репрезентаций — интуиции и концепции — впали в немилость на последней стадии аналитического движения. Я утверждаю, что для придания смысла „теории познания" как специфически философской дисциплине, отличной от психологии, необходима кантианская картина, в которой вместе рассматриваются концепции и интуиции в процессе получения знания. Это равносильно тому, что если мы не имеем различия между тем, что „дано", и тем, что „добавлено умом", или же различия между „случайным" (contingent) (поскольку оно находится под влиянием того, что дано) и „необходимым" (поскольку оно находится полностью „внутри" ума и под его контролем), тогда мы не будем знать, что мы могли бы считать

[5] См.: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement,* 2d ed. (The Hague, 1965), 1, 275—283, David Carrs, „Translator's Introduction" to Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, 1970), pp. xxv—xxxviii. См. также реакцию Райла на *Sein und Zeit,* из которой видно родство между англосаксонским проектом, инициированным Расселом, и гуссерлевским исходным проектом: „Мое личное мнение, что в качестве Первой Философии Феноменология в настоящее время идет к банкротству и катастрофе и найдет конец либо в самоубийственном Субъективизме, либо в несерьезном Мистицизме" (Mind, 1929; cited by Spiegelberg, 1, 347). Предвидение Райла состояло в том, что приход „экзистенциальной феноменологии" означает конец феноменологии как „строгой науки".

[6] Я полагаю, что в Англии и Америке философия уже заменена литературной критикой в главной своей культурной функции — как источник самоописания молодым поколением своего собственного отличия от прошлого. См. работу Блума — Harold Bloom *A Map of Misreading* (New York, 1975), p. 39

> Преподаватель литературы сейчас в Америке в гораздо большей степени, чем преподаватель истории, философии или же религии, обречен учить присутствию прошлого, потому что история, философия или религия исчезли в качестве действующих лиц со Сцены Учения, оставив озадаченного учителя литературы перед алтарем, ужасающегося догадкам, является ли он жертвой, или жрецом.

Это все приблизительно, поскольку в англосаксонской философии присутствуют кантианский и антиисторицистский голос. Культурная функция преподавателей философии в странах, где Гегель еще не забыт, совсем другая, и гораздо ближе к положению литературного критика в Америке". См. мою работу „Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", *Georgia Review* 3 (1976), 757—769.

„рациональной реконструкцией" нашего познания. Мы не будем знать, каковы могли бы быть цели или методы эпистемологии. Эти два различения подвергались время от времени нападкам за все время существования аналитического движения. Нейрат, например, ставил под вопрос апелляцию Карнапа к данному, а понятия „знания по знакомству" Рассела и „экспрессивного языка" Льюиса часто подвергались сомнению. Эти сомнения вызрели окончательно, однако, только к началу 50-х годов нынешнего века с появлением *Философских исследований* Виттгенштейна, насмешек Остина над „онтологией чувственных многообразий" и работы Селларса *Эмпиризм и философия ума*. Различение необходимого и случайного — возрожденное Расселом и Венским Кружком в виде различения „истинности благодаря значению" и „истинности благодаря опыту" — обычно проходило без всяких возражений, и образовало общий знаменатель анализа „идеального языка" и „обыденного языка". Однако опять-таки в начале 50-х годов Куайн в работе *Две догмы эмпиризма* бросил вызов этому различению, а вместе с ним и стандартному представлению (которое разделяли Кант, Гуссерль и Рассел), что философия соотносится с эмпирическими науками так же, как исследование структуры с исследованием содержания. Имея в виду куайновские сомнения (поддержанные виттгенштейновскими *Исследованиями)* относительно того, как определить, отвечаем ли мы на вынуждение „языка", а не „опыта", становится трудно объяснить, в каком смысле философия имеет отдельное „формальное" поле исследования и, таким образом, как ее результаты могли бы иметь желаемый аподиктический характер. Потому что два эти вызова были вызовами той самой идее „теории познания" и, таким образом, самой философии, которая воспринималась как дисциплина, которая концентрируется вокруг такой теории.

В дальнейшем я приступлю к обсуждению двух радикальных способов критики кантианских оснований аналитической философии — бихевиористской критике Селларсом „всего каркаса данности" и бихевиористскому подходу Куайна к различению необходимого и случайного. Я представлю оба этих направления как формы холизма. Пока познание рассматривается как точная репрезентация — как Зеркало Природы — холистические доктрины Куайна и Селларса звучат совершенно парадоксально, потому что такая точность требует теории привилегированных репрезентаций, таких, которые автоматически и внутренне точны. Поэтому реакция на подход Селларса к данности и Куайна — к аналитичности часто заключается в обвинении, что они „зашли слишком далеко" — позволили холизму свалить их с ног и сбить с пути здравого смысла. Для защиты Селларса и Куайна я буду аргументировать, что их холизм является результатом их верности тезису, что обоснование не есть дело специального отношения между идеями (или словами) и объектами, а является предметом разговора, социальной практики. Разговорное обоснование, так сказать, естественно холистично, в то время как понятие обоснования, включенное в эпистемологическую традицию,

редуктивно и атомистично. Я попытаюсь показать, что Селларс и Куайн используют один и тот же аргумент, который направлен как против дихотомии данность-versus-неданность, так и против дихотомии необходимость-versus-случайность. Решающая предпосылка этого аргумента состоит в том, что мы понимаем познание, когда понимаем социальное обоснование веры, и, таким образом, у нас нет нужды рассматривать это как точность репрезентации.

Как только разговор заменяет конфронтацию, представление об уме как Зеркале Природы может быть отброшено. Тогда понятие философии как дисциплины, которая ищет привилегированные репрезентации среди тех, которые учреждают Зеркало, становится непостижимым. Всепроникающий холизм не имеет места в представлении о философии как „концептуальной", как „аподиктической", как указывающей „основания" остального знания, как объясняющей, какие репрезентации являются „чисто данными" или „чисто концептуальными", как представляющей „каноническое обозначение", а не эмпирическое открытие, или же как изолирующей „межконцептуальные вспомогательные категории". Если мы рассматриваем познание как вопрос разговора и социальной практики, а не попытку отразить (в зеркале) природу, мы не будем вовлечены в метапрактику, которая будет критикой всех возможных форм социальной практики. Поэтому холизм приводит, как детально аргументирует Куайн и походя упоминает Селларс, к концепции философии, которая не имеет ничего общего с поисками достоверности.

Ни Куайн, ни Селларс, однако, не развили новой концепции философии детально. Куайн, после аргументации об отсутствии линии раздела между философией и наукой, предполагает, что он тем самым показал, что философия может быть заменена наукой. Но не очень понятно, какую задачу при этом должна выполнять наука. Неясно также и то, почему естественные науки, а не искусство, политика или религия должны занять вакантное место. Далее, любопытно, что концепция науки Куайна все еще носит инструменталистский характер. Она основана на различении „стимула" и „постулатов" (posits), которые оказывают помощь и придают комфорт старому различению интуиций и концепций. И все же Куайн преодолевает оба различения, принимая, что стимуляция чувственных органов является в той же мере „постулатами", как и все прочее. Ситуация выглядит так, как если бы Куайн, отвергнув концептуально-эмпирическое, аналитическо-синтетическое и языково-фактическое различения, все еще не смог отказаться от различения данного и постулированного. Наоборот, Селларс, одержав триумф над последним различением, не смог отвергнуть пучок первых различений. Вопреки учтивому признанию куайновского триумфа над аналитичностью, сочинения Селларса все еще проникнуты желанием „дать анализ" различных терминов и предложений и неявным использованием различия между необходимым и случайным, структурным и эмпирическим, философским и научным. Каждый из этих двух людей непрерывно прибегал к неофициальному, скрытому, эвристическому использованию различия,

преодоленного другим. Ситуация выглядит так, как если бы аналитическая философия не была бы написана, по крайней мере, *без одного* из двух кантианских различений и как если бы ни Куайн, ни Селларс не желали разорвать последние нити, которые связывали их с Расселом, Карнапом и „логикой как сущностью философии".

Я подозреваю, что аналитическая философия *не может* быть написана без того или иного из этих различений. Если нет ни интуиций, в которые должны разрешаться концепции (в манере *Aufbau),* ни некоторых внутренних отношений среди концепций для того, чтобы сделать возможными „грамматические открытия" (в манере „оксфордской философии"), тогда и в самом деле трудно вообразить, **что** мог бы представлять собой анализ. Мало кто из аналитических философов все еще пытается объяснять, что значит дать анализ, что представляется весьма мудрой тенденцией. Хотя существует обильная метафилософская литература 30-х и 40-х годов, написанная под эгидой Рассела и Карнапа, и подлинный поток литературы в 50-х годах, которая брала в качестве образца *Философские исследования* и *Концепцию ума*[1], тем не менее, было мало попыток привести „аналитическую философию" к самоосознанию, объясняющих, как отличить успешный анализ от неуспешного. Нынешнее отсутствие метафилософских размышлений в рамках аналитического движения, я полагаю, было симптомом того социологического факта, что аналитическая философия является сейчас в некоторых странах школой мысли, находящейся в обороне. Таким образом, в этих странах *все,* сделанное философами, использующими определенный стиль или упоминающими определенные темы, считается *(ex officiis suis,* так сказать) продолжением работы, начатой Расселом и Карнапом. Раз радикальное движение принимает на себя обязанности истеблишмента, против которого оно восставало, нет нужды в методологическом самоосознании, самокритике или чувстве места в диалектическом пространстве или историческом времени.

Я не думаю, что все еще существует нечто, отождествляемое с именем „аналитическая философия", за исключением некоторых социологических или стилистических деталей. Но это не уничижительные заметки, уместные в том случае, если бы было разочарование в законных ожиданиях. Аналитическое движение в философии (подобно любому другому движению в любой дисциплине) разработало диалектические следствия множества посылок, и сейчас мало что осталось делать в этой области. Тот сорт оптимистической веры, которую Рассел и Карнап разделяли с Кантом — что философия, ее сущность и, наконец, открытый правильный метод, встали на безопасный путь науки — не может быть осмеян или оплакан. Такой оптимизм возможен только у людей высшей смелости и величайшего воображения, героев своего времени. .

[7] Я пытался подвести итог этой дискуссии, вплоть до 1965 г., во введении к книге *The Linguistic Turn,* ed. Richard Rorty (Chicago, 1967).

2. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ БИХЕВИОРИЗМ

Наиболее простой способ описания общих особенностей атаки Куайна и Селларса на логический эмпиризм состоит в том, что оба выдвинули бихевиористские возражения против эпистемической привилегии, которую логический эмпиризм отводил определенным утверждениям как отчетам о привилегированных репрезентациях. Куайн спрашивает, как антропологу различить предложения, с которыми чистосердечно и постоянно соглашаются говорящие на местном языке относительно случайных эмпирических банальностей, с одной стороны, и необходимые концептуальные истины, с другой стороны. Селларс спрашивает, каким образом авторитет отчетов первого лица, например, отчетов о том, какими являются нам вещи, об испытываемой нами боли, и мыслях, проходящих перед нашим умом, отличается от авторитета отчетов эксперта, например, отчетов об умственном стрессе, брачном поведении птиц, цвете физических объектов. Мы можем соединить эти вопросы и просто спросить: „Откуда наши партнеры знают, каким из наших слов стоит доверять, а какие из них требуют дальнейшего подтверждения?" Кажется, что говорящим на местном наречии достаточно знать, какие из предложений являются безусловно истинными, без дополнительного знания того, какие из них истинны „благодаря языку". Для наших партнеров было бы вполне достаточно верить в то, что не существует лучшего пути обнаружения наших внутренних состояний, чем наши отчеты о них, без какого-либо знания о том, что „лежит за" нашим приготовлением отчетов. *Нам* было бы достаточно знать, что наши партнеры имеют эту молчаливую позицию. Этого одного, кажется, достаточно для того, чтобы внутренняя достоверность наших внутренних состояний объяснялась „непосредственным представлением сознанию", „чувством свидетельства" и другими выражениями того предположения, что отражения в Зеркале Природы внутренне известны лучше, чем сама природа. Для Селларса достоверность утверждения „мне больно" есть отражение того факта, что никому не придет в голову сомневаться в нем, а не наоборот. Точно то же следует сказать о достоверности для Куайна утверждений „все люди — животные" и „существуют черные собаки". Куайн полагает, что „значения" исчезают так же, как колеса*, которые не являются частью механизма[8], а Селларс полагает то же относительно „самоаутентичных невербальных эпизодов"[9]. Более обще, если утверждения оправданы обществом, а не

* Имеется в виду метафора Виттгенштейна „Как если бы мы поворачивали рукоятку, полагая, что она приводит в движение какую-то часть машины, тогда как на самом деле она служила бы лишь украшением, никак не связанным с механизмом" — Виттгенштейн Л. Философские исследования. Т. 1. С. 177. *(Р.Р.* — для русского издания).

[8] По поводу интерпретации атак Куайна на объяснительную полезность „фило софского понятия значения" см. работу Хармана — G. Harman, „Quine on Meaning and Existence, I", *Review of Metaphysics* 21 (1967), 124—151, esp. 125, 135—141.

[9] Wilfred Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), p. 67.

характером внутренних репрезентаций, выражаемых этими утверждениями, тогда нет смысла пытаться изолировать *привилегированные* репрезентации.

Объяснение рациональности и эпистемического авторитета ссылкой на то, что говорит общество, а не наоборот, является сущностью того, что я называю „эпистемологическим бихевиоризмом", позиции, свойственной Дьюи и Виттгенштейну. Этот вид бихевиоризма лучше всего рассматривать как вид холизма — но такого, который не требует идеалистической метафизической подпорки. Он утверждает, что если мы понимаем правила языковой игры, мы понимаем все, что следует понимать относительно ходов, которые делаются в этой игре (то есть все, за исключением понимания, полученного в результате исследований, которые никто не назвал бы эпистемологическими — например, исследований в области истории языка, структуры мозга, эволюции видов, и политических или культурных пристрастий игроков). Если мы являемся бихевиористами в этом смысле, тогда нам не придет в голову взывать к традиционным кантианским различениям. Но можем ли мы вдруг взять, да и стать такими бихевиористами? Или, как считают критики Селларса и Куайна, не является ли такой бихевиоризм голословным?[10] Есть ли вообще какая-либо причина полагать, что фундаментальные эпистемические понятия *должны* быть эксплицированы в бихевиористских терминах?

Этот последний вопрос сводится к следующему: можем ли мы трактовать исследование „природы человеческого познания" просто как исследование определенных способов взаимодействия человеческих существ, или же это требует онтологического обоснования (включающего некоторый специфически философский способ описания человеческих существ)? Должны ли мы рассматривать „S знает, что p" (или „S знает невыводным образом, что p", или „S верит непоправимо, что p", или „знание S, что p, достоверно") в качестве замечания о статусе отчета об S в среде его партнеров, или же мы должны рассматривать эти утверждения как замечания об отношении между субъектом и объектом, между природой и ее зеркалом? Первая альтернатива ведет к прагматистской теории истины и терапевтическому подходу к онтологии (при котором философия может разрешить беспочвенные споры между здравым смыслом и наукой, но не сможет дать собственных аргументов в пользу существования того или иного объекта). Таким образом, для Куайна необходимая истина есть просто утверждение, что никому из нас не дано интересной альтернативы, которая привела бы к сомнению относительно этого утверждения. С точки зрения Селларса, сказать, что отчет о пришедшей в голову мысли непоправим, значит сказать, что никто до сих пор не

[10] По поводу такого рода критики бихевиоризма Куайна см. работу Грайса и Стросона — H. P. Grice and P. F. Strawson „In Defence of a Dogma", *Philosophical Review* 65 (1956), pp. 41 — 156. По поводу критики Селларса см. работу Р. Чизома о взглядах Селларса на интенциональность — R. Chisholm *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), p. 521.

предложил хорошего способа предсказания человеческого поведения и контроля над ним, который не принимал бы за чистую монету искренних отчетов от первого лица относительно мыслей. Вторая альтернатива ведет к „онтологическим" объяснениям отношений между умами и значениями, умами и непосредственными данными сознания, универсалиями и единичностями, мыслью и языком, сознанием и мозгом и так далее. Для философов вроде Чизома и Бергмана такие объяснения *должны* предлагаться, если приходится сохранять реализм здравого смысла. Цель таких объяснений состоит в том, чтобы сделать истины чем-то большим, чем то, что Дьюи назвал „оправданной утверждаемостью" (warranted assertability): большим, чем наши партнеры, при прочих равных условиях, позволят нам получить от сказанного. Объяснения, подобные онтологическим, обычно принимают форму такого переописания объекта познания, чтобы „восполнить пробел" между ним и познающим субъектом. Сделать выбор между этими подходами значит сделать выбор между истиной как „тем, во что нам следует верить" и истиной как „контактом с реальностью".

Таким образом, вопрос о том, можем ли мы быть бихевиористами в нашем подходе к познанию, не является вопросом „адекватности" бихевиористского „анализа" познавательных утверждений (knowledge-claims) или ментальных состояний. Эпистемологический бихевиоризм (который мог бы быть назван попросту „прагматизмом", если бы этот термин не был слишком перегружен) не имеет ничего общего со взглядами ни Уотсона, ни Райла. Скорее, это утверждение, что философии нечего предложить, кроме здравого смысла, относительно познания и истинности (дополненных биологией, историей и т. д.).. Вопрос вовсе не в том, чтобы предложить необходимые и достаточные бихевиористские условия для „S знает, что p"; никто больше и не мечтает об этом. Это также и не вопрос, могут ли быть предложены такие условия для „S видит, что p", или „S кажется, что p", или „S имеет мысль, что p". Приверженность бихевиоризму в широком смысле, в котором бихевиористами являются Куайн и Селларс, состоит не в том, чтобы предлагать редукционистский анализ, а в том, чтобы отказаться от попыток определенного сорта объяснения: а именно такого сорта объяснений, которые не только помещают понятия типа „знакомство со значениями" или „знакомство с сенсорными явлениями" между воздействием среды на человеческие существа и отчетами о них, но также используют эти понятия для объяснения надежности этих отчетов.

Но, опять-таки, как мы должны решить, нужны ли такие понятия вообще? Есть искушение дать ответ на основании предшествующего решения относительно природы человеческих существ — решения о том, нужны ли нам такие понятия, как „ум", „поток сознания", и тому подобные понятия для описания их. Но это был бы неверный ответ. Мы можем принять позицию Селларса-Куайна по отношению к познанию, в то же время радостно „поощряя" сырые ощущения, концепции a priori, врожденные идеи, чувственные данные, суждения

и все, что может оказаться полезным постулировать для объяснения человеческого поведения[11]. Чего *мы не можем сделать*, так это рассматривать познание этих „внутренних" или „абстрактных" сущностей в качестве *посылок*, из которых обычно выводится наше познание других сущностей и без которых последнее было бы „неосновательным". Различие тут заключается между утверждением, что знать язык — значит быть знакомым со значениями его терминов, или же что видеть стол — значит иметь чувственные впечатления прямоугольности, и объяснением *авторитета* предложений „Все люди — животные" или „Это похоже на стол" через предшествующий (внутренний, личный, несоциальный) авторитет знания значений или чувственных впечатлений. Бихевиоризм в эпистемологии представляет собой не метафизическую экономию, но вопрос о том, могут ли утверждения обладать авторитетом благодаря отношениям „знакомства" между людьми и, например, мыслями, впечатлениями, универсалиями и суждениями. Различие между взглядами Куайна-Селларса и Чизома-Бергмана по этому вопросу не является различием между пышным и скудным ландшафтами, но, скорее, различием между моральными философами, одни из которых полагают, что права и обязанности есть то, что дарует общество, а другие полагают, что внутри человека есть нечто, что „распознается" обществом, которое и воздает этому человеку. Две школы моральной философии не различаются в отношении того, что человеческие существа имеют права, заслуживающие того, чтобы за них умереть. Скорее, они расходятся в том, есть ли еще что-либо такое, что требует дальнейшего понимания, раз уж мы поняли, когда и почему эти права были даны или отобраны, в том смысле, как это понимают социальные и интеллектуальные историки. Короче, они различаются в том, существуют ли „онтологические основания человеческих прав", точно в том же отношении, как подход Селларса-Куайна отличается от эмпиристской и рационалистической традиций, уж если мы понимаем (как это делают историки познания), как и когда принимаются или отвергаются различные веры в вопросе о том, остается что-либо такое, называемое „отношением познания к реальности", которое еще должно быть понято.

Эта аналогия с моральной философией позволяет нам еще раз сфокусировать внимание на бихевиоризме в эпистемологии: это проблема не адекватности объяснения факта, но, скорее, проблема того, может ли быть на самом деле „обоснована" практика обоснования. Вопрос не в том, имеет ли человеческое познание „основания", но

[11] Я защищаю этот тезис при обсуждении эмпирической психологии в главе пятой. Сами Селларс и Куайн, к несчастью, не разделяют такой свободный взгляд по этому вопросу. По поводу критики отказа Куайна от интенциональностей см. раздел 3 ниже. Эта критика может быть применена, *mutatis mutandis*, к настоянию Селларса на утверждении, что „научный имидж" исключает интенциональности; но точка зрения Селларса более тонка и является частью понятия картины из Трактата. Она критикуется в главе шестой, разделе 5.

в том, есть ли смысл вообще предполагать, что такие основания имеются, — является ли идея эпистемического или морального авторитета, имеющего „основания" в природе, ясной. Для прагматиста в моральных вопросах утверждение, что обычаи данного общества „зиждутся в человеческой природе", не является таким утверждением, о котором мы можем вести спор. Он является прагматистом потому, что просто не может понять, как вообще обычай должен обосновываться. Потому что, согласно подходу к эпистемологии Куайна-Селларса, утверждение, что истинность и познание могут оцениваться только по сегодняшним исследовательским стандартам, вовсе не значит, что человеческое познание менее благородно, или важно, или же более „оторвано от мира", чем мы полагали. Это просто значит, что ничего не может считаться обоснованием, пока оно не отсылает нас к тому, что мы уже приняли, и что невозможно выйти за пределы наших вер и нашего языка в поисках какой-то проверки, кроме как согласованности.

Утверждение, что Истинность и Право являются делом социальной практики, может навлечь на нас обвинение в релятивизме, который сам по себе есть *редукция* бихевиористического подхода либо к познанию, либо к морали. Я рассмотрю эти обвинения при обсуждении историцизма в главах седьмой и восьмой. Здесь я просто замечу, что только имидж дисциплины — философии, — которая выбирает данное множество научных или моральных взглядов как более рациональных по сравнению с альтернативами через апелляцию к чему-то такому, что образует непрерывную нейтральную матрицу для всех исследований и всей истории, позволяет думать, что такой релятивизм должен автоматически исключать согласованные теории интеллектуального и практического обоснования. Одна из причин, по которой профессиональные философы отшатываются от утверждения, что познание может не иметь оснований или прав и обязанностей, на онтологическом уровне, состоит в том, что тот вид бихевиоризма, который избавляется от оснований, представляет добротный путь к избавлению и от философии. Потому что взгляд, согласно которому не существует постоянной нейтральной матрицы, в рамках которой происходят драмы исследования и истории, имеет следствие, что критика какой-либо культуры может быть лишь конкретной и частичной — но никогда „со ссылкой на вечные стандарты". Он угрожает неокантианскому имиджу соотношения философии с наукой и культурой. Побуждение, сводящееся к тому, что утверждения и действия должны быть не только согласованы с другими утверждениями и действиями, но и „соответствовать" чему-то вне того, что говорят и делают люди, представляет собой требование, которое может быть названо *именно* философским побуждением. Это побуждение привело Платона к утверждению, что сократовские слова и деяния, не согласующиеся, как оно и было, с практикой и теорией того времени, тем не менее, соответствовали чему-то такому, о чем смутно грезили афиняне. Остаточный платонизм, которому противостоят Куайн и Селларс, заключается не в гипостазировании нефизических сущностей, но в

понятии „соответствия" с такими сущностями в качестве краеугольного камня процедуры оценки ценности нынешней практики[12].

Итак, я утверждаю, что атака Куайна-Селларса на кантианское понятие о двух видах репрезентаций — интуициях, „данных" одной способности, и концепциях, „данных" — другой, — это не попытка заменить один вид объяснения человеческого познания другим видом, но попытка избавиться от самого понятия „объяснения человеческого познания". Она равносильна протесту против архетипической философской проблемы: проблемы того, как свести нормы, правила и обоснования к фактам, обобщениям и объяснениям[13]. По этой причине мы не находим нейтрального метафизического основания для обсуждения проблем, поднимаемых Куайном и Селларсом. Потому что они не предлагают „объяснения", требующего проверки на „адекватность", а просто указывают на тщетность попыток „объяснения". Отказаться, как они делают оба, обосновывать утверждения апелляцией к бихевиористически непроверяемым эпизодам (в которых ум распознает свое собственное знакомство с примерами голубизны или же со значением слова „голубой") значит сказать, что обоснование должно быть холистическим. Если мы не хотим иметь доктрины „знания по знакомству", которая даст нам основания, и если мы не просто отрицаем, что имеется такая вещь, как обоснование, тогда мы будем вместе с Селларсом утверждать, что „наука рациональна не потому, что она имеет *основания*, но потому что она представляет самокорректирующее предприятие, готовая подвергнуть испытанию *любое* утверждение, хотя и не *все* сразу"[14]. Вместе с Куайном мы скажем, что познание не уподобляется архитектонической структуре, но скорее, похоже на силовое поле[15], и что нет утверждений, которые

[12] К несчастью, оба они имели тенденцию к использованию соответствия физическим сущностям и, более конкретно, „базисным сущностям" физической науки (элементарным частицам или же того, что за ними стоит). Селларс (и Дж. Розенберг) пытаются спасти хоть *что-то* от платонистского понятия точности отображения, критикуемой ниже (глава шестая, раздел 5). Моя собственная позиция в этом совпадает с позицией Стросона (и Хайдеггера): „Корреспондентная теория требует не очищения, а устранения" (P. F. Strawson, „Truth", reprinted in *Truth*, ed. George Pitcher [Englewood Cliffs, N.J., 1964], p. 32), или, более умеренно, эта позиция требует отказа от эпистемологии и передачи полномочий семантике. (См.: Robert Brandon, „Truth and Assertability", *Journal of Philosophy* 73 [1976], pp. 137—149.)

[13] См. утверждение Селларса о том, что „идея того, что эпистемические факты могут быть разложены без остатка — даже „в принципе" — на неэпистемические факты, феноменальные или бихевиористические, общественные или личные, независимо от того, насколько в них обильно разбросаны условные и гипотетические обороты, — эта идея является радикальной ошибкой — ошибкой того рода, какой является „натуралистический ложный вывод" в этике" *(Science, Perception and Reality*, p. 131). Я хотел бы подчеркнуть, что важность подхода Селларса к эпистемологии заключается в том, что он усматривает истинную и интересную несводимость не в сводимости одного вида единичностей (ментальных, интенциональных) к другому виду единичностей (физических), а несводимость между описаниями, с одной стороны, и нормами, практиками и ценностями — с другой. (См. сноску 17 ниже).

[14] Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 170.

[15] Quine W. V. O., *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), p. 42.

неподвластны пересмотру. Мы будем холистами не потому, что обладаем вкусом к целому, как не будем бихевиористами потому, что имеем отвращение к „призрачным сущностям", но просто потому, что обоснование всегда *было* бихевиористичным и холистичным. Только профессиональный философ мечтает, что могло бы быть что-то еще, поскольку только он напуган эпистемологическим скептиком. Холистический подход к познанию не есть вопрос полемики вокруг отказа от оснований, а представляет результат недоверия ко всему эпистемологическому предприятию. Бихевиористский подход к эпизодам „прямого восприятия" не есть вопрос антименталистской полемики, но представляет собой результат недоверия к платонистскому поиску специального вида достоверности, ассоциированной с визуальным восприятием. Образ Зеркала Природы — зеркала, которое гораздо легче увидеть, чем то, что оно отражает, — предполагает образ философии как поиска и сам предполагается этим образом.

Если все сказанное мною верно, тогда нет никакого другого способа защищать взгляды Селларса и Куайна, кроме как отвечая их критикам. Нет такого нейтрального основания, на которое можно опереться и показать, что они преодолели в честной схватке „данное" и „аналитическое" соответственно. Самое лучшее, что мы можем сделать, это отделить чистую форму такого рода критики от различных побочных вопросов, которые привлекаются в этой связи критиками Селларса и Куайна (и до некоторой степени и ими самими), и таким образом смягчить парадоксальную атмосферу вокруг этих доктрин. В следующем разделе я рассмотрю атаку Селларса на Миф Данности и постараюсь отделить его от „несправедливых по отношению к ребенку" следствий утверждения, что нет таких вещей, как до-лингвистическое сознание. Далее, я рассмотрю атаку Куайна на различение языка и факта и постараюсь отделить этот вопрос от неудачного редукционистского тезиса Куайна о „неопределенности" перевода и *Geisteswissenschaften*. После очищения доктрин Куайна и Селларса они представляются дополняющими друг друга выражениями одного тезиса: никакое „объяснение природы познания" не может полагаться на теорию репрезентаций, которые находятся в привилегированных отношениях к реальности. Работа этих двух философов позволяет нам распутать, в конце концов, смешение Локком объяснения и обоснования и сделать ясным, почему „объяснение природы познания" может быть, самое большее, описанием человеческого поведения.

3. ДОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ОСОЗНАНИЕ

В работе „Эмпиризм и философия ума" Селларс формулирует „психологический номинализм" как взгляд, согласно которому

> *всякое* осознавание *видов, сходств, фактов* и т. д., короче, осознавание абстрактных сущностей — и на самом деле, осознавание даже единичностей — это дело лингвистики. Согласно этому взгляду, даже осознавание таких видов, сходств и фактов, которые

принадлежат так называемому непосредственному опыту, предполагается процессом освоения языка[16].

Существование сырых ощущений — боли, чувств, которые испытывают дети при рассматривании цветных объектов и т. д. — представляет собой очевидные возражения этой доктрине. Для того чтобы справиться с этими возражениями, Селларс обращается к различию между осознаванием-как-различающим-поведением и осознаванием как чем-то таким, что он называет бытием „в логическом пространстве резонов, обоснований, способным к обоснованию сказанного" (с. 169). Осознавание в первом смысле проявляется у крыс и амеб, а также компьютеров; это просто надежная сигнальная система. Осознавание во втором смысле проявляется только у существ, чье поведение мы интерпретируем в виде произнесения предложений с намерением обоснования произнесения других предложений. В этом последнем смысле осознавание есть обоснованная истинная вера — знание, но в первом смысле это способность к реакции на стимулы. Основная часть работы Селларса *Epistemology and the Philosophy of Mind* заключается в аргументации, что такая способность представляет причинное условие для знания, но не его *основания*. Этот взгляд имеет то следствие, что познание единичностей или концепций не предшествует по времени познанию суждений (но всегда представляет абстракцию от последнего) и, таким образом, что эмпиристское объяснение обучения языку и непропозициональному базису пропозиционального знания неизбежно искажается. Решающей посылкой этого аргумента является то, что нет такой вещи, как обоснованная вера, не являющаяся пропозициональной, и что нет такой вещи, как обоснование, которое не есть отношение между суждениями. Поэтому говорить о нашем знакомстве с краснотой или же с примерами красноты как об „основании" (в противоположность причинному условию) нашего знания того, что „этот объект красный" или „краснота есть цвет", всегда ошибочно.

Дети и фотоэлектрические ячейки не различают красных объектов, но долингвистические дети, как полагают, должны „знать, что такое красное" в некотором таком смысле, в котором этого не знают фотоэлектрические ячейки. Но откуда дети могут знать, что такое боль, если осознавание чего-либо представляется „делом лингвистическим"? Здесь Селларсу требуется другое различение. В этот раз — различение „знания того, на что похоже X" и „знания того, какого сорта вещь представляет X". Последнее включает способность к увязыванию концепции X-ности с другими концепциями таким образом, чтобы можно было обосновывать утверждения об X-ах. Виттгенштейновский подход Селларса, согласно которому обладание концепцией заключается в использовании слова, позволяет рассматривать две эти способности как одну и ту же. Отсюда следует, что мы не можем

[16]Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 160.

обладать одной концепцией без одновременного обладания многими концепциями. Не можем мы и „обладать концепцией чего-то лишь по той причине, что обратили внимание на то, какого сорта эта вещь", потому что „иметь способность к тому, чтобы обратить внимание на вещей, уже подразумевает, что мы имеем концепцию этого сорта вещи" (с. 176). Но „обратить внимание на сорт вещи" означает обратить внимание на нее с помощью какого-то описания, не просто как-то специфически отреагировать на нее. В чем же тогда состоит знание того, на *что* похожа боль, без одновременного знания или обращения внимания на то, какого *сорта* эта вещь?

Оно состоит просто в том, что *имеется* боль. При этом избегается ловушка, состоящая в том, что есть некоторое внутреннее озарение, имеющее место только в том случае, когда ум ребенка уже просвещен языком, концепциями, описаниями и суждениями, и отсутствующее, когда ребенок вопит и корчится от боли, не произнося отчетливых слов. Ребенок *ощущает* одну и ту же вещь, и это для него точно одно и то же до и после усвоения языка. До языка он должен *знать* вещь, которую ощущает как раз в том случае, когда это сорт вещи, о котором в более поздний период жизни он будет способен делать невыводные отчеты. Именно эта латентная способность, а не его большая чувствительность, отличает его от фотоэлектрической ячейки. Таким образом, он может реагировать прямо на отсутствие кислорода в воздухе, на сверхбыстрое движение молекул, судорожный альфа-ритм его мозга и т. д., но он „не знает, чем они являются" до тех пор, пока он не будет обладать соответствующим словарем. Но удушье, тепло, экстаз, боль, огонь, краснота, враждебность родителей, материнская любовь, голод, громкость, и т. п. „известны" до языка, и поэтому обыденная речь должна иметь их. Они известны просто по той причине, что *имели* место или ощущались. Они известны без того, чтобы быть классифицированными или же соотнесенными тем или иным путем с чем-либо еще.

У Селларса нет резонов для возражения против понятия „знания того, на что похожа боль (или краснота)", потому что это только вело бы к Мифу Данного и противоречило бы психологическому номинализму в случае существования некоторой связи между знанием того, на что похожа боль, и знанием того, какого сорта вещью является боль. Но единственная такая связь состоит в том, что первое не является достаточным и необходимым причинным условием для последнего. Оно недостаточно по той очевидной причине, что мы можем знать, на что похожа краснота, без знания того, что она отлична от синевы, и что она представляет собой цвет и так далее. Оно не необходимо, потому что мы можем все это знать, и знать даже больше, о красноте, и в то же время быть слепым от рождения, и, таким образом, не зная, на что похожа краснота. То что мы не можем говорить и знать нечто, о чем мы не имеем сырых ощущений, просто ложно; и равно ложно, что если мы не можем говорить о них, мы, тем не менее, можем иметь обоснованную истинную веру о них. Особенность языка состоит не в том, что он „изменяет качество

нашего опыта", или „открывает новые перспективы нашему сознанию", или „синтезирует до тех пор бессознательное многообразное", или производит любой другой сорт „внутренних" изменений. Все, что получается с обретением языка, состоит в дозволении нам войти в общество, члены которого обмениваются обоснованиями утверждений и других действий друг с другом[17].

Поэтому Селларса следует понимать как философа, который отвечает традиционным эмпиристам в таком стиле: знание, на что похожи вещи, не является вопросом обоснования при утверждении суждений. На это эмпиристы, вероятно, ответили бы, как это и сделали Родерик Ферс и другие, что такой взгляд путает концепции со словами[18]. Селларс, Виттгенштейн и другие, кто „преувеличивал" важность языка, должны вводить в рассмотрение спорное положение в пользу психологического номинализма, предполагая, что обладать концепцией значит использовать слово. Селларс может возразить постановкой следующей дилеммы: либо пожаловать обладание концепциями чему-либо (например, проигрывателю со сменой пластинок), что может реагировать выборочным образом на классы объектов, или же объяснить, почему мы можем провести разделительную линию между концептуальной мыслью и ее примитивными предшественниками в различных местах, с одной стороны, и мыслью, приобретшей язык и все еще находящейся в процессе совершенствования — с другой.

[17] См.: Там же, с. 169: „Существенно то, что при характеристике эпизода или состояния *познания* мы не приводим эмпирического описания этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство резонов, обоснования и способны при этом обосновать произнесенное".

[18] См.: Roderick Firth, „Coherence, Certainty, and Epistemic Priority", reprinted in *Empirical Knowledge,* ed. Roderick Chisholm and Robert Schwartz (Englewood Cliffs, N.J., 1973). Ферс попытался разрешить проблему, созданную „когерентной теорией кон цепций": а именно, так как «мы не можем полностью понять „выглядит красным" до тех пор, пока мы не обладаем противостоящей ей концепцией „есть красный", значит у нас *нет* логической возможности иметь концепцию „выглядит красным" [как того могла бы требовать доктрина К. Льюиса „смысла значения"] до того, как мы имеем концепцию „есть красный"» (с. 461). Ферс говорит, что

> этот парадокс легко разрешается, если мы не путаем концепции со словами, используемыми для выражения концепций. Это генетический факт, но факт с философскими следствиями, — когда ребенок начинает более или менее последовательно использовать слово „красный", он применяет его к вещам, которые для него „выглядят красными" ... Назвать это „примитивной формой" концепции „выглядит красным" — значит признать, что в некотором смысле ребенок не может полностью понять взрослое использование этого слова до тех пор, пока он не сможет отличать вещи, которые выглядят красными, от вещей, которые действительно являются красными; но мы не должны предполагать, что ребенок каким-то образом теряет свою примитивную концепцию, когда он приобретает более разработанную концепцию (с. 461—462).

О деталях полемики об идентификации обладания концепцией с использованием слов в стиле Райла-Виттгенштейна-Селларса см.: Bland Blanshard, *Reason and Analysis* (La Salle, Ill., 1962), chap. IX. Что-то похожее на понятие „примитивной концепции" Ферса возникает в критике Селларса У. Робинсоном (W. S. Robinson) в работе „The Legend of the Given", in *Action, Knowledge and Reality,* ed. H.-N. Castaneda (Indianapolis, 1975), pp. 83—108.

Эта дилемма высвечивает факт, что традиционные понятия данности трактуют совместно сырые ощущения и способность к выделению, используя отсутствие первых для исключения машин и включения детей и затем используя присутствие вторых, чтобы сделать то, что имеют дети, похожим на пропозициональное познание. Спор между Селларсом и его критиками сводится к следующему сухому остатку: должны ли мы рассматривать концептуализацию как классификацию, или как обоснование? Селларс может сказать, что он оставляет термин *концепция* тем, кто желает снабдить проигрыватели или их протоплазмические аналоги концепциями, если он сможет иметь некоторый другой термин для указания того, что мы имеем, когда мы сопоставляем классификацию с другими классификациями так, как это делают пользователи языка при решении того, под какой класс должна подпасть та или иная вещь. Опять-таки, Селларс прибегает к разговору о том, что обоснование есть дело социальной практики и что все, что не является таковой, не помогает в понимании обоснования человеческого познания, независимо от того, как оно может быть полезным в понимании его *приобретения* (acquisition). Генетический и натуралистический ложные выводы, с точки зрения Селларса, скомбинированы в традиционном эмпиризме таким образом, что получается взгляд, согласно которому мы были бы в лучшем положении, поздравляя себя с точным отражением природы (или сокрушаясь по поводу неудачи в этом), если бы мы только смогли представить сознанию стадии нашего развития в детстве. Запутанные декартовским слиянием мысли с ощущением, одурманенные невинностью локковской восковой таблички и напуганные тем фактом, что если истина заключается в целом, тогда достоверности нет нигде, эмпиристы рассматривают понятие „на что похоже красное" как ключ к нашему познанию природы. С точки зрения Селларса, это похоже на навязывание того, что испытывает ребенок при задержке кормления, в качестве ключа к обыденному моральному сознанию.

Короче, селларовский психологический номинализм не есть теория того, как работает ум, и не теория того, как зарождается в младенце познание, и не теория о „природе концепций", и не теория вообще о чем-либо. Это наблюдение различия между фактами и правилами, наблюдение, сводящееся к тому, что мы можем войти в общество только с эпистемическими правилами, по которым разыгрываются игры в обществе. Мы можем противиться утверждению, что познание, осознавание, концепции, язык, вывод, обоснование и логическое пространство резонов падают на плечи бравого младенца где-то в возрасте четырех лет, не существуя до этого времени даже в самой примитивной форме. Но мы не противимся мысли, что совокупность прав и ответственности падает на плечи молодого человека по достижению им совершеннолетия в восемнадцать лет, не существуя до того времени в самой примитивной форме. Последняя ситуация является даже более ярко выраженной, чем первая, так как не существует и следа первой, за исключением случайных родительских замечаний (например, „ребенок знает, о чем говорит"). Но в обоих случаях происходит

сдвиг в отношениях человека с другими людьми, а не сдвиг внутри одного человека, который делает его *готовым* для вхождения его в такие новые отношения. Дело не в том, что мы могли бы *ошибиться*, полагая, что четырехлетние младенцы обладают познанием, а одногодки не имеют такового; мы здесь ошибаемся не больше, чем мы *ошибаемся* с законом, когда восемнадцатилетние имеют право жениться, а семнадцатилетние — нет. Было бы *неблагоразумно* принимать лепет четырехлетних младенцев серьезно, точно так же, как было бы неразумно устанавливать возраст ответственности перед законом столь низко, но никакое большее понимание того, как „работает" познание (или ответственность) не решат таких вопросов.

Таким образом, от Селларса не надо ожидать аргументов в пользу „теории взаимоотношения языка и мысли", потому что мысли являются внутренними эпизодами, которые могут рассматриваться как необходимо связанные с языком, состояниями мозга, или другими вещами, а могут не считаться таковыми. Как *эпистемолог* Селларс не предлагает теории о внутренних эпизодах. Скорее, он отмечает, что традиционное, небихевиористское понятие „эпистемология" представляет собой смешение объяснения таких эпизодов с объяснением правильности произнесения определенных утверждений. Это равносильно принятию взгляда, согласно которому философия (и, в частности, „философия ума") не может, через возвышенную критическую точку зрения, усилить или уменьшить доверие к нашим собственным утверждениям, которое получается через одобрение со стороны наших сотоварищей. Селларовский психологический номинализм не происходит от бихевиоризма, рассматриваемого как тезис о том, чем ум является, а чем нет. Он происходит только от эпистемологического бихевиоризма, определенного выше как направления, не отличимого от эпистемологического холизма. Быть в этом смысле бихевиористом — значит просто иметь любые ментальные события и способности в качестве общего делителя, который подлежит сокращению* и рассматривать нашу практику обоснования утверждений таким образом,

* Метафора сокращения используется Виттгенштейном в *Философских исследованиях* при обсуждении знаменитого образа жука в коробке. „Ну, а пусть каждый говорит мне о себе, что он знает, чем является боль, только на основании собственного опыта! — Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой бы находилось бы что-то, что мы называем жуком. Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый говорил бы, что он только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. — При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. — Ну, а если при всем том слово жук употреблялось бы этими людьми? — В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего *нечто:* ведь коробка могла бы быть и пустой. — Верно, тем самым вещь в этой коробке могла бы быть сокращена, снята независимо от того, чем бы она ни оказалась" (Виттгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. Пункт 293. С. 183). [Мы можем сократить на личные ощущения (жук в коробке), потому что ничего может быть в той же степени удовлетворительным, как и нечто, о чем ничего нельзя сказать. — *Примеч. Р.Р. к русскому изданию].*

что она не нуждается в эмпирических или „онтологических" основаниях[19].

Еще раз обращаясь к обществу как источнику эпистемического авторитета, я закончу этот раздел еще одним напоминанием того, что даже неконцептуальное, нелингвистическое познание того, на что похожи сырые ощущения, приписывается существам на основании их потенциального членства в этом обществе. Младенцы и наиболее привлекательные из животных наделяются скорее „чувствами", а не (как это имеет место в отношении фотоэлектрических ячеек и животных, к которым мы не испытываем сантиментов, например, камбала или пауки) „простой реакцией на стимулы". Это должно быть объяснено на основании того сорта чувств общества, которое объединяет нас с чем-либо гуманоидным. Быть гуманоидом значит иметь человеческое лицо, а наиболее важной частью лица является рот, которым мы можем произносить предложения синхронно с подходящим выражением лица как целого[20]. Сказать, в соответствии со здравым смыслом, что младенцы и летучие мыши знают, на что похожи боль и красное, но не знают этого в отношении движения молекул или смены времен года, значит просто сказать, что мы вполне можем вообразить их открывающими рот и произносящими нечто по поводу первого, но не второго. Сказать, что приспособление (состоящее из фотоэлектрической ячейки, соединенной с магнитофоном), которое говорит „красное", когда мы освещаем его красным светом, *не* знает, на что похоже красное, значит сказать, что мы не можем вообразить себе продолжающийся разговор этого приспособления. Сказать, что мы просто не знаем, знают ли андроиды, сделанные из протоплазмы (и уже готовые к использованию, за исключением речевого центра, который им предстоит встроить), на что похоже красное, не значит довериться философским затруднениям относительно природы субъективности[21]. Это значит просто сказать, что вещи с лицами, похожими на человеческие, которые выглядят так, что в один прекрасный

[19] Я буду утверждать в главе восьмой, что эта позиция в вопросе о соотношении философии ума и эпистемологии (или, более обще, между научным и метафизическим описаниями человека, с одной стороны, и любым наблюдением об обосновании его действий — лингвистических или каких-либо других — с другой) является центральной для виттгенштейновских усилий в *Исследованиях.* Я полагаю, что подобно применению самим Селларсом различия между описанием людей и суждениями о них, эта позиция является естественным следствием строгого отделения в *Трактате* использования языка при утверждении фактов от всех других видов (например, этического) его использования.

[20] Хорошее уточнение силы и детализации виттгенштейновского взгляда о том, что человеческое тело является наилучшей картиной человеческой души, можно найти в работе Virgil Aldrich, „On What It Is Like to be a Man", *Inquiry* 16 (1973), pp. 355—366. См. также: Stuart Hampshire, *Thought and Action* (London, 1959), ch. 1.

[21] См.: Hilary Putnam, „Robots: Machines or Artificially Created Life?", reprinted in *Modern Materialism,* ed. J. O'Connor (New York, 1969), esp. p. 292: „...вопрос: являются ли роботы сознательными? — требует решения с нашей стороны: рассматривать ли роботов как сотоварищей, членов нашей лингвистической коммуны, или же не рассматривать их таковыми".

момент они могли бы стать партнерами по разговору, обычно наделяются „чувствами", но что если мы знаем слишком много о том, как эти вещи сделаны, мы неохотно причисляем их к даже потенциальным партнерам по разговору[22].

Этот взгляд на приписывание долингвистического осознавания — любезно расширяющий круг потенциальных или воображаемых сотоварищей по разговору на нашем языке — имеет то следствие, что моральные запреты на причинение вреда младенцам и предпочтительно выглядящим видам животных не являются „онтологически обоснованными", с точки зрения обладания ими чувствами. Скорее, все наоборот. Моральные запреты являются выражением чувства коммуны, основанного на воображаемой возможности разговора, а приписывание чувств является чуть большим, чем остаток этих запретов. В этом можно убедиться, заметив, что никто, кроме философов ума, не заботится о том, являются ли сырые ощущения боли или красноты для коала другими, нежели для нас, потому что мы сострадаем ему, когда он корчится от боли. Этот факт не означает, наша боль или боль у коала есть „ничто иное, как поведение"; это означает просто, что когда коала корчится от боли, это более важно для нашей способности к воображению ситуации, когда коала просит о помощи, чем наше желание понять, что происходит внутри коала. Рейтинг свиней в отношении интеллекта куда как больше, чем рейтинг коала, но свиньи не корчатся от боли в подходяще гуманоидном стиле, и морда свиньи не подходит для лицевых выражений, сопутствующих разговору. Поэтому мы единодушно посылаем свиней на бойню, и образуем общества в защиту коала. Это не „иррационально", никак не более иррационально, чем распространение гражданских прав на умственно отсталых (или зародышей, или аборигенных племен, или марсиан) или отрицание этих прав. Рациональность, рассматриваемая как формирование силлогизмов, основанных на открытии „фактов" и применении таких принципов как „Боль должна быть минимизирована" или „Разумная жизнь всегда более ценна, чем жизнь прекрасных, но неразумных существ", является мифом. Только платонистские призывы к тому, чтобы каждый моральный сантимент и, на самом деле, каждая моральная эмоция любого сорта должны быть основаны на признании объективного качества в воспринимающем субъекте, заставляет нас думать, что наше обращение с коала, или белыми, или марсианами составляет „предмет моральных принципов". Потому что „факты", которые следует открыть и к которым приме-

[22] Это не означает, что мы имеем *право* на такую неохотную установку, как и того, что мы неправы. Я просто хочу привлечь внимание к традиционным страхам, что биологи или психологи, в своей установке к их сотоварищам людям могут „убивать ради вскрытия". Мы *искушаемы*, в частности при успешном предсказании чьего-либо поведения на основании его внутренней структуры, быть „объективными" в отношении этого объекта, то есть рассматривать его скорее как *en-soi*, а не как *pour-soi* и „одного из нас." Философам нечего, с моей точки зрения, особенно сказать о том, в каких случаях это искушение обосновано или необосновано. А вот писателям и поэтам есть что сказать.

няются принципы, в случае „чувств" коала или белых не открываемы независимо от сантиментов[23].

Эмоции, испытываемые нами в пограничных случаях, зависят от живости нашего воображения и наоборот. Только представление о том, что в случае философии мы имеем дисциплину, способную дать добрые резоны в пользу того, во что мы верим инстинктивно, позволяет нам считать, что „более тщательный философский анализ" поможет нам провести линию между холодностью сердца и глупой сентиментальностью. Утверждение, что знание животными того, на что похожи некоторые вещи, мало имеет общего с обоснованной истинной верой, но, скорее, связано с моралью, естественным образом следует из селларского понятия, что внутреннее устройство людей и квази-людей должно объясняться тем, что находится снаружи (и, в частности, их местом в нашей коммуне), а не наоборот. С тех пор как Декарт сделал методологический солипсизм признаком строгого и профессионального философского мышления, философы хотели найти „основания" познания (cognition), морали, эстетического вкуса и всего, что имеет значение для внутренней жизни индивида. А иначе как бы сложились дела в обществах, где индивиды не имели бы таких оснований и не образовали бы обществ? Только со времен Гегеля философы начали возиться с представлением, что индивид отдельно от общества есть просто животное. Антидемократические следствия этого взгляда, не говоря уже о его историцистских и релятивистских следствиях, сделали затруднительным влияние гегелевского способа мышления на основы аналитической философии — эпистемологию, философию языка и философию ума. Но работа Селларса „Эмпиризм и философия ума" — названная им самим „зарождающимися Гегелевскими Размышлениями"[24] — преуспела в извлечении сырых ощущений и обоснованной истинной веры и лишении сырых ощущений их статуса как привилегированных репрезентаций. Тем самым было показано, как бихевиоризм в эпистемологии может избежать смешения объяснения и обоснования, смешения, которое сделало эмпиристскую эпистемологию возможной и необходимой. В седьмой и восьмой главах я попытаюсь показать, как упор на приоритете общественного перед личным, который возник из отказа от эмпиризма, проложил путь дальнейшим гегелевским и хайдеггеровским проектам деконструкции.

[23] Примечательно, что моральные философы мало в чем могут помочь при решении того, кого считать моральным субъектом, созданием, которое обладает скорее величием, нежели ценностью, среди тех существ, чье счастье должно быть максимизировано, как одного из тех, кто должен испытать свой шанс оказаться им, будучи в то же время за занавесом неведения и т. д. Селларс кратко и неубедительно обсуждает эту проблему под углом зрения вопроса о том, являются ли все члены эпистемического сообщества членами этического сообщества — влечет ли „межсубъектное намерение способствовать эпистемическому процветанию" „межсубъектное намерение прямо способствовать процветанию" *(Science and Metaphysics* [London and New York, 1968], p. 225). По поводу воздействия холизма на метаэтику и на платонистский призыв, упомянутый выше, см. J. B. Schneewind, „Moral Knowledge and Moral Principles", in *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey (London and New York, 1970).

[24] Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 148.

Приведя аргументы в пользу того, что атака Селларса на Миф Данности вполне совместима с добрым отношением к младенцам и животным и, таким образом, с обыденным моральным сознанием, я хочу доказать, что атака Куайна на «идею „идеи"» и различение языка и факта совместима с интеллектуальной респектабельностью *Geisteswissenschaften.* Доктрины Куайна о „неопределенности перевода" и „непостижимости указания" привели его к утверждению, что в приписывании значения произнесенному, вер и устремлений к культуре нет „эмпирических проблем". Я полагаю, что здесь снова некоторые различения ответственны за мнимые, противоречащие интуиции следствия, эпистемологического бихевиоризма, различения, позволяющие нам рассматривать бихевиоризм скорее в качестве инструмента расчистки основания для морали и высокой культуры, нежели в качестве инструмента лишения их „объективной истинности".

То что Куайн называет «идеей „идеи"», представляет взгляд, согласно которому язык есть выражение чего-то „внутреннего", которое должно быть открыто до того, как мы можем сказать, что значит произнесенное, или до интерпретации лингвистического поведения произносящего (например, в приписывании ему веры, желания и культуры). Отказаться от этой идеи — значит немедленно отказаться от логико-эмпиристского понятия „истины благодаря значению" и оксонианского оттенка понятия „концептуальной истины", так как не существует значений или концепций, с помощью которых могли бы быть истолкованы истины. Эта позиция по отношению к концепции „концепции" позволяет отбросить кантианское различение необходимых истин (которые могут быть определены рассмотрением лишь одних концепций [аналитическая истина] или только чистых концепций, и чистых форм интуиции [синтетические a priori истины]) и случайных истин (которые требуют ссылки на эмпирические интуиции). Но Куайн рассматривает концепции и значения как один из видов интенций и желает уничтожить *все* интенции. Таким образом, допуская, что, например, „значит", „верит" и „желает" не имеют бихевиористических эквивалентов (как пытались показать Брентано и Чизом в попытке сохранить некоторое ядро истинности традиционного дуализма ума и тела), Куайн заключает, что это показывает устранимость понятий „вера" и „желание" (для „научных" целей), как и понятий „концепция" и „интуиция":

> Можно рассматривать тезис Брентано либо как демонстрирующий неустранимость интенциональных идиом и важность автономной науки об интенциях, либо как демонстрирующий безосновательность интенциональных идиом и пустоту науки об интенциях. Моя позиция, в отличие от Брентано, — это вторая альтернатива. Принять видимую ценность использования интенционального использования, значит, как мы видели, постулировать отношения перевода как нечто объективно значимого, хотя неопределимого в принципе относительно всеобщности речевых предрасположений.

Такое постулирование мало что дает в научном прозрении, если для него нет лучших оснований, чем то, что указанные отношения перевода предполагаются аборигенной семантикой и интенциями[25].

Куайн полагает, что его анти-интенционализм согласуется с его полемикой против аналитичности. Но это не так. Автор „Двух догм эмпиризма" *должен был бы* сказать, что концепции и значения вполне безвредны, если постулированы с целью объяснения нашего поведения, и становятся опасными только в том случае, когда рассматриваются как источник специального рода истины и специального рода оправдания определенных утверждений. В частности, мы могли бы ожидать от него, что обычно приводимые резоны в пользу того или иного перевода языка резоны (или в пользу приписывания одного определенного множества вер и желаний, а не странной альтернативы, которая, тем не менее, предсказывала бы то же самое лингвистическое поведение) оправдываются просто их внутренней согласованностью, и что такая практика как перевод и приписывание внутренних состояний оправдывается их социальной полезностью. Куайн допускает полезность, но полагает, что в философском отношении важно настаивать на том, чтобы сорт истины, предлагаемый в таких предложениях как «„Hund" есть немецкое слово для „собаки"» и „Робинсон верит в Бога", не того рода истина, которая выражает „эмпирические отношения"[26]. Таким образом, он предлагает нам различение, так сказать, истин по конвенции и истин по соответствию, вместо старого позитивистского различения истин по конвенции и истин, подтвержденных чувственным опытом. Истины о значениях и верах, а также о суждениях не являются, в каком-то отношении, настоящими истинами в полном смысле слова — точно так же, как позитивисты полагали, что необходимые истины не являются по настоящему истинами „о мире".

Холизм и прагматизм „Двух догм", судя по всему, делает проведение различения между двумя сортами истины столь же трудным, как и более старого различения, которое атакуется Куайном. Многие критики Куайна отметили это обстоятельство и диагностировали его настойчивость в этом вопросе как наследие традиционного эмпиризма[27]. Я согласен с большинством критиков и не буду пытаться

[25] W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960), p. 221.

[26] См.: *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, ed. Donald Davidson and Jaakko Hintikka (Dordrecht, 1969), p. 303, где Куайн говорит:

> Рассмотрим ...всеобщность истин природы, известных и неизвестных, наблюдаемых и ненаблюдаемых, прошлых и будущих. Суть неопределенности перевода состоит в том, что она устоит даже перед этой всей истиной, целой истиной о природе. Именно это я имею в виду, когда говорю, что там, где применяется неопределенность перевода, не существует проблемы правильного выбора; нет реальной действительности даже *в рамках* признанной недоопределенности теории природы.

[27] Наиболее известная критика такого рода представлена Ноамом Хомским (Chom sky) в его работе „Quine's Empirical Assumptions" in *Words and Objections*. Однако наиболее убедительным критиком позиции Куайна оказался Хилари Патнэм (Putnam) в его работе „The Refutation of Conventionalism", *Nous* 8 (1974), 38: «Если принятие одной системы аналитических гипотез вместо другой приводит к огромному упрощению

подвести итог их рассмотрениям (за исключением лишь того, что такая критика едина в заключении, что некоторый вид „неопределенности", который можно найти в переводе, должен появиться, равно безвредно, в *Naturwissenschaften).* Рассмотрением понятия „непостижимости указания" мы можем получить некоторое понимание „эмпирических" интуиций, которые заставляют Куайна продолжать говорить о „соответствии" и которые удерживают его от гегелевских следствий его собственного бихевиоризма и холизма.

Куайн подводит итог своей аргументации в работе „Онтологическая относительность", говоря:

> Имеет смысл говорить не о том, чем являются объекты по абсолютному критерию, но о том, как одна теория интерпретируется другой теорией... Все сказанное нами заставляет понять, что загадка о видении вещей перевернутыми или в дополнительном цвете, должна быть воспринята серьезно, а мораль, следующая из этого случая, должна применяться повсеместно. Релятивистский тезис, к которому мы приходим, следует повторить: не имеет смысла говорить о том, каковы объекты теории, помимо того как интерпретировать или переинтерпретировать эту теорию в другую теорию... Разговор о подчиненных теориях и их онтологиях вполне осмыслен, но только относительно фоновой (background) теории с ее собственной исходно принятой и окончательно непостижимой онтологией[28].

Можно было бы подумать, что этот тезис является естественным и счастливым результатом похода к познанию и науке, который являлся общим для Куйана и Селларса, если бы не беспокоящая фраза: „Исходно принятая и окончательно непостижимая онтология". С точки зрения полноценно холистической теории, вопрос *„Действительно* ли мы указываем на кроликов или стадии-кроликов? формулы или геделевы числа?" не должен считаться ни бессмысленным, ни осмысленным (пока не относится к фоновому языку)[29], но должен считаться вопросом типа „Действительно ли говорим о нациях или о группах

таких наук, как нейрофизиология, психология, антропология и т. д., тогда почему бы нам не сказать, что под „переводом" мы имеем в виду *перевод в соответствии с инструкцией, имеющей это свойство?»* Патнэм правильно диагностирует куайновскую доктрину специальной неопределенности перевода как следствие некоторого вида эссенциализма. Она, грубо говоря, такова, в которой мы знаем заранее, что то, что не может быть положено на язык современной физики, столь несущественно, что существует лишь „в глазах наблюдателя", является вопросом субъективного удобства. См.: Christopher Boorse, „The Origins of the Indeterminacy Thesis", *Journal of Philosophy* 72 (1975), 369—387, and Richard Rorty, „Indeterminacy of Translation and of Truth", *Synthese* 23 (1972), 443—462.

[28] W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969), pp. 50—51.

[29] Ibid., p. 47. Хартри Филд (Field) показал, что куайновские понятия „реляти визации к фоновому языку" и „рассмотрение видимого указания" несовместимы с его общей позицией. См. статью Филда „Quine and Correspondence Theory", *Philosophical Review* 83 (1974), 207. Но эта трудность не имеет отношения к моим настоящим целям.

индивидуальных личностей?" или „Действительно ли мы говорим о ведьмах или галлюцинациях психически неуравновешенных людей?" Последние вопросы имеют смысл, если мы придадим им смысл, то есть если нечто дальнейшее зависит от ответа. Легко вообразить себе ситуации, в которых можно было бы придать им смысл; труднее, но не невозможно сделать это для случая кролик-versus-стадии-кролика. Но Куайн не интересуется вопросом придания смысла таким образом. Цель его утверждений о неопределенности и непостижимости заключается не в том, чтобы связать их с нуждами науки или практики. Допуская, что лингвистика никогда не мечтала о преимуществах, получаемых от неопределенности перевода, когда короткие восклицания при появлении кролика переводятся как „еще одна стадия-кролика", Куайн говорит:

> Неявная максима, диктующая его (лингвиста) выбор „кролика"..., состоит в том, что этот продолжающий существовать по ходу времени и относительно однородный объект, движущийся как целое относительно контрастного фона, требует для указания короткого восклицания... Он навязывает себе эту максиму сам, принимая такое решение в ситуации, которая объективно неопределенна. Это весьма благоразумное навязывание, и я сам не рекомендовал бы другого. Но я-то говорю о философской точке зрения[30].

„Философская точка зрения" в этом смысле, как минимум, не имеет отношения к решению того, каков мир. Куайн колеблется между старым позитивистским взглядом, что такая точка зрения позорно „метафизична", и более оксонианским взглядом на философию-как-терапию, по которому такие специфические философские точки зрения служат противоядием πρώτον ψευδός, таким, как «идея „идеи"». Мы могли бы, конечно, рассматривать эту конкретную точку зрения как противоядие против, если она вообще может быть против чего-либо, понятий „онтологии" и „указания". То есть мы могли бы прибегнуть к более старомодному взгляду, что точно так же, как бихевиористский подход к „истине благодаря значению" в „Двух догмах" не оставляет нам понятия „одинаковости значения", за исключением (как указывает Харман) случаев здравого смысла и таких философски неинтересных случаев, как одинаковость значений предложений „Президент поехал во Вьетнам" и „Джонсон поехал во Вьетнам", так и бихевиористский подход к „онтологии" в „Онтологической относительности" не оставляет нам понятия „одинаковость указания", за исключением случаев здравого смысла и философски неинтересных случаев, как одинаковость вещей при разговоре о стадиях-кролика и разговоре о кроликах (но различными способами)[31].

[30] Quine, *Ontological Relativity*, p. 34.

[31] Пример одинаковости значений в случаях здравого смысла идет от Хармана, „Quine", p. 142. Более полное обсуждение различия случаев здравого смысла и философских смыслов „разговора о" или указания можно найти в моей работе „Realism and Reference", *Monist* 59 (1976), 321—340, и в главе шестой, разделе 4.

философское понятие „указания", с точки зрения Куайна, противопоставлено значению по той причине, что

> Указание, объем представляют прочную вещь; значение, интенция — непрочную. Неопределенность перевода, с которой мы сталкиваемся, однако проходит сквозь как экстенсиональных, так и интенсиональных вещей. Термины „кролик", „неотъемлемые части кролика" и „стадии кролика" разнятся не только в значении; они также и истинны в отношении различных вещей. Указание само по себе оказывается бихевиористически непостижимым[32].

Но эта относительная прочность сама была просто продуктом утверждения Куайна, что интенциональности, для которых не было критерия тождества, были более расплывчатыми сущностями, чем экстенсиональные вещи, для которых есть критерий тождества. Проблема тождества для интенсиональных сущностей, с точки зрения Куйана, сводится к тому, как «два вневременных предложения должны соотноситься друг с другом таким образом, что там, где вместо них стоят „p" и „q", мы были бы обязаны сказать, что [p] есть то же самое суждение, что и [q], а не какое-либо другое суждение»[33]. Но полагать, что на этот вопрос можно ответить, значит считать, говорит Куайн, что существует некоторое отношение синонимии, которое делает предложение одного языка правильным переводом предложения другого языка[34].

Мы, однако, сделали полный круг. Прочность указания есть то, чем она является, по той причине, что существует мнимый контраст с непрочностью значения. Но эта непрочность присутствует лишь в том случае, когда перевод неопределенен в некотором смысле, который отсутствует в физике. Поэтому если мы примем стандартную критику куайновской „двойной" неопределенности перевода (неопределенности, которая отличается от неопределенности физической теории, в том, что в первом случае нет „эмпирических аспектов"), тогда у нас нет причин быть озадаченными тем, что указание поживает неважно, и нет причин полагать, что бихевиористическая непостижимость указания ведет к какому-либо другому заключению, кроме как „тем хуже для указания" или же „стадии кролика и кролик являются одним и тем же". Так как „указание" здесь означает специфически философское понятие, чья непостижимость представляет специфически философскую точку зрения, которая предпочитает разводить в стороны кроликов и стадии кроликов в гораздо большей степени, чем это требуется по научным и практическим соображениям, мы могли бы ни в грош не ставить эту самую непостижимость, как поступает Куайн в отношении специфически философского понятия синонимии и тезиса Брентано о несводимости интенциональности.

[32] Quine, *Ontological Relativity*, p. 35.
[33] Quine, *Word and Object*, p. 200.
[34] Ibid., p. 206.

Мы и в самом деле могли бы принять такую позицию[35], но не ранее, чем более тщательно рассмотрим колебания Куайна по поводу предмета онтологии. Сказать, что философское понятие указания является таким понятием, без которого мы можем превосходно обойтись, значит сказать, с чем должен был бы согласиться и сам Куайн, то же самое об онтологии. Но поскольку Куайн рассматривает разговор об онтологии серьезно, он относится так же серьезно и к указанию, и поэтому было бы полезно убедиться в том, как трудно для него примирить этот тезис с холистическим утверждением, что нет в качестве „первой философии" ничего более высокого, чем обычное научное исследование, и что ничто в этом отношении не предшествует последнему[36]. Этот взгляд Куайна сближает его с Селларсом, согласно которому „наука есть мера всех вещей, того, о чем она говорит, и того, о чем она не говорит"[37]. Тем не менее, Куайн утверждает, что практическая необходимость интенсиональных идиом не должна заслонять того факта, что:

> Если мы изображаем истинную и окончательную структуру реальности, каноническая схема для нас есть строгая схема, не знающая иного закавычивания, кроме прямого, и не знающая пропозициональных установок и признающая только физическое устройство и поведение организмов[38].

Этот проект, говорит Куайн, есть продолжение научного, потому что:

> Каждая элиминация неясных конструкций или понятий, которую мы ухитряемся провести путем перефразирования в более ясные элементы, представляет собой прояснение концептуальной схемы науки. Те же самые мотивы, которые подвигают ученых на поиск все более простых и ясных теорий, адекватных предмету исследования их специальных дисциплин, являются мотивами для упрощения и прояснения более широкой схемы, присущей всем наукам. Поиск наипростейшего, наияснейшего всеобщего образца канонического обозначения не должен быть отличен от поиска исходных категорий, описания наиболее общих черт реальности. Не следует поддаваться возражению, что такие конструкции являются условностью, не диктуемой реальностью; разве то же самое не может быть сказано о физической теории? Верно, что природа реальности такова, что одна физическая теория оказывается для нас лучшей по сравнению с другой физической теорией; но то же самое верно и для канонических обозначений (с. 161).

Хитрость тут состоит в том, чтобы понять, чем являются „неясность" и „ясность". Куайн полагает, что *Geisteswissenschaften* использует понятия столь неясные, что при описании структуры реальности мы

[35] Я снова аргументирую в пользу такой позиции в главе седьмой.

[36] См.: „On Catnap's Views on Ontology", in Quine, *Ways of Paradox* (New York, 1968) and „Epistemology Naturalized" in *Ontological Relativity.*

[37] Это фраза из книги Селларса *Science, Perception and Reality,* p. 173.

[38] Quine, *Word and Object,* p. 221.

должны просто избавиться от них. Все ясно в физических теориях, которые хотя и взывают к числам, функциям, свойствам и т. д., все-таки интерпретируют их как множества, на что физик взирает с высокомерным равнодушием. Но неясность „веры", „знания", „переводится как ..." и т. д. неисправима, потому что в теории множеств нет ничего под рукой из того, что могло бы заменить их; они могут выжить только в качестве практического удобства[39].

Но почему, однако, „верит в ..." и „переводится как ..." обязаны нуждам практики больше, чем „есть тот же самый электрон, как..." и „есть то же самое множество, как..."? Почему *Naturwissenschaften* описывает реальность, в то время как *Geisteswissenschaften* просто позволяет нам управляться с ней? Что же разделяет их, при условии, что мы больше не считаем, что некоторые утверждения имеют привилегированный эпистемологический статус, а взамен полагаем, что все утверждения работают вместе во благо расы в процессе постепенного холистического приспособления, ставшего знаменитым благодаря „Двум догмам эмпиризма"? Почему единство эмпирического исследования не проявлялось бы в целостности культуры (включающим как *Naturwissenschaften*, так и *Geisteswissenschaften),* а не просто в целостности физической науки?

Попытка ответить на этот вопрос приводит нас к подлинному противоречию во взглядах Куайна. Оно проявляется наиболее ясно в пассаже, где он пытается убедить нас в том, что практический диктат перевода не имеет эпистемологических следствий:

> „Сохранение логической истины" является конвенциональным по своему характеру из-за неопределенности перевода... Сама нужда определенности представляет вознаграждение за следование этому строгому и простому правилу как частичному детерминанту... „Сохранение логической истины" одновременно конвенционально и мудро. И мы видим также, что это не дает логической истине эпистемологического статуса, отличного от явных истин так называемого фактического рода[40].

[39] Харман („Quine", p. 126) дает более милосердную интерпретацию взглядов Куайна по этим проблемам. Согласно Харману,

> Не в том дело, что Куайн полагает интенсиональные объекты, суждения или значения странными видами сущностей (можно было бы полагать и электроны странными сущностями). Его жалобы состоят не в том, что интенсиональные объекты, как нечто абстрактное, оскорбляют его чувствительность таким образом, которым они не оскорбляют чувствительности Нельсона Гудмена... Аргумент Куайна ... состоит в том, что различные взгляды на это семейство (взывающее к таким сущностям) являются теориями, которые не объясняют то, что они призваны объяснять. Поэтому его позиция по отношению к интенсиональным объектам сходна с его позицией по отношению к флогистону или эфиру (или ведьмам).

Куайн вежливо подтвердил интерпретацию Хармана в *Words and Objections,* p. 296. Но я не думаю, что эта интерпретация может быть согласована с многими аргументами в *Word and Object* и других работах, хотя я согласен с тем, что Куайн должен был бы принять такой взгляд.

[40] *Words and Objections,* p. 318.

Но если конвенциональность зависит от *специальной* неопределенности перевода, тогда мы *не* можем сказать, как это делает Куайн в цитированном выше пассаже, что физическая теория представляет „конвенциональное дело, не зависящее от реальности". Если постоянство логической истины есть просто практическое правило, а не проникновение в структуру реальности, тогда, если физическая теория представляет такое проникновение, она не может также быть практическим правилом.

Подводя итог его колебаниям, мы можем заметить, что Куайн хочет утверждать следующее:

1. Существует такая вещь, как онтология, управляемая „сомнениями относительно того, какого рода объекты можно предпололожить", и она основана на различении „беспочвенного овеществления и его противоположности"[41].
2. Не существует специального эпистемологического статуса, который может быть придан предложению вне его роли в утверждении того „поля силы", которое представляет человеческое познание, и чья цель состоит в том, чтобы управиться с сенсорными излучениями.
3. Не существует такой вещи как прямое знакомство с чувственными данными или значениями, которые могли бы придать незыблемость отчетам благодаря их соответствию реальности, независимо от их роли в общей схеме веры.
4. Поэтому эпистемология и онтология никогда не встречаются, так как наши сомнения относительно того, какие объекты предполагать, не диктуется нашим знакомством ни с универсалиями, ни с единичностями.
5. Тем не менее следует различать те части сети вер, которые выражают эмпирическую ситуацию, и те части, которые не делают этого, и онтология гарантирует, что мы можем детектировать это различие.

Если Куайн хочет утверждать (5) в той же степени, как и (1) — (4), он должен придать смысл различению „эмпирической ситуации" и „конвенции", которое не имеет связей с обычным инструменталистско-феноменалистским различением — различием между тем, с чем мы действительно знакомы, и тем, что мы „постулируем", чтобы управиться со стимулами. Единственный способ, которым он может это сделать, насколько я могу видеть, это просто указать элементарные частицы современной физики в качестве парадигмального случая „эмпирического" и объяснить, что смысл, в котором нет ничего „эмпирического" о значениях или верах, состоит в том, что относительно значения предложения или веры человека могут говориться различные вещи без всяких следствий по поводу движения этих частиц. Это тактика делает для него предпочтительной физику по

[41] Quine, *Word and Object*, pp. 119—120.

сравнению с психологией, и, таким образом, его беспокойство по поводу „беспочвенного овеществления" является чисто эстетическим. Далее, она не будет работать. Потому что альтернативные, например биохимические или же альтернативные психологические теории, будут совместимы со всеми и только теми же самыми движениями одних и тех же частиц. До тех пор, пока не будет подлинной дедукции всех истинных номологических утверждений из законов физики (чего никто всерьез не ожидает), не должно быть жалоб относительно интенций, жалоб, которых не может быть сделано о митохондриях[42].

Куайн вовлечен в эту трудную ситуацию через свою попытку сохранить взгляд, унаследованный им, подобно Селларсу, от Карнапа, а еще ранее, от виттгенштейновского *Трактата*, согласно которому мир может быть „полностью описан" в экстенсиональном языке. Настоящим пугалом является не интенциональность, а интенсиональность, потому что только отсутствие представления в терминах ис-

[42] Д. Фоллесдаль — Dagfinn Follesdal („Meaning and Experience" in *Mind and Language*, ed. S. Guttenplan [Oxford, 1975]) предлагает такой способ конструирования тезиса Куайна о неопределенности перевода, при котором "куайновская позиция более интересна, если его склонность к физикализму считается следствием более фундаментальной эпистемологической склонности к эмпиризму" (с. 33). Способ заключается в следующем:

> ...все имеющиеся истины включены в теорию природы. Как мы заметили ранее, в нашей теории природы мы пытаемся объяснить весь наш опыт. И единственные сущности, предположение которых оправдано, — это те, к которым апеллирует наипростейшая теория, объясняющая все факты. Эти сущности и их свойства и взаимоотношения есть все, что есть в мире, и все, о чем можно утверждать или ошибаться. Все эти истины включены в нашу теорию природы. При переводе мы не описываем какую-то большую сферу реальности, а просто коррелируем две всеобъемлющие теории, касающиеся всего сущего, (с. 32)

Однако я не вижу, каким образом мы можем говорить о том, когда кончается описание и начинается сравнение описаний. Или же, другими словами, я не понимаю, как мы сможем отделить „природу" от чего-то еще, за исключением того, что найдем некоторый смысл в „описании всего нашего опыта", представляющего нечто меньшее, чем вся культура, и могущего объяснить весь наш опыт.

Альтернативное прослеживание тезиса о неопределенности перевода к эмпиризму было предложено Дж. МакДоуэллом („Truth Conditions, Bivalence, and Verification" in *Truth and Meaning*, ed. G. Evans and J. McDowell [Oxford, 1976]). МакДоуэлл полагает, что Куайн, возможно, утверждает „не очень удачно сформулированную версию строгого верификационистского возражения реализму в теории значения" (с. 65). Возражение состоит в том, что конструирование утверждения об истинности „как недоопределенного тем, что наблюдается", потребовало бы от нас, если мы конструируем его „реалистически", приписывания говорящему „концепции истины как независимой от того, что наблюдается" (с. 64). Так как последнее, с верификационистской точки зрения, абсурдно, оно просто показывает, что мы не должны конструировать утверждения „реалистически". Эта стратегия, однако, включает обнаружение смысла в „детерминированности тем, что наблюдается", что поддерживает биологию и исключает перевод, и я не знаю, опять-таки, как это может быть сделано. Поэтому я заключаю, что противоречия между (4) и (5) остаются, вопреки попыткам дружественных Куайну критиков переформулировать его точку зрения таким образом, чтобы спасти его от критики Хомского, согласно которой единственная неопределенность, которая может встретиться, это знакомая недоопределенность теории наблюдением (критика, которую имеют в виду Фоллесдаль и Макдауэлл, и которую они пытаются обойти).

тинностных функций в интенциональном дискурсе придает его предмету сомнительность большую, чем, скажем, несводимо биологический разговор о митохондриях. Сводимость к разговору о частицах есть лишь прикрытие разговора о сводимости к дискурсу, характеризуемому истинностными функциями. Дело не в частицах, а в логической форме. Отсутствие ясных условий тождества для интенциональностей представляется несчастьем не потому, что это влечет некоторую призрачность сущностей, но просто потому, что оно оставляет некоторые предложения неэкстенсиональными. Но если это так, тогда мы можем достичь целей Куайна без использования его средств. Мы делаем это, допуская, что мир может быть полностью описан в языке истинностных функций, и в то же время допуская, что отдельные части его могут также быть описаны в интенсиональном языке, и отказываясь от обидных сравнений этих двух видов описания. Сказать, что он может быть описан *полностью,* значит использовать понятие полноты, определенное в терминах пространственно-временной протяженности, а не в терминах объяснительной силы или практического удобства. Если бы мы могли не ссылаться на интенциональности, мы вряд ли могли бы совладать с миром, но мы все еще могли бы — если бы оно того заслуживало — полностью описывать мир до мельчайших подробностей и даже делать точные предсказания о содержании любой пространственно-временной области с желаемой степенью детальности.

Способ применения этой точки зрения к словарю вер и желаний был подсказан Дэвидсоном, который переложил вопрос в терминах различения гомономных и гетерономных обобщений:

> С одной стороны, имеются обобщения, чьи положительные примеры дают нам резоны для мнения, что обобщения могли бы быть улучшены дополнением различными оговорками и условиями, сделанными в рамках того же словаря, как и исходное обобщение. Такие обобщения указывают на форму и словарь законченного закона; мы можем сказать, что это *гомономное* обобщение. С другой стороны, есть обобщения, которые при своей демонстрации могут дать нам резоны для мнения, что существует точный закон, но формулировка его может быть дана только при обращении к другому словарю. Мы можем назвать такие обобщения *гетерономными.*
>
> Я полагаю, что большая часть нашей обыденной мудрости (и науки) гетерономны. Это потому, что закон, который должен быть точным, явным и не имеющим исключений, возможен только в том случае, когда он выводит свои концепции из всеобъемлющей замкнутой теории. ...Убеждение, что утверждение гомономно, и корректируемо внутри своей собственной концептуальной области, требует, чтобы оно выводило свои концепции из теории с четкими составляющими ее элементами...
>
> Точно так же, как мы не можем разумно приписать некоторому объекту длину до тех пор, пока не имеем всеобъемлющей теории объектов данного сорта, мы не можем разумно приписать субъекту

некоторую пропозициональную установку, кроме как внутри некоторого каркаса жизнеспособной теории его вер, желаний, интенций и решений[43].

Дэвидсон говорит, что психофизические законы имеют вид, подобный закону „Все эмеральды — зелановые (grue)". Они соединяют термины, взятые из различных словарей. Мы можем говорить об эмерозах и зелановости или же об эмеральдах и зелености, но не об обоих вместе (по крайней мере, если мы хотим полезной всеобъемлющей теории). Именно так мы можем говорить о действиях и верах или о движениях и нейронах, но не об обоих вместе. Но есть явный смысл, в котором в первом примере мы говорим об *одних и тех же вещах*, независимо от того, какое множество предикатов мы выбрали. Именно так, говорит Дэвидсон, дело обстоит в последнем примере. Различие в словарях не есть различие между реальным и онтологически сомнительным, между фактическим и мифическим, но полностью параллельно различию между разговором о действиях наций-как-таковых и разговором о действиях министров и генералов или между разговором о митохондриях как таковых и разговором об элементарных частицах, из которых они состоят. Мы можем с пользой и вполне истинно говорить такие вещи, как „Если бы Асквит оставался премьером, Англия потерпела бы поражение", или „Если бы тут было чуть больше нейтронов, митохондрии не выжили бы", или же „Если бы мы вживили электрод в мозг в правильном месте, он никогда не воображал бы себя Наполеоном", или же „Если бы мы обладали эмерозами, тогда у нас был бы правильный оттенок зеленого цвета", но не можем (по крайней мере, на нынешнем этапе нашего знания) получить из таких гетерономных наблюдений законы, являющиеся частями всеобъемлющих теорий. Мы и не нуждаемся, с другой стороны, в таких гетерономных наблюдениях в качестве пограничной линии между онтологическими сферами — в частности, сферой фактического и сферой нефактического. Если исходить из взглядов Дэвидсона на отношение между различными объяснительными словарями, то нет *никакой* причины для полагания того, что словари сами по себе склонны к формулировкам в терминах истинностных функций „описания истинной и окончательной структуры реальности" в таком аспекте, в котором интенсиональные словари не склонны к этому. Различие экстенсионального и интенсионального, как оказывается, имеет не больший философский интерес, чем различие между нациями и людьми: оно способно к подстреканию редукционистских страстей, но не способно к выдвижению специальных резонов для начинания редукционистских проектов.

Соображения Дэвидсона позволяют нам рассматривать интенсиональный словарь как еще один в ряду словарей, позволяющих говорить о частях мира, которые на самом деле могут быть полностью описаны

[43] Donald Davidson, „Mental Events", in *Experience and Theory*, ed. L. Foster and J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), pp. 94—96.

без этого словаря. Мы можем согласиться с интуицией Карнапа в отношении того, что движение чего угодно может быть предсказано на основании движения элементарных частиц, и если мы просто будем знать, как передвигаются все эти частицы, мы будем знать (хотя и *без* объяснения) все, что имеет место, не добавляя утверждения, как это делает Куайн, о „безосновательности интенциональных идиом и пустоте науки об интенциях". Каждый словарь — в частности, физики элементарных частиц — может работать для *каждой* части вселенной, в то время как разговор о митохондриях, эмерозах, кабинетах министров и интенциях требуется то здесь, то там. Но различие между универсальным и специфическим не есть различие между фактическим и „пустым", и еще в меньшей степени — различие между явлением и действительностью, или теоретическим и практическим, или природой и конвенцией.

Дэвидсон, однако, привязывает свой собственный проект к проекту Куайна совершенно неверным образом, когда говорит, что „гетерономный характер общих утверждений, связывающий ментальное и физическое, восходит к этой центральной роли перевода в описании всех пропозициональных установок и к неопределенности перевода"[44], а также, когда с одобрением цитирует замечание Куайна о том, что „тезис Брентано о несводимости интенциональных идиом гармонирует с тезисом о неопределенности перевода"[45]. Оба замечания предполагают, что отношения между утверждениями, предполагаемые переводами и бихевиористскими установками, являются особыми в некотором смысле, в котором таковыми не являются отношения между утверждениями о митохондриях и элементарных частицах. Оба замечания предполагают странную доктрину Куайна о „двойной" неопределенности перевода. Но если все то, что я сказал, верно, несводимость всегда является *просто* несводимостью и никогда — ключом к „онтологическим" различениям. Есть *много* словарей в языке, в рамках которых можно ожидать получения всеобъемлющей теории, оформленной в гомономных обобщениях; и наука, и политическая теория, и литературная критика, и остальное будут, если позволят обстоятельства, непрерывно творить все больше таких словарей. Отказаться от представления, что в лице философии мы имеем дисциплину, которая предохраняет нас против „безответственного овеществления" и систематизирует наши „сомнения об объектах, которые могут предполагаться", значило бы перешагнуть несводимость одним махом и, таким образом, судить о каждом словаре на основании одних лишь прагматических или эстетических соображений. Критика Куайном попытки Карнапа отделить философию от науки есть как раз то, что нам нужно, чтобы понять, что нет такой дисциплины, и как раз то, что нам нужно, чтобы увидеть, что *Geisteswissenschaften* больше не должны быть *wissenschaftlich*, или онтологически более респекта-

[44] Ibid., p. 97.
[45] Ibid., p. 97, цитата Куайна из *Word and Object*, p. 221.

бельной, если окажется, что Брентано и Дильтей были не правы в своих утверждениях о несводимости. К несчастью, постоянная уверенность Куайна, что символическая логика как-то должна иметь „онтологические следствия", ведет его к привлечению в обсуждении наших проблем переводов, интенциональности и «идеи „идеи"» в большей степени, чем это нужно.

Я посвятил этот длинный раздел аргументации, согласно которой атаку Куайна на „истину благодаря значению" в качестве объяснения мнимо необходимых истин не следует путать с его атакой на „значения" как идеи в уме, идеи, которые определяют точность перевода таким способом, каким лингвистическое поведение этого делать не может. Первое и в самом деле является псевдообъяснением; не существует, по причинам, изложенным в „Двух догмах", *привилегированных* репрезентаций. Но неприятие Куайном привилегированных репрезентаций привело его к недоверию в отношении всех репрезентаций, к недоверию к самой «идее „идеи"». И все же идеи в уме не больше и не меньше респектабельны, чем нейроны в мозгу, митохондрии в клетках, страсти в душе или моральный прогресс в истории. Ущерб от «идеей „идеи"» в современной философии был связан с псевдообъяснением эпистемического авторитета посредством понятия „прямого знакомства" через „Умственный Взор" с такими ментальными сущностями, как чувственные данные и значения. Но это — эпистемологический ущерб, а не онтологический. Если я прав в своей критике Куайна (и в общей линии, проводимой в этой книге), единственный способ, которым можно причинить *онтологический* ущерб, состоит в блокировании дальнейших исследований, настаивая на плохой старой теории ценой новой хорошей теории. Можно сказать, что интроспекционистская психология XIX века на короткое время поставила блок на пути к исследованиям, но даже если бы это было так, такое обстоятельство было бы совершенно отлично от утверждения, что *Geisteswissenschaften* не позволяет нам усматривать реальности, или что их сомнительные онтологии должны терпеться, исходя из практических целей. Урок эпистемологического бихевиоризма состоит как раз в том, что нет никакой „философской точки зрения" о переводе или интенциональности как об „онтологическом" предмете. Скорее, он помогает нам увидеть, что объяснительная сила есть там, где мы находим ее, и что философская попытка отличить „научное" объяснение от „ненаучного" не представляется необходимой.

5. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ БИХЕВИОРИЗМ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ БИХЕВИОРИЗМ И ЯЗЫК

В предыдущей главе я говорил, что эпистемологическая традиция спутала причинный процесс приобретения знания с вопросами об его обосновании. В этой главе я представил критику Селларсом Мифа Данности и критику Куайном понятия истины благодаря значению в качестве двух различных направлений развития этой более общей критики. Если мы принимаем все изложенные критические материалы и, следовательно, отказываемся от понятия эпистемологии как

поиска, инициированного Декартом, тех привилегированных тем в области сознания, которые являются критериями истины, мы в состоянии спросить, осталось ли что-нибудь у эпистемологии. Я утверждаю, что у нее не осталось ничего. Чтобы понять вещи, которые хотел понять Декарт — превосходство Новой Науки над Аристотелем, отношения между этой наукой и математикой, здравым смыслом, теологией и моралью, — мы должны обернуться вовне, а не вовнутрь, по направлению к социальному контексту обоснования, а не к отношениям между внутренними репрезентациями. Эта позиция поощрялась в последние десятилетия многими философскими направлениями, в частности, теми, которые шли от *Философских исследований* Виттгенштейна и от *Структуры научных революций* Куна. Некоторые из этих направлений будут обсуждаться в главах седьмой и восьмой. Но перед этим, однако, я буду обсуждать две попытки сохранить кое-что от картезианской традиции, попытки, которые заставляют нас сомневаться в нашей способности вообще отказаться от образа Зеркала Природы.

Первая из этих попыток — это восстание против логического бихевиоризма в философии психологии, приведшее к развитию объяснения поведения в терминах внутренних репрезентаций без всякой связи с обоснованием вер и действий. Я уже говорил, что если объяснение и обоснование разведены в стороны, нет причин возражать объяснению приобретения знания в терминах репрезентаций, и что такое объяснение может быть предложено без воскрешения традиционной проблемы „ума-тела". Но я полагаю, что защита такого объяснения против Райла и Скиннера может быть легко искажена и перейти в реабилитацию традиционной проблематики XVII века, и поэтому я посвящу пятую главу обсуждению такой защиты. Моя цель состоит в избавлении эмпирической психологии от остатков эпистемологии путем защиты ее от виттгенштейновской критики и от одобрения сторонников Хомского.

Вторая попытка сохранить что-нибудь от картезианской традиции, которую я буду обсуждать, представляет усилия в недавней философии языка специфицировать то, „как язык зацепляет* мир", таким образом создавая аналогию с картезианской проблемой, как мысль зацепляет мир. Попытки использовать понятия референтов терминов и истины предложений для понимания проблем, которые мучили Декарта, обречены на провал, но сама программа такого толка весьма прельщает. Поскольку язык есть общественное „Зеркало Природы", а мысль — „личное", возникает впечатление, что мы могли бы переформулировать множество картезианских и кантианских проблем в линг-

* Метафора зацепления (hook) представляет собой метафору, используемую реалистическими философами (например, не-прагматистами, не-виттгенштейнианцами) для описания того, что должен быть способен делать язык, а именно устанавливать жесткие связи между субъектом и объектом, связи, которые не могут быть изменены дальнейшим лингвистическим их использованием. *(Р.Р. — Примеч. к русскому изданию.)*

вистических терминах и тем самым реабилитировать множество стандартных философских вопросов (например, выбор между идеализмом и реализмом). Я посвящу шестую главу различным усилиям по такой реабилитации, и буду доказывать, что семантика должна сторониться эпистемологии в той же степени, как и психология.

Поскольку как внутренние репрезентации, необходимые в психологическом объяснении, так и отношения слов к миру, необходимые в семантике для получения теории значения в естественном языке, рассматриваются как несущественные в вопросах обоснования, мы можем считать отказ от поисков привилегированных репрезентаций отказом от целей „теории познания". Нужда в такой теории в XVII веке объяснялась переходом от одной парадигмы в понимании природы к другой и, кроме того, переходом от религиозной культуры к светской. Философия как дисциплина, способная дать нам „правильный метод поиска истины", зависит от нахождения некоторого постоянного нейтрального каркаса всех возможных исследований, понимание которого позволит нам увидеть, например, почему ни Аристотель, ни Беллармин не имели обоснования того, во что они верили. Ум как Зеркало Природы был ответом картезианской традиции на необходимость такого каркаса. Если не существует привилегированных репрезентаций в этом зеркале, тогда это больше не будет ответом на нужду в критерии при выборе между обоснованными и необоснованными утверждениями нашей веры. До тех пор, пока некоторый такой каркас не будет найден, отказ от образа Зеркала приводит нас к отказу от представления о философии как дисциплине, выносящей приговор науке и религии, математике и поэзии, разуму и чувству, находя для каждой из этих областей подобающее место. В главах седьмой и восьмой я займусь этой темой подробнее.

Глава пятая

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

1. ПОДОЗРЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ ПСИХОЛОГИИ

Направление мысли, которое я назвал „эпистемологическим бихевиоризмом", приводит к предубеждению в отношении понятий „ментальных сущностей и „психологических процессов". Характерная картина высших человеческих способностей, свойственная Декарту и Локку, постепенно стиралась работами таких авторов, как Дьюи, Райл, Остин, Виттгенштейн, Селларс и Куайн. Однако именно эта картина, которая способствовала возникновению в XVII веке понятия „занавес идей" и, таким образом, эпистемологического скептицизма, не была заменена новой и более четкой картиной. Наоборот, существуют повсеместные братоубийственные разногласия среди „антикартезианцев" относительно того, что можно сказать, если есть вообще что сказать, об уме. Магическое слово Райла „диспозиция" больше не в моде, но вместо него предлагаются более современные слова типа „функциональное состояние". Все что попахивает либо скиннеровским методологическим бихевиоризмом, либо райловским „логическим" бихевиоризмом, считается подозрительным, но все согласны в том, что должен быть некоторый способ, при котором можно уклониться от таких редукционистских усилий и одновременно не впасть в породивший традиционные „традиционные философские проблемы" дуализм. Противоречащие интуиции следствия бихевиоризма, интерпретированные в редукционистском духе, иллюстрируются полемикой Малькольма против последних работ психологов:

> Таким образом, именно факты и обстоятельства, окружающие поведение, придают ему свойство выражения распознавания (recognition). Это свойство не обязано чему-то, происходящему внутри. Мне кажется, что если это было бы понято философами и психологами, они больше не имели бы мотивов для конструирования теорий и моделей для распознавания, памяти, мышления, деятельности по решению проблем, понимания и других „когнитивных процессов"[1].

Если следовать этому образу мысли, мы можем решить, что вся эмпирическая наука психологии основана на ошибке и что нет промежуточного основания для исследования между объяснениями пове-

[1] Norman Malcolm, „The Myth of Cognitive Processes and Structures" in *Cognitive Development and Epistemology,* ed. Theodore Mischel (New York and London, 1971), p. 387.

дения, с одной стороны, здравым смыслом, и нейрофизиологией — с другой. Представление о том, что существует промежуточное основание для исследования в психологии воли, с этой точки зрения, будет продуктом того, что Малькольм назвал „мифом когнитивных процессов и структур" и того, что Райл назвал „Декартовским Мифом". Малькольм, судя по всему, склонялся именно к этому, например, в его описании представления Хомского о „внутренней системе правил" как типичной ошибке „традиционной теории Идей", коренящейся в

> Предположении... что в разговоре человек должен *направляться*. Должно быть нечто под рукой, что показывает ему, как говорить, как соединять слова согласно грамматике и получения смысла... Здесь объясняется познание — *знание что* и *знание как*. Наличие у человека языковых структур или же системы правил языка предполагается в качестве объяснения его познания — объяснения, *как* он знает (с. 389).

Как только мы убедимся в том, что „наше понимание человеческих когнитивных способностей не становится большим при замене мифологии стимул-реакция на мифологию внутренних навигационных систем" (с. 392), полагает Малькольм, мы больше не будем считать, что надо искать какие-то еще объяснения в этой области.

Это верно, что модель ума, приведшая Декарта и Локка к конструированию „традиционных философских проблем", была встроена в терминологию молодой науки психологии[2]. Было бы удивительно, если бы крушение этой модели не оказало влияния на работу в этой науке. И было бы столь же удивительно, если бы дисциплина, отделившаяся от философии несколько поколений назад, не стояла бы твердо на собственных ногах. Мы подозреваем, что должны быть психологические исследовательские программы, которые не могут быть задеты философской критикой словарей, использовавшихся создателями программ.

Виттгенштейнианская критика таких программ (подобная малькольмовской) часто основана на ошибочном переходе от утверждения

1. Значение термина, указывающего на ментальное, должно объяс няться в терминах поведения (где „поведение" есть сокращение для „функции, соотносящей обстоятельства и стимулы с пове дением"), а не в терминах внутренних наблюдений

к утверждению

2. Психология может иметь дело только с эмпирическими корре ляциями между фрагментами поведения и внешними обстоя тельствами.

Этот вывод, как указывали впоследствии критики Райла, имеет не большую силу, чем сходный вывод, производимый операционалист-

[2] См., напр.: J. C. Flugel and Donald J. West *A Hundred Years of Psychology* (London, 1964), ch. 1, 2.

скими философами науки о физике[3]. Фодор (Fodor), например, замечает, что психологи вполне подготовлены к допущению того, что определенные особенности в поведении и в социальных матрицах являются необходимыми условиями для возникновения мыслей, эмоций и т. д., но они настаивают на том, что должно быть столь же много необходимых внутренних условий[4]. Поэтому, если исследователь-психолог имеет достаточно здравого смысла, чтобы избежать *определения*, например, „акта распознавания" в терминах чисто внутренних событий, наверняка, он может для идентификации своих данных использовать преимущество объяснения в терминах поведения и окружения. Что еще можно потребовать, чтобы избежать обвинения в мифологизации? Конечно, вполне может оказаться, что не существует „промежуточных переменных", достойных постулирования, но это может быть только апостериорным открытием, сделанным методом проб и ошибок. Как сказал Додуэл (P. C. Dodwell), отвечая Малькольму:

> С точки зрения Малькольма, психологи должны ограничиться исследованием простых эмпирических взаимоотношений, таких, которые можно получить между памятью и депривацией сна. Но весьма трудно понять, как может быть оправдано такое ограничение. Исследуемые психологами факторы человеческой памяти являются эмпирическими отношениями, хотя и более сложного сорта, чем упомянутый выше. Кто в этом случае должен принимать решение о том, какие эмпирические отношения должны быть отобраны для исследования? Ну уж, конечно, не философы[5].

Этот ответ кажется мне вполне убедительным, но мы можем, тем не менее, извлечь выгоду из рассмотрения причин, по которым редукционистский операционализм более приятен для психологии, чем для физики. Почему философы завидуют праву психологов грезить о любых теоретических сущностях и процессах, которые помогли бы им в объяснении нашего поведения? Одна из таких причин была уже приведена: смешение утверждений (1) и (2) выше. Это смешение основывается на опасении, которое можно обнаружить как у Гуссерля и Дильтея, так и виттгенштейнианцев типа Уинча (Winch) и Кении (Kenny), сводящееся к тому, что подчинение человеческого поведения механистическому объяснению в терминах „психологических процессов" затемнило бы различие между людьми и вещами, между человеческой реальностью, изучаемой *Geisteswissenschaften*, и остальной реальностью, изучаемой *Naturwissenschaften.* Об этом различии будет более подробно сказано в следующих главах, а пока мы можем удовлетвориться ответом Додуэлла. Боязнь механицизма и потери

[3] Впервые на это было указано, я полагаю, в работе Albert Hofstader, „Professor Ryle's Category-Mistake", *Journal of Philosophy* 47 (1951), 257—270.

[4] Jerry Fodor, „Could There Be a Theory of Perception?" *Journal of Philosophy* 63 (1966), 371.

[5] *P.* C. Dodwell, „Is a Theory of Conceptual Development Necessary?" in *Cognitive Science and Epistemology* (цит. в сноске 1 выше).

личностности представляет основной мотив для подозрений в отношении *всех* бихевиористских наук, и здесь вовсе непричем то, что именно философы находят сомнительным в психологии. Более непосредственные причины для подозрения вызываются предположением психологов о том, что психологи должны быть *более* механистичными, что они должны идти к нейрофизиологическому напрямую, перешагивая через ментальное.

Первая причина состоит в стремлении к объединенной науке, которое представляет собой не столько желание свести Многое к Единому, сколько убеждение, что наука XVII века открыла, что все состоит из атомов и пустоты, и моральный долг философии — в сохранении этого прозрения. Это убеждение, однако, было смягчено смутными видениями квантовой механики, так что онтологическое почтение к неодушевленной материи было заменено социологическим почтением к профессорам физики. Ссылки философов на „физическое" стандартно сопровождаются примечаниями, что сущность считается „физической" в том случае, если она используется „физическими науками". До Куайна, когда „редукция" была еще сердцем логико-эмпиристской программы, философы рассматривали себя как людей, способных внести действительный вклад в единство науки путем „анализа значения" терминов, используемых в социологии и психологии и т. д. Однако со времени атак Куайна на значение, потребность в сведении всего ко всему, что угодно физикам, была заменена еще более расплывчатым чувством, что другие науки, помимо физики, становятся более „научными", когда они могут заменить функциональные описания теоретических сущностей (например, „гена") структурными описаниями (например, „ДНК-молекулой"). Это чувство является мимолетным в таких случаях, как социология и экономика, где никто не настаивает на физической реализации постулированных теоретических сущностей, но оно продолжает существовать в психологии, чьи теоретические сущности обладают некоторой конкретностью, которая взывает к замене психологии нейрофизиологией. Но почему тогда, если есть куайновские резоны для соображения, согласно которому никаких интересных необходимых и достаточных условий для применения терминов одной дисциплины не может быть дано в терминах другой, мы столь нетерпеливы с такой заменой? Никто не думал, что генетика включает апелляцию к сомнительным сущностям потому что до ДНК еще было весьма далеко. Так как же объяснить инстинктивное убеждение, что психологи блокируют дорогу к исследованию?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться ко второй причине, по которой постулированные ментальные сущности и процессы подозрительны. Мы можем назвать ее, вслед за Райлом, страхом призраков. Мысль о том, что поощрительное отношение к ментальному, даже носящее временный характер, приводит к потере научного духа, имеет два источника. Первый, обсуждавшийся мною в первой главе, есть смешение посткартезианской концепции „сознания" с дофилософским понятием души, покидающей тело в момент смерти. Второй представляет эпистемологический аргумент, согласно которому

интроспекционизм влечет за собой привилегированный доступ, и поскольку такая эпистемическая привилегия должна быть основана на онтологическом различении (ментальные сущности внутренне лучше известны их обладателям, чем любая физическая вещь может быть известна кому-либо), мы должны отрицать существование ментального-как-интроспектируемого ценой того, что часть нашего познания реальности зависит от непроверенных отчетов. Такой аргумент редко представляется открыто, но что-то вроде него лежит в основе враждебности к ментальному как со стороны позитивизма, так и со стороны виттгенштейнианцев[6]. Однако точно так же, как понятие „единства науки" в качестве программы философских исследований не может пережить куайновской атаки на „значение", так и этот эпистемологический аргумент не может пережить селларсовской трактовки „данности". В объяснении Селларсом непосредственного знания интроспекция представляет способность, получаемую обучением, и черные подозрения, что субъекты обратятся к интроспекции того, на что экспериментатор укажет им, говоря, что они должны быть способны интроспектировать, по большей части оправданы. Потому что наше непосредственное знание ментальных событий, согласно Селларсу, не является отличительным признаком онтологического статуса, а непоправимость отчетов первого лица, подобно всем вопросам об эпистемическом статусе, является, скорее, делом социологии, нежели метафизики. Но отказ от специального призрачного статуса, который, по предположению, делает привилегированный доступ возможным, искупает методологическую респектабельность апелляции к интроспекции. Потому что мы можем сейчас видеть, что обучение людей интроспекции мыслей, или ностальгии, или кровяного давления, или альфа-ритма представляет просто использование связей внутри организма — а именно связей между речевым центром и остальной нервной системой — в качестве научных инструментов. Тот факт, что обучение такого рода в качестве отправной точки должно иметь интерсубъективно доступные обстоятельства, является достаточной гарантией, что ничего не делается исподтишка. „Субъективность" и „ненаучный" характер интроспективных отчетов, таким образом, имеют не большее значение в философском отношении, чем дефекты спектроскопов. Если „субъективные отчеты" рассматриваются как эвристическое удобство, а не как разрешение на основании чьих-либо неподтвержденных слов отвергать перспективную научную гипотезу, мы можем рассеять неудачные ассоциации интроспекционистской психологии с рационалистской апелляцией к ясным и отчетливым идеям и протестантской апелляцией к индивидуальной совести.

Таким образом, я прихожу к выводу, что аргументы Куайна и Селларса, изложенные мною в предыдущей главе, служат также освобождению психологии от подозрений, которые склонны питать в ее отношении эмпиристские и физикалистские философы. Подозрения,

[6] См., напр., малькольмовскую „теорию выражения" менталистских отчетов первого лица, основанную на пассаже из *Философских исследований*.

исходящие из другого источника — из необходимости сохранения человеческой уникальности, свободы воли и целостности *Geisteswissenschaften*, — будут обсуждаться в седьмой и восьмой главах. В данной главе я ограничусь вопросом: можем ли мы обнаружить в действительных или ожидаемых результатах эмпирических психологических исследований какое-либо отношение к традиционным философским проблемам *познания?* Так как я хочу сказать, что эти „философские проблемы" должны рассасываться, а не разрешаться, вполне естественно, что мой ответ будет отрицательным. Но этот отрицательный ответ нуждается в серьезной защите, так как многие философы, на которых произвели впечатление аргументы Куайна и Селларса против привилегированных репрезентаций, тем не менее, хотят заменить традиционную эпистемологию с „основаниями" психологическими результатами, с помощью которых получается общая теория внутренних репрезентаций. Я хочу показать, что такая „новая эпистемология" не может предложить ничего существенного для проблем обоснования, и, следовательно, она не имеет отношения к культурным требованиям, которые привели к возникновению эпистемологии в XVII и XVIII веках. Не может она помочь и утверждению имиджа философии как дисциплины, которая отличается от эмпирического исследования, и объясняет существенность результатов такого исследования для остальной культуры.

Для убедительности такой аргументации я буду обсуждать два предположения, присутствующих в недавней философской литературе, согласно которым психологии приписывается большая философская значимость, чем та, которую она, с моей точки зрения, заслуживает. Первое предположение, высказанное Куайном, состоит в том, что психология может исследовать „отношения между теорией и наблюдением", которые были предметом эпистемологии. В разделе 2 я буду говорить о том, что эти отношения не могут быть установлены в психологических терминах. Второе предположение заключается в том, что аналогии между программными состояниями компьютера и психологическими состояниями людей, и между состояниями „железа" компьютера и нейрофизиологическими состояниями тел придают новый и интересный смысл представлению, что наше познание заключается во „внутренней репрезентации". Это утверждение развивается самым детальным образом Фодором; в разделах 3 и 4 я аргументирую, что Фодор объединяет смысл „репрезентирования", в котором репрезентации могут рассматриваться как точные и неточные, и смысл, в котором репрезентации не могут так рассматриваться. Эти два смысла, я полагаю, являются разделительной чертой областей эпистемологии и психологии.

2. НЕЕСТЕСТВЕННОСТЬ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В своем очерке „Эпистемология натурализованная" Куайн рассматривает различные затруднения, возникающие при попытках построения „основания науки", и в конце оценивает сардоническую позицию Виттгенштейна по отношению к этому предприятию следующим образом:

Карнап и другие логические позитивисты Венского Кружка придали термину „метафизика" уничижительный смысл бессмысленности; и на очереди был термин „эпистемология". Виттгенштейн и его последователи, главным образом в Оксфорде, обнаружили, что все, что осталось от философии, заключается в терапии: в избавлении философов от заблуждения, что были какие-то эпистемологические проблемы.

Но я полагаю, что в этом вопросе было бы полезнее сказать, что эпистемология продолжает существовать, хотя и в новом облачении и в новом статусе. Эпистемология, или нечто на нее похожее, просто занимает место в качестве раздела психологии, и, следовательно, естественных наук. Она изучает естественный феномен, а именно физический человеческий субъект. Этот человеческий субъект соответствует определенному экспериментально контролируемому входу — например, определенным структурам излучения в подобранных частотах, — и по ходу времени субъект выдает на выходе описание трехмерного внешнего мира и его историю. Отношение между скудным входом и обильным выходом есть отношение, которое мы склонны изучать по той же самой причине, которая всегда подсказывается психологией; а именно для того, чтобы понять, как наблюдения соотносятся с теорией, и каким образом теория природы превосходит всякое доступное наблюдение[7].

Рассмотрим первое утверждение Куайна, согласно которому мотивы, лежащие в основе эпистемологии, всегда заключались в том, чтобы „увидеть, как наблюдения соотносятся с теорией и каким образом теория природы превосходит всякое доступное наблюдение". Наиболее интеллектуальные историки считали поразительным то обстоятельство, что раздел философии, называемый нами теперь „теорией познания", играл столь малую роль в мыслях философов до XVII века. Если же смотреть на это с точки зрения Куайна, то трудно видеть, почему это могло бы быть именно так. Мы могли бы предположить, что нужда в выборе между радикально отличными теориями относительно планет и баллистических снарядов стала настоятельной во времена Галилея и Декарта и что, следовательно, западный интеллект был потрясен тем, как „некоторая теория природы превосходит доступные наблюдения". Но это предположение достаточно хило. В античное время и средние века было много конкурирующих теорий о небесах, но мы должны хорошенько порыться в Платоне и Аристотеле, чтобы найти хоть что-то, напоминающее „эпистемологию", если эпистемология означает разговор о дистанции между теорией и наблюдениями и способах преодоления этой дистанции. Мы можем издавать радостные крики при чтении некоторых пассажей из *Теэтета* и *О душе;* неокантианские историки греческой философии типа Целлера часто делали это. Но мало что по-настоящему можно найти в

[7] W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969), pp. 82—83.

этом отношении в IV веке и практически ничего во *Второй аналитике* (где Аристотель, который знал все о противоречиях между конкурирующими научными теориями и конкурировал с лучшими из них, обсуждает статус и методологию науки). Если картезианство, возникнув в XVII веке, изумило мир, то это не потому, что оно предлагало новое видение уже давно обсуждавшихся вопросов относительно соотношения теории и наблюдений. Скорее, дело в том, что картезианство серьезно рассматривало вопросы, которых, как заметил с некоторым возмущением Жильсон, схоласты, будучи людьми благоразумными, не задавали[8].

Чтобы понять, почему XVII век заинтересовался соотношением теории и наблюдения, мы должны спросить, почему фантазии Декарта захватили воображение Европы. Как говорит Куайн, „эпистемологи грезили о первой философии, более устойчивой, нежели наука, философии, которая должна служить обоснованием нашего познания внешнего мира"[9]. Но почему же буквально все стали внезапно грезить об одних и тех же вещах? Почему теория познания стала чем-то большим, чем вялые академические упражнения, состоящие в ответах Сексту Эмпирику? Грезы о первой философии, более устойчивой, чем наука, имеют такую же долгую историю, как *Государство*, и можно согласиться с Дьюи и Фрейдом, что то же самое изначальное побуждение лежит в основе как религии, так и Платонизма. Но это не позволяет нам понять, почему все должны считать первой философией, из всего круга мыслимых вещей, именно эпистемологию.

Было бы неуклюже настаивать на такой интерпретации фразы Куайна. Но я делаю это, тем не менее, по той причине, что понимание современной философии, с моей точки зрения, требует более радикального разрыва с традицией, нежели этого хочет Куайн, или чем это нужно для его целей. Его радушный лозунг — „Не выбрасывайте эпистемологии — пусть она будет психологией" — звучит вполне разумно, если наша цель заключается в том, чтобы показать, что можно спасти в эмпиризме, если мы отбросим две его догмы. Но если мы хотим узнать, почему имеет смысл быть эмпиристом, хотя сейчас эмпиризм волнует воображение в меньшей степени и не является морально обязывающим, мы должны пока оставить этот предмет вовсе и обратиться к вопросу, которым Куайн пренебрегает совсем. Для этого я приступаю к некоторым вещам, которые Куайн говорит о психологии. Я хочу показать, насколько далекими будут любые психологические открытия того сорта, которые его интересуют,

[8] «С точки зрения средневековой философии, Декарт играл роль *indisciplinatus* — человека, который гордится тем, что настаивает, независимо от характера дисциплины, на одной и той же степени достоверности, как бы ни была она при этом неуместной. Короче, Декарт больше не признавал промежуточного между истинным и ложным; его философия представляет собой радикальное устранение понятия „вероятного"», (Etienne Gilson, *Etudes sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien* [Paris, 1930], p. 235).

[9] W. V. O. Quine. „Grades of Theoreticity", in *Experience and Theory*, ed. L. Foster and J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), p. 2.

от вопросов обоснования науки или вопросов соотношения теории и наблюдения.

Связь между эмпирической психологией восприятия и эмпиристской эпистемологией, я полагаю, основывается по большей части на слишком неопределенном использовании таких слов, как „наблюдение", „информация" и „свидетельство". Подобного рода использование позволяет Куайну говорить вещи такого типа: „Нервные окончания... представляют места входа необработанной информации о мире"[10] и „В качестве входа нашего познавательного механизма лучше всего рассматривать просто стимуляцию наших сенсорных рецепторов"[11]. Предположим, мы задаем вопрос: может ли психология открыть, что обработка информации начинается не на сетчатке (первые нервные клетки, на которые попадает свет)? Может ли она открыть, что это на самом деле происходит на линзах или же в тех местах, где оптический нерв переходит в визуальную часть коры головного мозга? Может ли она открыть, что все происходящее до последнего момента будет не информацией, а просто электричеством? Очевидно, нет, так как весьма трудно понять, что могло бы считаться экспериментальным критерием „информации" или „переработки информации". Куайн, однако, пишет так, как будто есть такие критерии. Он отмечает, что эпистемология уже разрывалась между двумя критериями „данности" (datal): „причинной близостью к физическим стимулам" и „фокусом осознания". Но, говорит он,

> Дилемма разрешается, и напряжение ослабевает, когда мы отказываемся от мечты о первой философии, более устойчивой, чем наука. Если мы интересуемся только причинным механизмом нашего познания внешнего мира, а не оправданием этого познания в терминах, первичных по отношению к науке, мы можем в конце концов установить теорию видения в стиле Беркли, основанную на цветовых пятнах в двумерном поле... Мы можем рассматривать человека как черный ящик в физическом мире, подвергающийся внешне детерминированным стимулам на входе и выдающий на выходе поток свидетельств о внешнем мире. Какая часть внутренней работы черного ящика может быть окрашена сознанием — это уж как получится"[12].

Но если мы забудем об обосновании и будем интересоваться причинным механизмом, мы определенно не будем говорить о цветовых пятнах в двумерном визуальном поле. Мы не будем пользоваться различием между данным и выводным, и поэтому не будет нужды в понятии „визуального поля" для поддержки первого. Мы можем говорить о иррадиирующих пятнах на двумерной сетчатке или импульсах в оптическом нерве, но это будет решаться выбором черного ящика, а не открытием критерия исследования. Куайн рассасывает

[10] Ibid., p. 3.
[11] Quine, „Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity,* p. 84.
[12] Quine, „Grades of Theoreticity", in *Experience and Theory,* pp. 2—3.

дилемму, изменяя мотивы исследования. Если интересоваться только причинными механизмами, не стоит тогда беспокоиться об осознании. Но эпистемологи, которые грезят так, как это описал Куайн, заинтересованы не только в причинных механизмах. Они заинтересованы, например, в том, чтобы отметить различие между Галилеем и оскорбляющими справедливость профессорами, которые отказывались смотреть в его телескоп.

Если в самом деле нет экспериментальных критериев того, откуда приходят данные о реальности, тогда предположение Куайна, что мы должны отказаться от понятия „чувственных данных" и начать говорить в причинном ключе о нервных окончаниях и в эпистемологическом ключе — о предложениях наблюдения[13], не разрешает дилеммы, которой больна эпистемология. Скорее, оно позволяет эпистемологии сойти со сцены. Потому что если мы имеем психофизиологию для объяснения причинных механизмов, и социологию и историю науки для регистрации тех случаев, когда при воцарении или свержении теорий вовлекаются или же избегаются предложения наблюдения, тогда эпистемологии делать нечего. Можно было бы подумать, что этот результат совпадает с мнением Куайна, но на самом деле он опровергает его. Сопротивление становится особенно явным, когда Куайн упрекает таких авторов, как Полани, Кун и Хансон в том, что они хотят совсем избавиться от понятия наблюдения[14]. Куайн полагает, что это вполне удовлетворительное понятие, и хочет реконструировать его в терминах интерсубъективности. Он определяет „предложение наблюдения" как такое, в котором „все говорящие на языке выносят один и тот же вердикт при условии одних и тех же совпадающих стимулов. Прибегая к отрицательной формулировке, можно сказать, что предложение наблюдения таково, что оно нечувствительно к различию в отношении прошлого опыта внутри речевого сообщества"[15]. Куайн полагает, что за исключением случая слепых, безумных и людей, страдающих кое-какими „отклонениями" (с. 88), мы можем сказать, какие предложения удовлетворяют условию, согласно которому их понимание „зависит от присутствия сенсорной стимуляции и не зависит от накопленной до того информации". Это равносильно определению „присутствующей сенсорной стимуляции" в терминах бесспорности определенных предложений. Куайн полагает, что это сохраняет силу эмпиристского понимания и в то же время устраняет понятие значения, которое ассоциируется с «идеей „идеи"».

Я полагаю, что Куайн прав, избрав такую линию для сохранения того, что было истинно в эмпиризме, потому что при этом становится совершенно ясно, что если нечто и „заменяет" эпистемологию, то это история и социология науки, но никак не психология. Но Куайн рассуждает не так. Рассмотрим другой пассаж относительно „данных":

[13] Ibid., p. 3.
[14] Ibid., p. 5, „Epistemology Naturalized", p. 87.
[15] Quine, „Epistemology Naturalized", pp. 86—87.

Что считать наблюдением, может быть установлено в терминах стимуляции сенсорных рецепторов, и сознание включается там, где может.

В старые антипсихологические времена вопрос об эпистемологической первичности был спорным. Что эпистемологически первично по отношению к чему? Является ли Gestalten первичным по отношению к сенсорным атомам...? Теперь, когда нам позволена апелляция к физической стимуляции, проблема рассасывается; А эпистемологически первично по отношению к В, если А причинно ближе, чем В, к сенсорным рецепторам. Или, в более совершенной формулировке, говорите в точных терминах причинной близости к сенсорным рецепторам и откажитесь от разговора об эпистемологической первичности (с. 84—85).

Тут загадочным является то, что мы определили „предложение наблюдения" в терминах *consensus gentium;* мы можем отделить наблюдение от теории, не заботясь и не зная о том, какая часть нашего тела представляет сенсорные рецепторы, заботясь в гораздо меньшей степени, когда и где в нервах начинается „обработка информации". Нам не требуется никакого объяснения причинных механизмов для выделения того, что является интерсубъективно приемлемым, — мы просто делаем это в обычных разговорах. Поэтому психология не может сказать нам о причинной близости ничего такого, что заслуживало бы, чтобы это знали те, кто желает продолжения „эпистемологии в психологическом облачении". Другими словами, раз уж мы выбираем предложения наблюдения разговорным образом, а не неврологически, дальнейшие поиски того, „как наблюдения соотносятся с теорией", представляются вопросом, которым должны заниматься Поляни, Кун, и Хансон. Что психология может добавить к их объяснению того, как ученые творят и уничтожают теории? Куайн говорит им, что

...некоторые иконоборцы-философы науки подвергли сомнению само понятие предложения наблюдения только сейчас, когда оно перестало представлять проблему. Это их замедленная реакция против старого сомнительного понятия данного. Но сейчас, когда мы расстались со старой мечтой о первой философии, давайте порадуемся тому, что у нас в распоряжении теперь есть концепции, не представляющие проблем. Нервный вход — первая из них, и предложение наблюдения — вторая[16].

Но эти концепции, какими бы непроблематичными они ни были, не являются новыми. Как электричество, нервный вход не является новым; как „информация" он проблематичен. Понятие „предложения наблюдения", как его определил Куайн, старо так же, как первый юрист, который спросил свидетеля: „Что вы на самом деле видели?" Если нам и есть чему возрадоваться, так это тому, что мы больше

[16]Quine, „Grades of Theoreticity", pp. 4—5.

не задаем определенных вопросов — обнаружили ли мы нечто новое в том, что нужно сделать, или некоторые новые термины, в которых нужно мыслить. Куайн говорит нам, что не стоит больше беспокоиться о сознании, раз мы отказались от рациональной реконструкции. Но, судя по всему, он вернул все назад, эксплицируя наблюдаемость в терминах интерсубъективности. Поэтому он должен либо позволить Поляни, Куну и Хансону сказать, что „наблюдение" есть вопрос соглашения на нынешний день, либо должен показать, как психологические открытия могут сделать большее, чем это понятие. Если они не могут этого, тогда определение „зависимости от присутствующей сенсорной стимуляции" в терминах интерсубъективности будет взывать к старым эпистемологическим, но никак не психологическим, целям.

Мое обсуждение Куайна грешило буквальной интерпретацией его слов. Куайну, скорее всего, была безразлична судьба слова „эпистемология". Но небезразличной, вероятно, ему была судьба его позиции, близкой к Дьюи, согласно которой наука и философия плавно переходят друг в друга и не могут рассматриваться как имеющие различные методы или предметы. Он противился тому, чтобы дать волю оксонианскому разговору о „философии как анализе концепций", и он ассоциировал Виттгенштейна и „терапевтический позитивизм" с такого рода разговорами. Я уже отмечал, что мы готовы скорее находить общее между Виттгенштейном и Дьюи — а именно их взгляд, что естественный поиск понимания шел у современных философов рука об руку с неестественным поиском достоверности. С этой точки зрения, надежды и страхи, которые инспирировались психологией в различное время у философов, были также заблуждением[17]. Утверждая вместе с Уиздомом и Баусма, что „эпистемология" есть собрание навязчивых мыслей по поводу определенности, которые рассасываются терапией, и вместе с Куайном, что эпистемологические импульсы должны быть удовлетворены психологическими результатами, мы должны сказать: мы можем иметь психологию или ничего другого.

Если бы в этой книге не ставился в качестве одного из главных вопрос о том, почему мы имеем в нашей культуре такой феномен как „философия", саму проблему можно было бы оставить в покое.

[17] См.: Виттгенштейн Л. *Философские исследования*, с. 319 по поводу „запутанности и бесплодия в психологии": „Существование экспериментального метода заставляет нас полагать, будто мы располагаем средством справиться с беспокоящей нас проблемой, однако проблема и метод лежат здесь в разных плоскостях". См. также предупреждение Дьюи о движении, которое со временем превратится в „бихевиористическую психологию", которой восхищается Куайн: „Старый дуализм ощущения и идеи повторяется в современном дуализме периферийной и центральной структур и функций; старому дуализму души и тела вторит эхо современного дуализма стимула и реакции..."; и снова, „...ощущение в качестве стимула не означает никакого конкретного психического *существования*. Он означает просто функцию, и изменения в значимости его будут иметь место в зависимости от того, что требуется сделать в соответствующей области". („The Reflex Arc Concept in Psychology in *The Early Works of John Dewey*, vol. 5 [Carbondale, 1972], pp. 96, 107).

Но ввиду этого исторического вопроса различие между ничем и психологией является важным. Дьюи усматривал в не-„научных" аспектах философии религиозные и социальные мотивы, и присоединял к тезису об отсутствии границы между философией и наукой оскорбительное различение того, чем была философия и тем, чем она должна стать. Куайн неохотно флиртует с генетическим ложным выводом и добросердечно рассматривает себя и Локка в качестве сотоварищей по исследованию „соотношения теории и наблюдения": Локк, полагает он, сбился с правильного пути по причине неверной теории значения, но мы, нынешние философы, наставлены на правильный путь (психологии). Но это добросердечие скрывает как раз то, что представляет важность для исторического понимания: интерес Локка к предположению скептицизма о том, что наши субъективные модусы понимания (apprehension) могут скрывать от нас реальность, и отказ Куайна беспокоиться вообще по поводу скептицизма.

Безразличие Куайна по поводу скептицизма видно из того, что он отождествляет элементы опыта с элементами познания, а объяснение — с обоснованием. Психология, через обнаружение элементов опыта, объясняет познание. Эпистемология, (мнимо) обнаруживая элементы познания, оправдывает неэлементарное знание. Никто не захочет обоснованного „человеческого познания" (в противоположность некоторой конкретной теории или отчету), пока он не будет напуган угрозой скептицизма. Никто не будет отождествлять эпистемологию с психологией до тех пор, пока он не освободился от страха перед скептицизмом в такой степени, чтобы считать „обосновывание человеческого познания" этакой шуткой. Поэтому, хотя мы можем сердечно соглашаться с Куайном, что если должны делаться открытия о человеческом познании, они должны, по-видимому, идти от психологии, мы можем также симпатизировать взгляду, который Куайн приписывает Виттгенштейну: с эпистемологией надо сделать все, что „вылечивает философов от заблуждения, что существовали эпистемологические проблемы". Такая терапия не отделяет философию от науки: она делает философию просто здравым смыслом или наукой, мобилизованными для „напоминания о конкретных целях"[18].

3. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ КАК ПОДЛИННЫЕ ОБЪЯСНЕНИЯ

Чтобы получить психологическую теорию, которая могла бы сказать кое-что о соотношении теории и наблюдения, нам нужна, как минимум, такая теория, которая воспроизведет „внутренне" обычное „публичное" обоснование утверждений через обстоятельства и другие утверждения. Другими словами, нам нужны ментальные сущности, которые могут иметь те же самые отношения к публичным утверждениям и друг к другу, как это имеет место между посылками и заключениями в речи или между свидетельствами очевидцев и об-

[18] Виттгенштейн Л. *Философские исследования*. С. 130.

винения в суде и т. д. Но всякий раз, когда психологическая теория пытается дать ответ на эти требования, поднимается крик о „бесконечном регрессе". Таким образом, Малькольм говорит:

> Если мы говорим, что способ, с помощью которого человек знает, что перед ним находится собака, заключается в его убеждении, согласно которому создание „подходит" к его Идее собаки, тогда нам нужно задать вопрос: „Откуда он знает, что это пример именно этой ситуации с „подходит"?" Что направляет его в этой уверенности? Нуждается ли он в Идее второго порядка, которая показывает ему, что значит для какой-то вещи подходить под Идею? Другими словами, не нуждается ли он в модели ситуации „подходит"? ...При этом получается бесконечный регресс, и ничего не объясняется[19].

Трудность, известная со времени Райла, заключается в том, что если мы не ограничиваемся утверждением „он видит это" в качестве достаточного обоснования знания человеком того, что перед ним собака, тогда мы не способны вообще ничего обосновать. Потому что хотя менталистское объяснение дает нам просто причинное объяснение распознавания собаки, оно не дает ответа на вопрос: „Откуда он знает?" Оно ничего не говорит нам о *свидетельствах* человека в пользу его представления, а просто утверждает, что человек приходит к нему. С другой стороны, поскольку оно все-таки предлагает обоснование исходного публичного притязания-на-знание, оно представляет повод к дальнейшему исследованию.

Фодор критикует мнение Райла, согласно которому ничего из того, что имеет „парамеханистический" характер, не может улучшить нашего понимания распознавательного восприятия, и замечает, что „кажущаяся простота позиции Райла покупается ценой того самого сорта сомнительных теорий обучения и восприятия, на которые традиционно пытались найти ответ"[20]. Он продолжает свою мысль, утверждая, что „никакая простая история об обучении ассоциациям" не позволит ответить на эти вопросы:

> Но если то общее, что имеют различные способы исполнения мелодии „Лиллибулеро", представляет собой нечто абстрактное, то отсюда следует, что система ожиданий, составляющая рецепт для восприятия песни, должна быть в некотором смысле абстрактной. ..

[19] Malcolm, „Myth of Cognitive Process", p. 391. Сравни с Райлом — Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949), ch. 7, и с Виттгенштейном, *Философские иссле дования*, с. 297—299. См. также: Дж. Пассмор — Passmore J., *Philosophical Reasoning* (London, 1961), ch. 2 („The Infinite Regress Argument"), где он обсуждает использование Райлом этого аргумента. Я сравнил антикартезианское использование этого аргумента Виттгенштейном и Пирсом в своей работе „Pragmatism, Categories, and Language", *Philosophical Review* 49 (1961), 197—223.

[20] Fodor, „Could There Be a Theory of Perception?", *Journal of Philosophy* 63 (1966), 375.

...Соответствующие ожидания должны быть сложными и абстрактными, так как перцептуальные тождества поразительно независимы от физических однородностей среди стимулов. Поскольку именно это перцептуальное „постоянство" традиционно предполагается психологами и эпистемологами в качестве необходимого для объяснения бессознательных выводов и других парамеханистических передач, следует заметить, что трактовка Райла приглашает к рассмотрению всех тех вопросов, которые поднимаются этим постоянством (с. 377—378).

Мы можем согласиться с Фодором, что если *существуют* „вопросы, поднимаемые в связи с постоянством", тогда Райл приглашает их к рассмотрению. Но Райл мог бы легко ответить, что именно понятие „сложных и абстрактных ожиданий" (например, множества бессознательных выводов, включающих обращение к некоторым правилам или некоторым абстрактным парадигмам) производит впечатление, что здесь есть вопрос. Вероятно, только картина маленького человечка, находящегося в уме и применяющего правила, составленные в невербальных, но все же „абстрактных" терминах, приводит нас к вопросу „Как это делается?" Если бы эта картина не влияла на нас, мог сказать Райл, мы могли бы реагировать примерно таким образом: „Это возможно только потому, что есть сложная нервная система — без сомнения, какой-нибудь физиолог когда-нибудь скажет нам, как это работает". Другими словами, понятие нефизиологических „моделей" не возникло бы, если бы мы уже не имели под рукой всего набора картезианских трюков.

Этот ответ может быть сформулирован немного более точным образом. Предположим, мы соглашаемся с Фодором в том, что распознавание подобия среди потенциально бесконечного числа различий есть распознавание чего-то „абстрактного", например „Лиллибулерства". Что значит сказать, что „рецепт для восприятия песни должен быть абстрактным в одном и том же смысле?" Вероятно, должно быть возможно отличить подобие среди потенциально бесконечного числа различий. Но тогда бесполезно понятие „не-абстрактного рецепта", так как любой рецепт должен быть способным сделать это. Возможные качественные вариации ингредиентов, входящих в плитку шоколада, также потенциально бесконечны. Поэтому, если нам нужно вообще говорить о „сложных множествах ожиданий" (или „программ", или „систем правил"), нам придется всегда говорить о чем-то „абстрактном" — на самом деле абстрактном точно в той же мере, как абстрактна характеристика, распознавание которой (или чье выполнение) мы хотим объяснить. Но тогда мы стоим перед дилеммой: либо приобретение этого множества ожиданий или правил требует постулирования нового множества ожиданий или правил, или же они не приобретаются. Если мы ухватим за первый рог, бесконечный регресс Малькольма и в самом деле будет порожден принципом Фодора, согласно которому распознавание абстрактного требует использования абстрактного, потому что свойственное распознаванию свойственно приобретению. Если мы ухватим за второй рог, тогда мы вновь окажемся в компании с Райлом: сказать, что люди имеют

неприобретенную способность к распознаванию подобия среди бесконечного числа различий, вряд ли равносильно какому-либо объяснению „вопроса о возникновении постоянства".

Поэтому, заключает Райл, эти вопросы являются либо „концептуальными", касающимися достаточных условий обыденного применения таких терминов, как „осознавание", либо вопросами о физиологических механизмах. Вопросы последнего рода не включают проблем о регрессе, так как никто не полагает, что „постоянство" требует постулирования „абстрактных" механизмов в фотоэлектрических ячейках или настройки камертонов. Но есть все-таки какая-то разница между нотой ми и „Лиллибулерством", за исключением того, что мы характеризуем первое как „конкретное акустическое качество", а последнее — как „абстрактное подобие"? Мы могли бы специфицировать тысячу случайных особенностей (тембр, громкость, свет, цвет испускающего свет предмета), которые игнорирует камертон, точно так же, как это делает воспринимающий мелодию „Лиллибулеро". Так как различение абстрактного и конкретного проводится относительно заданной базы данных как различение сложного и простого, оно выглядит так, как если бы, говоря, что психологическое объяснение требует абстрактных сущностей, мы просто утверждали, что объяснение млекопитающих может потребовать отличных — *категориально* отличных — вещей от того, что требуется в объяснении амеб, камертонов, атомов цезия и звезд. Но откуда мы узнаем это? И что значит в данном случае „категориально"? Опять-таки, Райл может сказать, что если бы мы уже не имели картезианской картины (Внутреннего Взора, усматривающего правила, написанные на стенах ментальной арены), мы не могли бы знать, что делать с таким требованием.

Вот такая ситуация с аргументом о бесконечном регрессе. А теперь рассмотрим то, что могли бы послать вдогонку этим соображениям люди вроде Додуэлла, который говорит, что нефизиологическое моделирование априорно ни хорошо, ни плохо, и о нем следует судить по его плодам. Додуэлл находился под впечатлением аналогии между мозгом и компьютером: „Единственным, в настоящее время наиболее важным, фактором влияния на идеи физиологов относительно когнитивных процессов представляется комплекс концепций, которые могут быть развиты в связи с программированием для компьютеров"[21]. Тем не менее, он допускает:

> Можно было бы считать аналогию с компьютером тривиальной, потому что программа просто кодифицирует множество операций, которые похожи на когнитивные процессы, но не в большей степени объясняет мышление, чем это делается выписыванием правил при решении арифметических проблем... Сказать, что компьютерная программа может „объяснить" мышление, значит сказать, что множество логических формул „объясняет" законы правильного дедуктивного аргумента (с. 371—372)

[21] Dodwell, „Is a Theory of Conceptual Development Necessary?", p. 370.

На этот аргумент он отвечает, что компьютерная аналогия имеет силу только в том случае, если различаются уровни:

> ...объяснения того, что происходит в случае решения проблем компьютером, могут быть сделано на различных уровнях... Осуществление программы должно делаться в терминах компьютерного оборудования, точно так же, как осуществление мыслительного процесса в некотором смысле должно объясняться процессами, которые действительно происходят в центральной нервной системе. Подпрограммы, которыми производятся конкретные вычисления, могут быть объяснены с помощью ссылки на „машинный язык" и пошаговые алгоритмы, с помощью которых и находится решение... Принципы операций, осуществляемых через подпрограммы, не могут быть сами по себе поняты и объяснены через компьютерное оборудование точно так же, как таблица умножения не может быть понята через рассмотрения мозга. Подобным же образом понимание работы подпрограмм не объясняет принципа решения проблем в терминах последовательности шагов... Для этого следует рассматривать сам процесс выполнения операций, который в машине включает полную организацию и цели программы, а в человеке — менее ясную и менее понимаемую „целенаправленность" (goal directedness) (с. 372).

Важность уровней иллюстрируется, например, тем фактом, что эксперименты могут дать нам резоны для того, чтобы сказать, что мы распознаем визуальные образы через копирующе-отображающий процесс (template-matching), а не через процесс отбора особенностей (feature-extraction) (с. 379). Выражение в этом духе не означает ни „концептуального" замечания, ни „физиологического" объяснения (о „компьютерном оборудовании"), но, тем не менее, имеет подлинную объяснительную силу. Понятие „подпрограммы", судя по всему, дает нам как раз то, в чем нуждается психология — объяснение чего-то промежуточного между здравым смыслом и физиологией, которое могло бы быть весьма полезным.

Но как же это понятие помогает нам избежать бесконечного регресса? Очевидно, что Малькольм и Райл будут настаивать на том, что либо „отпечатки", либо абстрактные идеи извлеченных особенностей (в зависимости от принятых моделей) сами по себе приводят к таким же проблемам, как и „постоянство", которое они должны были и прояснить. Но Додуэлл может ответить, что это было бы так, если бы предполагалось, что они отвечают на такие общие вопросы, как „В какой степени возможна абстракция (распознавание, постоянство)?" Потому что любая из моделей Додуэлла будет и в самом деле антропоморфной в смысле привлечения маленького „логика" (inferer) в мозгу, проверяющего правильность своих человеческих (или машинных) отпечатков или отбирающего особенности. Силы абстракции или распознавания этого „логика" будет столь же проблематичной, как и у его хозяина, и от них не убудет, если сказать, что он (или машина) является скорее маленькой машиной,

нежели маленьким человечком[22]. Антропоморфные модели здесь вводят не в большее заблуждение, чем антропоморфные замечания программиста, что „машина не поймет проблемы, если используется польская нотация, потому что она знает лишь..." Жалобы на то, что „отпечатки" — подобно локковским „идеям" — просто удваивают объясняемое, уподобляются утверждению, что частицы, из которых состоит атом Бора, есть удвоение биллиардных шаров, чье поведение они надеются объяснить. Оказывается, что полезно постулировать маленькие биллиардные шарики внутри больших шаров, так почему бы не постулировать маленьких человечков внутри большого человека (или маленьких крысят внутри больших крыс)? Каждая такая „модель", говоря словами Селларса, сопровождается „комментариями", которые перечисляют особенности моделируемой сущности, от которых абстрагируются в модели[23]. Вполне разумно предположить, что неявные комментарии по поводу всех антропоморфных моделей в психологии должны выглядеть примерно таким образом:

> Пока мы остаемся на уровне подпрограмм, мы свободны говорить в антропоморфном духе относительно выводов и других операций, „бессознательно" выполняемых человеком или выполняемых (ни „сознательно", ни „бессознательно") мозговыми клетками или другими органами, о которых говорят так, как будто они сами являются людьми. Использование таких фраз обязывает нас к приписыванию интеллекта мозговым центрам не в большей степени, чем разговор об „ощущениях красного" как общем факторе в различных иллюзиях обязывает нас к утверждению о сущест-

[22] Это должно быть подвергнуто сомнению некоторыми психологами. Грегори (Gregory), с одобрением цитируя понятие „неосознанного вывода" Гельмгольца, которое входит в восприятие, говорит, что

> мы должны ясно понимать при аргументации, что нет никакого „маленького человечка внутри", потому что это предположение ведет к нетерпимым философским трудностям. Гельмгольц определенно не предполагал этого, но его фраза „неосознанный вывод" и его описание восприятий как „неосознанных заключений", вероятно, подсказывали людям в то время, в котором не знали компьютеров, некоторые такие неприемлемые идеи. Но наше нынешнее знакомство с компьютерами должно избавить нас от искушения смешивать такие вещи. Потому что мы больше не рассматриваем вывод в качестве уникальной человеческой активности, включающей сознание. (The Intelligent Eye [New York, 1970], p. 30).

Я полагаю неправильным говорить, что маленький человечек ведет к „нетерпимым философским трудностям", потому что не считаю маленькие машины менее „сознательными", чем маленький человечек. Принять то, что Деннет называет „интенциональной установкой" в отношении кучи транзисторов или нейронов, значит говорить о них как о сознательных существах, а добавленная при этом поправка, что „конечно же, они на самом деле не являются сознательными", означает, что мы не несем за них моральной ответственности. Мы не можем ни исследовать, какие из таких куч, используя терминологию Куайна, „окрашены сознанием", ни открыть, что такие выводы не могут быть выполнены существами, которые не окрашены таким образом. Знакомство с компьютерами не дает такого открытия; оно только делает приписывание интенциональной установки более общепринятым и причинным.

[23] См.: Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), p. 182 по поводу „комментариев" и p. 192 по поводу ощущений красного.

вовании нечто такого, что одновременно „внутреннее" и „красное". Но как только мы избавляемся от уровня „подпрограмм" и переходим к уровню компьютерного оборудования, антропоморфизму больше нет места.

Чтобы убедиться в силе этого комментария, предположим, что через оптический нерв проходил нервный ток тогда и только тогда, когда психологическая теория предсказывала появление чувственного впечатления красного (и так для всех других перцептуальных ситуаций). Если мы знаем этот факт, то мы должны просто пропустить „подпрограммное" объяснение и перейти прямо к компьютерному оборудованию. Понятие „чувственного впечатления" больше не играло бы никакой роли (до тех пор, пока не было бы других теоретических сущностей, постулированных психологической теорией, которые требуют это понятие для их объяснения). Если бы вещи оказались такими простыми, как эта ситуация, тогда „компьютерная" аналогия казалась бы здесь существенной не в большей степени, чем это имеет место в отношении одноклеточных животных, где шаг от поведения до физиологии является слишком малым для того, чтобы вводить понятие „уровней".

Другими словами, если физиология была бы простой и более ясной, никому не потребовалась бы психология. Это заключение кажется немного странным, в частности, в свете замечания Додуэлла (цитированного выше), что „принцип подпрограммной операции не может быть понят и объяснен сам по себе простым исследованием компьютерного оборудования, точно так же, как таблица умножения не может быть понята исследованием мозга"[24]. Но это замечание серьезнейшим образом неверно. Оно смешивает очевидное утверждение

Если мы не знаем, что такое умножение, то исследование мозга ничего не даст нам

и сомнительное утверждение

Если мы знаем, что такое умножение, мы не смогли бы сказать, что некто делает умножение, исследуя его мозг.

Последнее сомнительно потому, что мы просто не знаем, есть ли совершенно простые нейрофизиологические параметры, ассоциирующиеся с определенными ментальными операциями. Абсолютно невероятно, если бы это было так, но нет априорных причин, почему бы некоторый подходящий сканер мозга не мог бы показать нам чего-то, о чем опытный наблюдатель мог бы сказать следующее: „О, вы умножаете сорок семь на двадцать пять" (и всякий раз будет прав). Более обще, вопрос о том, что наилучшим образом объясняется

[24] Фодор также предположил, что различие между „функциональным" (или „программным") анализом и механическим (или анализом „компьютерного оборудования") в психологии несводимо и не может быть вопросом просто конвенции. См. его статью „Explanations in Psychology", in *Philosophy in America*, ed. M. Black (Ithaca, 1965), p. 177. Я оспаривал это предположение в статье „Functionalism, Machines, and Incorrigibility", *Journal of Philosophy* 69 (1972), 203—220.

в терминах компьютерного оборудования, а что — в терминах программы, полностью зависит от того, каким может оказаться в каждом конкретном случае это оборудование и насколько оно понятно расположено. Ad hoc характер этого положения и его ясность зависят от выбора словаря и уровня абстракции — но это же относится и к самому различию программного обеспечения и компьютерного оборудования[25]. При условии правильного выбора компьютерного оборудования и параметров определенно возможно „понять и объяснить принцип подпрограмм простым исследованием компьютерного оборудования". В самом деле, мы можем вообразить машины, открыв и посмотрев которые было бы легче обнаружить, что это за машина, нежели при чтении программы.

Так как мозг почти определенно *не* является машиной, суть тут заключается в одном из принципов, весьма важном в философском отношении. Потому что это показывает, что различие между психологией и физиологией есть различие между двумя различными предметами не в более строгом смысле, чем различие между химией и физикой. Ведь могло оказаться так, что химические феномены, такие, как образование сложных компаундов, не имело бы ничего общего с субмикроскопическими свойствами рассматриваемых элементов. Но на самом деле это не так, и по этой причине использование для объяснения терминов физики или химии, зависит от удобства или педагогических соображений. Если бы оказалось, что физиология имеет много общего с умножением, столько же, сколько электроны имеют со взрывами, тогда различие психологии и физиологии было бы равно прагматическим. Поэтому парадоксальное заключение, представленное ранее, — что будь физиология более ясна, психология никогда не возникла бы, — может утверждаться вновь. В самом деле, мы можем усилить его и сказать, что если бы тело легко можно было понять, никто не подумал бы, что у нас есть ум[26].

Теперь самое время подвести итог всему обсуждению аргумента о бесконечном регрессе. Главным тут является то, что объяснительные сущности, постулируемые психологами, удваивают проблемы в объясняемом только тогда, когда эти проблемы и так уже имеют плохую репутацию — например, „Как возможно распознавание?" Философы вроде Малкольма и Райла привыкли к плохим философским ответам на плохие философские вопросы: „Как возможно движение? — Как актуализация потенциального как потенциального"; „Почему при-

[25] По поводу этой зависимости см.: William Kalke, „What Is Wrong with Fodor and Putnam's Functionalism", *Nous* 3 (1969), 83—94. Критику статьи Кальке и моей собственной статьи (цитированной в сноске 24) см. в статье: B. J. Nelson, „Functionalism and Identity Theory", *Journal of Philosophy* 73 (1976), 379.

[26] Я полагаю, глава вторая сделала более ясным, что я не имею под этим в виду, что мы не должны иметь мыслей о себе самих как имеющих веры и желания, как видящих, делающих выводы и т. д. Но мы не должны были бы обременять себя понятиями „отделимого активного разума", картезианской „нематериальной субстанции или локковских идей. Наша концепция ума могла бы быть более близкой к концепции Райла или Аристотеля, а не к картезианской концепции, которую мы представили здесь.

рода следует законам? — Потому что Бог благостен и всемогущ". Следовательно, они предпочитают рассматривать такие вопросы в качестве вопросов, которые скрываются за совершенно специфическими и ограниченными исследовательскими программами. Они не всегда неверны, так как психологи все еще предлагают время от времени свои самые последние „модели" в качестве решения античных философских проблем[27]. Но предположим, что такие модели, какие Додуэлл имел в виду — предположения о подпрограммах, которые ни интроспектируемы (подобно „процессу исполнения"), ни физиологически дешифруемы (подобно „компьютерному оборудованию"), — не рассматриваются ни как вклад в разрешение картезианских псевдопроблем, ни как открытия некоторого нефизического сорта сущности. Тогда аргумент бесконечного регресса не имеет силы. Поэтому независимо от того, появятся или нет для этих подпрограмм корреляты в виде компьютерного оборудования, успех предсказания и контроля поведения, возможный через экспериментальное открытие таких подпрограмм, был бы достаточным для того, чтобы показать реальность объектов психологического исследования[28]. Предположение Додуэлла состоит в том, что ничего не бывает более успешным, чем установление немифического или „научного" характера какого-либо предмета, и это обстоятельство вполне может оказаться последним словом в этом вопросе.

[27] См., напр.: Seymour Papert, „Introduction" to Warren S. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge, Mass., 1965). Паперт, объясняя важность работы Маккалоха, говорит нам, что „мы больше не являемся пленниками дилеммы"

> раскола... между психологией, которая была основана на механицизме, но которая была неспособна постичь сложных свойств мысли, и философией, которая рассматривает свойства мысли серьезно, но которая не могла бы удовлетвориться ни одним постижимым механизмом, (p. xiv)

Прозрение, ведущее к разрешению этой дилеммы, имеет в качестве „главного концептуального шага"

> осознание того, что бездна физически различных ситуаций, включающих телеономическое регулирование поведения в механических, электрических и даже социальных системах, должны пониматься как проявления одного из основных феноменов: возвращение информации по замкнутой центральной петле, (p. xvi).

Паперт здесь предполагает, что „свойства мысли", которые занимали философов, относились к целесообразности (purposiveness). Но ни различение обоснования и причинного объяснения, ни различение сознания и его отсутствия — которые представляются двумя крупнейшими способами отделения эпистемологии от психологии — не проясняются через прояснение целесообразности. И бергсонианцы, которые были одержимы целесообразностью, вряд ли могли утешиться созерцанием проигрывателя пластинок.

[28] Есть искушение рассматривать „промежуточные переменные" (intervening variables), постулированные психологами (с „подпрограммами", написанными в их терминах), как просто переменные для неизвестных до сих пор нейропроцессов. Обычно мы и в самом деле, предполагаем, что когда нейрофизиология достигнет определенного уровня, она будет служить пробным камнем при выборе между конкурирующими психологическими „моделями ума". Но важно иметь в виду, что даже если мы каким-то образом обнаружим, что нейрофизиология никогда не достигнет того уровня, на который мы надеялись, это разочарование не сделает работу психологов более сомнительной как „методологически", так и „метафизически".

Используя это рассуждение в обсуждении дилеммы Райла о приобретенных и неприобретенных способностях, изложенной мною ранее, мы можем бодро допустить, что такое модельное строительство должно предполагать, что природа встроила некоторые неприобретенные способности для выполнения умственных операций высокого порядка. По крайней мере, некоторые из тех маленьких человечков, которые выполняют подпрограммы в различных центрах мозга, должны иметь эти способности с момента рождения. А почему бы и нет? Если отказаться от представления, что эмпирическая психология предназначена сделать то, что не смогли сделать Британские Эмпиристы, — показать, как *tabula rasa* превращается в сложное устройство по переработке информации по мере воздействия на периферийные органы чувств, — тогда можно не удивляться, что половина из взрослых подпрограмм встроена в ум новорожденного в виде инструкций от хромосом. Далее, не так уж важным покажется для понимания природы человека или его ума открытие того, *что именно* встроено, а что появляется позднее[29]. Наконец, не будет странным, что нечто „абстрактное" (подобно способности распознавания подобия в разнообразии) является неприобретенным в таких „конкретных" способностях, как организация различной реакции на ми-диез. Потому что мы можем просто напомнить себе, что последняя сама по себе столь „абстрактна", как только может быть абстрактна способность, и не более абстрактна, чем способность должна быть таковой. В целом представление о противопоставлении конкретных и абстрактных способностей, принятое некритически Фодором, как и Кантом, есть часть представления о противопоставлении „несводимо физического" и „несводимо психического". Никто не знает, как провести тут разделительную линию, за исключением временных разделений для исследовательских целей. Но картезианская попытка провести такую линию раз и навсегда, и „эмпиристские" и „бихевиористские" попытки свести одно к другому привели к точке зрения, что глубочайшие тайны, с которыми столкнулись философы, могут быть решены в какой-то степени психологами. Опрометчивое использование аргумента бесконечного регресса Малькольмом и Райлом должно, с моей точки зрения, рассматриваться как реакция против такого представ-

[29]Представление о том, что важно знать, что является „врожденным", происходит из таких вопросов, как: „Получается ли все знание (информация, в современных терминах) через органы чувств, или же некоторое знание является результатом деятельности ума?" (J. J. and E. J. Gibson, „Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?" *Psychological Review* 62 [1955], 32.) Дж. Гибсон и Э. Гибсон рассматривают этот кантианский вопрос с полной серьезностью, и настаивают на том, что (вслед за Юмом и Гельмгольцем) перцептуальное обучение не является бессознательным выводом из запоминаемых актов, а является просто „усиленной чувствительностью к переменным массива стимулов" (p. 40). И все же трудно вообразить, как эксперимент может помочь в выборе между этим взглядом и, скажем, неогельмгольцевской интерпретацией Грегори стандартных экспериментов в перцептуальном обучении. См.: R. L. Gregory, *Eye and Brain* (New York and Toronto, 1966), особенно такие пассажи, как на p. 11: „Чувства не дают нам картины мира прямо; скорее, они предоставляют свидетельства для проверки гипотез о том, что лежит перед нами". См. обсуждение Гибсона Фодором, которое я цитирую и обсуждаю в разделе 4.

ления, что психология может решить те проблемы, которые поставили в тупик философию.

Теперь я могу связать вместе результаты анализа аргумента „бесконечного регресса" с результатами обсуждения в последнем разделе представления о том, что психологические состояния в качестве внутренних репрезентаций хотя и не вызывают возражений, но не имеют существенного значения, будучи неинтересными. Сказать, что психологические состояния являются состояниями, постулированными для объяснения поведения, такими состояниями, которые мы до сих пор не имеем возможности в силу недостатка знаний отождествить с физиологическими состояниями, вовсе не означает обнаружения подлинной природы ума; это означает лишь переутверждение того, что не существует „природы", которая должна быть познана. Аналогия между умами и компьютерами, проведенная Додуэллом и Фодором, лучше платоновской аналогии между умами и птичником просто потому, что первая избегает *эпистемологически* (но не метафизически) вводящей в заблуждение картины интроспекции как наблюдения того, что внутри нас. Просветление от таких аналогий зависит от того, чем философы обеспокоены, а обеспокоены они, с одной стороны, единством науки, и „субъективностью" — с другой. Если мы согласимся, что менталистские объяснения не возникали бы, если бы наша „материальная часть" была более понятной, этого было бы достаточно для того, чтобы провести различение ума и тела скорее прагматически, нежели онтологически. Этого, в свою очередь, было бы достаточно, чтобы примирить нас с тем фактом, что мы, может быть, никогда не получим нейрофизиологического описания того, что происходит внутри нас, ясно соотносимого с психологическим состояниями, такого описания, какое имеется у инженера при объяснении того, как материальная часть „реализует" компьютерную программу. Раз мы перестали, по куайновским соображениям, считать, что возможность или невозможность такого объяснения может быть определена „философским анализом", мы видим, что единству науки угрожают призраки, а не неизвестное или несводимое. Точно так же, как предположение, что атомы Демокрита и Ньютона, испускающие свет, являются просто выпуклостями геометродинамики, не беспокоит ничьих „физикалистских" инстинктов, точно так же Патнэм указывает, что мы никогда не получим объяснения на микроскопическом уровне того, почему квадратные затычки не могут попасть в круглые отверстия. Непрерывная потребность в менталистских разговорах кажется опасной только тем философам, которые считают, что „ментальность" включает призрачность, и селларсовская трактовка данности ментального позаботилась об этой призрачности. Селларс показал, что при интроспекции никакие нефизические вещи не представлены нефизическому наблюдателю. Он, таким образом, избавлен от угрозы потери „научной объективности". Опять-таки, семена метафизических проблем обнаруживаются в эпистемологических трудностях, в частности, в представлении, что для того, чтобы понять причины нашей уверенности в том, что мы пребываем в состоянии ностальгии, мы должны воздвигнуть онтологический барьер между ностальгией и нейронами.

Мы должны, однако, опасаться попыток воздвигнуть барьеры нового рода между ментальным и физическим вдоль той линии, которая отделяет абстрактное от конкретного, репрезентации от нерепрезентаций; скорее, тут пригодны границы, разделяющие большую или меньшую достоверность. Чтобы увидеть, какого рода эти попытки могут быть, рассмотрим реабилитацию Фодором традиционного эмпиристского объяснения восприятия:

> Вопрос о том, являются ли психологические процессы компьютерными процессами, я полагаю, представляется эмпирическим вопросом. Но если они являются таковыми, тогда то, что должно происходить при восприятии, состоит в описании окружения, не затронутого словарем, чьи термины обозначают значения физических переменных, вычисленных на основании описания в таком словаре[30].

Фодор правильно отмечает, что если бы мы имели что-то вроде „психологической проблемы восприятия", мы должны были бы иметь некоторую такую модель в уме. Он критикует предположение Гибсона, что мы могли бы избежать „проблемы того, как детектируются (предполагаемые) инварианты стимулов", различением стимулов для *сенсорных датчиков* (а именно физических энергий) и стимулов для *перцептуальных органов* (а именно абстрактных инвариантов)", говоря:

> ... именно на этом пути лежит тривиализация. Если позволительно использовать понятие стимула так, чтобы отличить вход на сетчатку (световая энергия) от входа на оптическую систему (структуры световой энергии, выявляющие соответствующую инвариантность, например, объяснение перцептуального постоянства), то почему бы не говорить о стимулах для *всего организма* (а именно ощутимых вещах)? Таким образом, ответ на вопрос „Как же мы воспринимаем бутылки?" должен быть таким: „Для восприятия бутылки необходимо и достаточно, чтобы воспринимающий определил наличие инвариантного стимула *бутылки*.
>
> ...Это показывает, я полагаю, не то, что психологическая проблема восприятия представляет полную путаницу, а то, что *постановка* проблемы требует выбора (и мотивации) подходящего словаря для представления входов. Я говорил, что словарь значений физических параметров вполне *подходящ* при правдоподобном предположении, что сенсорные датчики определяют значения физических параметров и что все перцептуальное знание опосредовано деятельностью сенсорных датчиков (с. 49).

Здесь Фодор сталкивается с проблемой, которую я поднял при обсуждении попытки Куайна рассматривать психологию как натурализо-

[30] Jerry Fodor, *The Language of Thought* (New York, 1975), p. 47.

ванную эпистемологию: если выбор того, что считается данными, представляется делом более глубоким, нежели согласие среди наблюдателей, выраженное в обыденном языке, тогда какой критерий могут использовать психологи в изолировании „входа на наш когнитивный механизм"? Куайн колеблется в этом вопросе, но Фодор твердо и благоразумно говорит нам, что до тех пор, пока мы не возьмем что-либо, что субъект должен рассматривать как свой собственный вход, мы тривиализуем понятие „обработки в когнитивном механизме". На мой предшествующий риторический вопрос: „Могла бы психология открыть, что вход на когнитивный механизм находится не на сетчатке, а на полпути к оптическому нерву?", Фодор, наверняка, ответил бы: „Да, потому что ответ зависит от способа расчерчивания черного ящика, разбивающего организм на разного рода датчики и процессоры, чье описание и даст общую и плодотворную теорию когнитивной обработки информации".

Заметим, что этот ответ устраняет какую-либо связь между вопросом „Как мы распознаем бутылки?" и вопросом „Что неоспоримо дано уму такое, чтобы оно могло служить непогрешимым критерием вывода?" Потому что вопрос „Во что субъект имеет право верить без сознательного вывода?" или, более точно, „Какого рода вещи субъект может обосновать такими простыми замечаниями как „Я видел это так ясно, как я вижу вас сейчас" или „Я знаю русский язык"?" не имеют ничего общего с вопросом „Какую часть организма мы выбираем в качестве интерфейса с миром?" или, более точно, „Какой выбор мы сделаем при рассмотрении „подходящего словаря для представления входов"?" Фодор восхитительно точен на этот счет:

> Как бы существенным ни было для *некоторых* целей различие между состояниями организма и состояниями его нервной системы, нет никакой конкретной причины предполагать, что оно будет существенным для целей когнитивной психологии (с. 52).
>
> ...состояния организма, постулированные в когнитивных теориях, не могли бы рассматриваться в качестве состояний организма для целей, скажем, теории юридической или моральной ответственности. Ну так что из того? Важно то, что они могут считаться состояниями организма для *некоторых* полезных целей. В частности, важным является то, что они должны считаться состояниями организма для целей конструирования психологических теорий, которые окажутся истинными (с. 53).

Нам остается только добавить, что все, что справедливо для юридической или моральной ответственности, справедливо и для эпистемической ответственности — обоснованности веры организма в то или иное. Ни одна дорога не ведет от открытия различных интерфейсов организма с миром к критике взглядов организма на мир или, другими словами, от психологии к эпистемологии. Эмпиристы были правы относительно восприятия в том, что органы чувств должны рассматриваться как имеющие словарь, бедный по сравнению со словарем, в котором выражена гипотеза — выражена либо посредством

устройства обработки, либо самим субъектом. Они были, без сомнения, правы также в похвале Галилею, предпочитая его глаза глазам Аристотеля, но это эпистемологическое суждение не имеет конкретной связи с их теорией восприятия.

Мы можем сейчас видеть, что фодоровская картина ума как системы внутренних репрезентаций не имеет ничего общего с образом Зеркала Природы, критикуемого мною. Решающим тут является то, что эта картина не поднимает скептического вопроса „Насколько хорошо внутренние репрезентации субъекта отражают реальность?" относительно „языка мысли" Фодора. В частности, невозможен вопрос о том, где или насколько хорошо, результат теорий спонтанности является источником рецептивных свидетельств, и, таким образом, нет никакого способа проявить скептицизм относительно явления и действительности. Нечего сообщить и в более общем плане относительно пропасти между свидетельствами, полученными за счет рецептивности, и теориями, изобретенными спонтанностью. Другого рода пропасть преодолевается требованием, чтобы словарь сенсорного механизма был составлен из „терминов естественных родов в некоторой (идеально завершенной) физической науке" (с. 45). Этот словарь будет „обеднен" по сравнению со словарем „процессоров" в том смысле, что будет много-однозначное отношение между множествами значений физических параметров и терминами, которые используют процессоры в своих гипотезах. Это отношение будет подобно отношению между наукой и здравым смыслом. Куайновская „недоопределенность теории наблюдением", таким образом, встроена в модель в том смысле, что многие разговоры в духе здравого смысла будут совместимы с точно одним истинным (идеально завершенным) описанием мира физической наукой, и многие возможные „процессорные" языки могут быть посредниками между ними. Нахождение чего-либо эпистемологического через изучение особенностей „языка мысли" было бы возможно только в том случае, если бы между научным словарем, используемым сенсорными механизмами, и различными словарями, сознательно используемыми субъектом, был другой словарь, используемый процессорами, знание которого могло бы помочь субъекту открыть истины о вещах вообще. Только такого рода „психологическая реальность" может занять место „того, что дано уму без интерпретации" в качестве эпистемологического критерия обоснования. Но трудно видеть, почему психологическая реальность определенных цветов, грамматик или моральных принципов будет соответствовать их использованию в объяснении или обосновании непсихологических реальностей. Мы могли бы ожидать такого соответствия только в том случае, когда рассматриваем механизмы обработки, которые психологическая теория изолирует, как „нашу лучшую часть", наследника разума как естественного правителя остальной души или как наше истинное Я. Фодор и когнитивная психология не заинтересованы в таком почетном статусе внутреннего кода; этот код, подобно Фортрану, или бинарному представлению чисел, есть *только* код и не оказывает помощи в отличении истины от лжи.

Чтобы понять эту точку зрения на фоне предыдущих глав, вспомним утверждение, что эпистемологическая традиция смешивает причинное объяснение приобретения веры с обоснованием веры. Когда причинные объяснения даются во внутреннем коде, предположение, что этот код может быть использован для детектирования истинной веры, было бы равнозначно предположению, что „порождающие истину ментальные процессы" были естественными родами в рамках психологической теории. Но Фодор наверняка бы согласился, что нет причины полагать, что такие оценочные термины выделяли бы такие естественные роды. Так, он говорит о творческой способности:

> Вполне может быть, что процессы, которые мы считаем творческими, не образуют естественного рода для целей психологического объяснения, но что, тем не менее, каждый *пример* такого процесса есть пример направляемой правилами вычислительной способности того или иного вида... Категории *творческий/банальный* могут быть просто классификацией по нескольким признакам, используемой психологами.
>
> Суть моей точки зрения, однако, состоит в том, что простой факт, что творческие *ментальные* процессы есть ментальные процессы, не гарантирует того, что они имеют объяснения в языке психологии при *любых* своих описаниях. Вполне может быть, что хорошие идеи ... являются видами ментальных состояний, не имеющих ментальных причин (с. 201—202).

Возникновение понятия познания как правильно упорядоченных внутренних репрезентаций — незатемненного и искажающего Зеркала Природы — было обязано представлению, что различие между человеком, имеющим истинные веры, и человеком, имеющим ложные веры, является проблемой того, „как работают их умы". Если эту фразу рассматривать в смысле „что они сказали бы в разговоре друг с другом", это было бы правильно, но мелко и нефилософски. Для того чтобы сделать это глубоким и философским, нужно верить, вместе с Декартом и Локком, что таксономия ментальных сущностей и процессов приведет к открытиям, которые обеспечат нас методом открытия истин, а не просто истинами об уме[31]. Но используемая Фодором психологическая таксономия не является эпистемологической. Она предоставляет как методу, так и содержанию различных дисциплин, которые составляют культуру, выбираться самим: либо утонуть, либо выплыть. Только предположение о том, что в один

[31] Ср.: Hiram Caton, *The Origins of Subjectivity: An Essay on Descartes* (New Haven, 1973), p. 53: „Огромная разница между аристотелевской и картезианской методологией состоит в том, что для Декарта ум есть принцип науки". Сравните отсутствие связи между трактатами Аристотеля *О душе* и *Вторая аналитика* и предположением Локка, что исследование „оснований и степеней веры, мнения и согласия" может быть осуществлено „историческим, ясным методом", который начинается с „происхождения тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их, которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе (уме — *пер.),* а затем те пути, через которые разум получает их." (Локк Дж. Соч. М.: Мысль, 1985. Т. 1, с. 92).

прекрасный день различные таксономии, например Хомского, Пиаже, Леви-Стросса, Маркса и Фрейда, сольются в одну таксономию и выразят Универсальный Язык Природы, — предположение, иногда приписываемое структурализму, — будет подразумевать, что когнитивная психология имеет эпистемологические следствия. Но это предположение все еще может быть ошибочным как предположение, что, поскольку мы можем предсказать все, зная достаточно о материи в состоянии движения, завершенная нейрофизиология поможет нам продемонстрировать превосходство Галилея над его современниками. Пробел между объяснениями самих себя и обоснованием себя столь же велик, независимо от того, используется ли в объяснении язык программирования или же язык компьютерного оборудования.

Можно было бы подумать, однако, что если мы сконструируем эпистемологию так, что она не удостоверяет успех в открывании *истины,* но, скорее, развивает каноны *рациональности,* тогда знание внутреннего кода *даст* нам кое-что для того, чтобы продвигаться дальше. Фодор, вероятно, ненамеренно, предполагает такой взгляд, когда он говорит об открытии этого кода как свидетельстве того, что „показано, как структурирована рациональность". Но единственное содержание, которое он придает этому понятию рациональности, приводится в следующем пассаже:

> Если основная мысль этой книги верна, тогда язык мысли обеспечивает медиум для внутреннего репрезентирования психологически важных аспектов внешней среды организма; до той степени, в которой это выразимо в этом языке, — и только до этой степени — такая информация подпадает под вычислительные подпрограммы, составляющие когнитивный репертуар организма... Но сейчас я хочу добавить, что, по крайней мере, некоторые организмы обладают, судя по всему, значительной свободой в определении того, как эта система репрезентаций может быть использована, и что эта свобода в типичном случае используется рационально... Если субъекты на самом деле *вычисляют,* как должны развертываться внутренние репрезентации, тогда эти вычисления также должны быть определены над репрезентациями. Другими словами, некоторые свойства языка мысли должны быть представлены в языке мысли, поскольку способность представлять репрезентации, по предположению, есть предварительное условие способности рационально манипулировать репрезентациями[32].

Здесь „рациональность" означает приспособление средств к целям, и способность организмов к такому действию с их внутренними репрезентациями отличается от их способности проделывать это со своими гормонами только в таком металингвистическом словаре, который требуется для описания первой способности. Но постижение металингвистического словаря, используемого организмом для этой

[32] Fodor, *The Language of Thought,* p. 172.

цели, — это не постижение чего-то общего, как можно было бы подумать, исходя из фразы „структура рациональности", а скорее постижение чего-то частного, как, например, трюк, используемый программистом, чтобы добиться переключения компьютера с одной подпрограммы на другую для оптимизации эффективности. Мы понимаем, что значит быть рациональным агентом или исследователем, исходя из таких трюков, не в большей степени, чем понимаем, что заставляет гипофиз производить тот, а не другой гормон. Нет также смысла критиковать *сознательную* репрезентацию субъектом своего окружения (то есть словарь, в котором он устанавливает свой взгляд) на том основании, что он не представляет этих аспектов, какие представляют вычислительные программы, составляющие когнитивный репертуар. „Рационально" не является более лучшим, чем „истинно" (или „честно", „строго" или „хорошо"), кандидатом на роль оценочного понятия, которое мы могли бы понять лучше, если бы знали, как работает ум. Потому что наше суждение о том, насколько рационально спроектировала нас эволюция или насколько рациональными эволюция ухитрилась нас сделать, должно осуществляться со ссылкой на наши взгляды относительно целей, которым мы служим. Знание того, как работает наш ум, существенно не в большей степени для развития или коррекции таких взглядов, чем знание того, как работают наши железы или молекулы.

Если мы хотим обнаружить существенность эпистемологии для доктрины внутренних репрезентаций, она должна заключаться в рационалистских обертонах „иннативистских" взглядов, свойственных Хомскому и Фодору, а не в их явных антиредукционистских намерениях. Вывод из представления Хомского—Фодора о встроенной-в-язык (и метаязык) мысли к рационалистской эпистемологии предложен Вендлером (Vendler). Рассмотрим следующий провокационно антивиттгенштейновский пассаж:

> ...наиболее разумное объяснение состоит в том, что ребенок должен изучать родной язык точно так же, как он изучает второй язык. Другими словами, он должен иметь оборудование для родного языка (native equipment), кодирующее иллокуционные, синтаксические и семантические особенности любого возможного человеческого языка... Такая система родных (native) „идей" дает каркас, который постепенно заполняется, находясь под воздействием более специфического кода, представляющего особенности материнского языка... Что до содержания этого множества концепций в родном языке, в настоящее время мы не можем сделать более, чем высказать обоснованные догадки. И все же, я полагаю, задача выражения этой точки зрения в деталях не является невозможной: Аристотель, Декарт, Кант и недавно Хомский преуспели в выделении тех областей, которые должны принадлежать этому каркасу... Именно „ясные и отчетливые идеи" придают вразумительность всему остальному. Они являются „априорными" по происхождению и самодостаточными в своем развитии: опыт не может изменить их содержание. Никакой опыт не может быть

существенен для идеи о том, что утверждать или требовать, во что верить и что решать, что истинно или необходимо, что есть личность, объект, процесс или состояние, что есть изменение, цель, причина, время, протяженность и число. Если эти идеи нуждаются в прояснении, оно будет заключаться в отражении того, что мы уже неявно знаем, и в демонстрации правильного использования языка.. .[33]

Этот вывод от встроенного словаря к множеству вер, которые могут быть только „прояснены", но не измениться, идет против куайновской критики различения факта и языка, науки и философии, проясняя значения и изменяя веры. Но более фундаментальное возражение заключается в том, что Вендлер требует не просто посылки, что имеется фиксированный язык мысли, а посылки, что наше познание природы языка само по себе иммунно к коррекциям на основании опыта. Эта та же самая посылка, которую использовал Кант, объясняя, что мы могли бы понять наше обладание синтетическими априорными истинами, если и только если наш ум вносил бы вклад в эти истины[34]. Но утверждение Фодора, что открытие языка мысли будет долговременным эмпирическим процессом, имеет в качестве следствия утверждение, что мы можем всегда заблуждаться относительно того, чем является язык, и, таким образом, заблуждаться относительно того, что есть априори. Утверждение Канта, что если мы знаем, что происходит внутри, мы можем узаконить наши достоверности перед трибуналом чистого разума, возвращает нас к утверждению Декарта, что „ничего нет более легкого для познания умом, чем он сам". Но хотя эпистемология является книжной дисциплиной, психология таковой не является; это одна из причин, почему психология не может служить эпистемологическим целям[35].

Я могу подвести итог этой дискуссии о внутренних репрезентациях, еще раз обращаясь к смешению объяснения и обоснования. Понятие

[33] Zeno Vendler, *Res Cogitans* (Ithaca, New York, 1972), p. 140—141.

[34] Кант И. Соч. Т. 3. С. 88.

[35] Интересная, противоположная Хомскому, попытка увязывания эпистемологии с психологией была сделана Гильбертом Харманом (G. Harman) в его работе *Thought* (Princeton, 1973). Он обнаружил связь между этими дисциплинами в теме, связанной с „примерами Гетье (Gettier)" — примерами, в которых истинная обоснованная вера не является знанием, потому что, грубо говоря, человек может использовать ложную посылку в выводе, который ведет к упомянутой выше вере. Харману нужна теория „реальных резонов" для объяснения веры, и это приводит его к тому, что он называет „психологизмом" (с. 15). Однако неясно, может ли Харман обнаружить связь между эмпирическим психологическим исследованием и „книжным" постулированием специфического бессознательного вывода (включая „реальные резоны"), как это требуется нашими интуициями по поводу примеров Гетье. См.: Michael Williams, „Inference, Justification and the Analysis of Knowledge", *Journal of Philosophy* 75 (1978), 249—263, и Harman „Using Intuitions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams", ibid., 433—438. Если Харман сумеет установить такую связь, тогда он сможет выделить нечто правильное в попытке Локка трактовать познание в терминах механики внутреннего пространства. Но связь между *обоснованием* и психологическими процессами все еще будет отсутствовать.

„репрезентации", как оно использовалось психологами, двусмысленно, поскольку колеблется между картинами и суждениями — например, между образами сетчатки (или их аналогами в глубине визуальной коры) и верами, такими как „это красное и прямоугольное". Только последнее служит в качестве посылки, но только первое „неопосредовано" (unmeditated), а традиция британского эмпиризма трактует их совместно, с известными результатами. Фодоровские репрезентации-в-процессорах являются скорее суждениями, нежели картинами, и поэтому они не подвержены критике Грином и Селларсом эмпиристского понятия „данности". С другой стороны, они не являются необходимыми суждениями, в отношении которых субъект имеет установки. В самом деле, установки субъекта в отношении суждений, которые осознаются им, свободны от всяких взглядов относительно процессоров. Как заметил Деннет при критике Фодора, два субъекта могут иметь одну и ту же веру, даже если их соответствующие процессоры не говорят на одном и том же языке[36]. Поэтому нет нужды в *выводе* от суждений процессоров к суждениям субъектов, даже хотя приписывание различных установок процессорам может быть наилучшим возможным способом *объяснения* того, как субъект приходит к обладанию верой. В отличие от эмпиристских „идей" причинный процесс, который идет от образов сетчатки через различные пропозициональные установки, свойственные различным процессорам, к выходу на речевые центры субъекта, не должен соответствовать любому выводу, который обосновывает взгляды субъекта. Объяснение может быть частным, в том смысле, что имея в виду все, что мы знаем, или что нам небезразлично, физиологические выверты могли бы сделать так, что блондин или рыжий перерабатывали бы информацию в совершенно различных языках по сравнению с брюнетами. Но обоснование является публичным в том смысле, что спор между этими различными людьми относительно того, во что верить, вероятно, не имеет отношения к тому, как странно работает ум, и не должно быть таковым. Поэтому утверждение, что мы обладаем системой внутренних репрезентаций, включает, в худшем случае, не только смешение картин и суждений, но и смешение причины и вывода.

Однако фактом является то, что это смешение представлено только в философской интерпретации когнитивной психологии, а не в действительном психологическом объяснении. Когда виттгенштейнианцы критикуют психологию, то на самом деле речь идет не о психологии, но о смешении эпистемологии с психологией, которая и была объектом их критики. Психологи, не имеющие нужды быть „философскими",

[36] Daniel Dennett, „Critical Notice" по поводу *The Language of Thought*, *Mind* 86 (1977), 278: „Если согласиться с Федором в том, что работа когнитивной психологии состоит в отражении психологически реальных процессов у людей, тогда, поскольку приписывание вер и желаний только косвенно связано с такими процессами, вполне можно сказать, что веры и желания не являются собственно объектами исследования когнитивной психологии".

иногда впадают в подобную ошибку смешения. Современные психологи, в своей борьбе против бихевиоризма, иногда любят рассматривать себя как людей, действующих „по-научному", как это делали, сидя в креслах, Локк и Кант. Но есть различие между словами

> Мы должны выделить те непропозициональные фрагменты осознания, являющиеся основанием для веры в суждение,

и словами

> Мы можем рассматривать такие фрагменты как структуры нейронного возбуждения так, как если бы они были верами, для того, чтобы использовать метафору „вывода из данных" в конструировании моделей ментальных процессов[37].

Психологи нуждаются только в последнем. Если они ограничат себя этим, они могут следовать Патнэму в трактовке различий между „мозговыми процессами" и „ментальными процессами", как имеющих не больший философский интерес, чем имеют различия между „описаниями аппаратных средств" и „описаниями программ"[38]. Искушение к принятию первого — эпистемологически мотивированное искушение „обнаружить связь между умом и телом" — может рассматриваться на пару с искушением задать вопрос: „Каким образом компьютер может сказать нам, что структуры электрических зарядов, идущих по проводам, представляет собой данные о дневном доходе?" В целом представление XVII века, согласно которому мы узнаем больше о том, во что мы должны верить через лучшее понимание того, как мы действуем, может рассматриваться как заблуждение, точно такое же, как в случае, когда мы можем узнать, должны ли мы дать гражданские права роботам, через лучшее понимание того, как они работают. Аналогия человека с машиной пригодится нам не только как источник полезных моделей организма, но и как напоминание нам о различии между людьми как объектами объяснения и людьми как моральными субъектами, важном для обоснования их вер и их действий. Это может также помочь нам отказаться от представления, что эти два взгляда на себя самих должны быть объединены. Об этом я буду говорить в седьмой и восьмой главах.

[37] По поводу этого различия см. строгую критику J. O. Urmson, „Recognition , *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955—56), 259—280.

[38] См. статью Putnam „Minds and Machines", reprinted in *Mind, Language and Reality* (Cambridge, 1975), pp. 362—385 (особенно заключительный параграф). Патнэм был первым из философов, ясно указавшим, что мораль аналогии между компьютерами и людьми состояла не в том, что „компьютеры помогают нам понять соотношение ума и тела", а в том, что „не может быть никакой проблемы соотношения ума и тела".

Глава шестая **ЭПИСТЕМОЛОГИЯ**

И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

1. ЧИСТАЯ И СМЕШАННАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Есть два источника дисциплины, называемой в настоящее время „философией языка". Один из них представляет совокупность проблем, выбранных Фреге и обсуждаемых, например, Виттгенштейном в его *Трактате* и Карнапом в его *Значении и необходимости.* Эти проблемы заключались в том, как систематизировать наши понятия значения и указания, чтобы использовать преимущества кванторной логики, сохранить нашу интуицию относительно модальностей, и вообще дать ясную и интуитивно удовлетворительную картину, в которой такие понятия как „истина", „значение", „необходимость" и „имя" трактовались бы с единой точки зрения. Я буду называть этот комплекс проблем „чистой" философией языка (дисциплина, которая не имеет эпистемологически предвзятого мнения и не имеет никакого отношения к большинству традиционных вопросов современной философии). Некоторые из проблем, поднятых Фреге, восходят к *Пармениду* , к *Софисту* Платона, и к некоторым другим античным и средневековым мыслителям, но они редко пересекаются с „проблемами" из учебников философии[1].

Второй источник современной философии языка является явно эпистемологическим. Источник этой „смешанной" философии языка можно найти в попытке сохранить кантовскую картину философии, обеспечивающую непрерывный неисторический каркас исследования форм теории познания. „Лингвистический поворот", так названный мною в четвертой главе, начался как попытка дать непсихологический эмпиризм путем перефразирования философских вопросов в качестве вопросов „логики". Эмпиристские и феноменологические доктрины могли бы, как полагали, рассматриваться скорее как результат „логического анализа языка", нежели эмпирических психологических обобщений. Более обще, философские тезисы о природе и сфере человеческого познания (например те, которые Кант делал о притязаниях знания на вопросы касательно Бога, свободы и бессмертия) могли бы быть сформулированы как замечания относительно языка.

Трактовка философии как анализа языка, кажется, объединяет преимущества юмовской и кантианской трактовки философии. Эмпиризм Юма кажется в основных чертах истинным, но методологически шатким, потому что он полагается, самое большее, на эмпи-

[1] Сравни трудности увязывания *Софиста* с *Государством,* или *Значения и необходимости* с *Логической структурой мира.*

рическую теорию усвоения знания. Кантовский критицизм „плохой" философии (то есть естественной теологии) кажется более систематическим и более убедительным по сравнению с юмовским, но предполагает возможность неэмпирической методологии. Язык, в отличие от трансцендентального синтеза, кажется вполне „естественным" полем исследования, но, в отличие от интроспективной психологии, лингвистический анализ обещает априорные истины. Утверждать, что материальная субстанция была учреждена синтезом многообразия интуиции с участием априорных концепций, кажется вполне „метафизическим" способом выражения, в то время как утверждать, что любое значимое замечание относительно такой субстанции могло бы быть облечено в форму феноменалистических гипотетических утверждений, кажется одновременно необходимо истинным и методологически лишенным таинственности[2]. Кант учил, что единственный путь, на котором возможно априорное знание, это если такое знание было бы нашим собственным вкладом — вкладом нашей способности к спонтанности, — путь к учреждению объекта познания. Перефразируя Бертрана Рассела и К. Льюиса, можно сказать, что это стало взглядом, согласно которому каждое истинное утверждение содержит как наш вклад (в форме значения составляющих его терминов), так и вклад от мира (в форме фактов чувственного восприятия).

Атака на это последнее понятие, которую я описал в главе четвертой, была осуществлена в недавней философии языка с двух совершенно различных направлений. Одно из них наилучшим образом представлено Дэвидсоном, а другое — Патнэмом. Первая реакция заключается в направлении очищения и деэпистемологизации концепции философии языка. Одним из результатов пересмотра предмета стало отрицание того, что Дэвидсон назвал „третьей" догмой эмпиризма, а именно „дуализма схемы и содержания, организации системы и нечто такого, что ждет организации", — догмой, которая, как я аргументировал в главе четвертой, была центральной в эпистемологии, и в эмпиризме в частности[3]. Дэвидсон различает философские проекты, которые образуют часть „так называемой собственно теории значения", и те проекты, которые мотивированы „некоторым побочным философским пуританизмом"[4]. Грубо говоря, Фреге и Тарский преследовали первый проект, в то время как Рассел, Карнап и Куайн спутали чистую теорию значения со смешанными эпистемологическими рассмотрениями, которые привели их в разное время и разными путями к различным формам операционализма, верификационизма, бихевиоризма, конвенционализма и редукциониз-

[2] См. дискуссию Хилари Патнэма об идеализме и феноменализме в *Mind, Language and Reality* (Cambridge, 1975), pp. 14—19. Патнэм здесь представляет традиционный взгляд, который я отвергаю, что „лингвистический поворот" позволил философам существенно продвинуться в решении традиционных проблем.

[3] См.: Donald Davidson, „On the Very Idea of Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association*, 17, 1973—74, 11.

[4] Donald Davidson, „Truth and Meaning", *Synthese* 7, 1967, 316.

ма[5]. Каждое из этих направлений было выражением лежащего в их основе „философского пуританизма", который полагал, что нечто, не способное к тому, чтобы быть „логически сконструированным" из достоверностей (данные чувств или правила языка), было подозрительным.

Согласно Дэвидсону, вопрос о том, „как работает язык", не связан специфически с вопросом о том, „как работает познание". Тот факт, что истина обсуждается в связи с обоими вопросами, не должен вводить нас в заблуждение по поводу того, что мы можем вывести следующее утверждение:

> Теория значения будет анализировать значения всех выражений, кроме как выражений для чувственных качеств, в терминах тех выражений, которые указывают на чувственные качества,

из утверждения

> Наши единственные свидетельства в пользу эмпирических истин — это структуры качеств в наших сенсорных полях.

Для Дэвидсона теория значения — это не ансамбль „анализов" значений индивидуальных терминов, но, скорее, понимание выводных отношений между предложениями[6]. Понять эти отношения — значит понять истинностные условия для предложений естественного языка, но для многих простых предложений („Дуб это дерево", „Россия наша отчизна", „Смерть неизбежна") нельзя дать более простых истинностных значений, чем для предложения „Снег бел".

Ситуация меняется в случае с предложениями, описывающими верования или действия, или же в случае с предложениями, содержащими наречия, или любыми другими предложениями, выводные отношения которых с другими предложениями не раскрываются обычным аппаратом кванторной логики без дополнительного грамматического анализа. В этих случаях мы получаем истинностные условия, которые не тривиальны, трудно конструируемы и проверяемы только через их восприимчивость к интеграции в рамках теории истинностных условий для других предложений. „Желаемый эффект, — говорит Дэвидсон, — это стандарт в построении теории: извлечь богатую концепцию (здесь нечто близкое к переводу) из тонких маленьких кусочков свидетельств (здесь это истинностные значения предложений) через наложение формальной структуры на достаточное число кусочков"[7]. Эта программа не только не имеет ничего общего с эпистемологией, но даже „онтологические" итоги ее весьма слабы. Она не служит, например, никаким обычным сентиментальным целям

[5] Патнэм язвительно критикует Куайна на этот счет. См. Putnam, *Mind, Language and Reality,* pp. 151 —191 („The Refutation of Conventionalism"). Однако, как я пока зываю, Патнэм сам впадает в такую же путаницу.

[6] См.: Davidson, *Truth and Meaning,* pp. 316—318.

[7] D. Davidson, In Defence of Convention T, in *Truth, Syntax and Modality,* ed. by Leblanc H., Amsterdam, 1973, p. 84. По поводу слабого метафизического итога теории см. Davidson, The Method of Truth in Metaphysics, *Midwest Studies in Philosophy* 2, 1977, pp. 244—254, особенно заключительные разделы.

метафизического системосозидания, рекомендуя нам устами Дэвидсона: чтобы иметь истинностную теорию предложений действия, нам, вероятно, следует производить квантификацию над людьми, а не „сводить" их к вещам. Философский интерес программы является по большей части отрицательным: показав, к чему приходит философия языка при попытке очистить ее от попыток имитации Канта или Юма, программа с огромным облегчением отбрасывает „побочный пуританизм" предшествующих программ. Настоящие результаты серьезной работы по модификации теории с целью ее пригодности в анализе наречий и тому подобных вещей, которые следуют из работы Дэвидсона, мало чем помогают в решении проблем философии, фигурирующих в учебниках.

В лучшем случае работа Дэвидсона может рассматриваться как реализация замысла Куайна о ликвидации различий между вопросами о значении и вопросами о фактах — как атака на лингвистическую переинтерпретацию кантовского различия между восприимчивостью чувств и априорными концепциями, данными непосредственно. Дэвидсон говорит, что если мы серьезно решили отказаться от априорного познания значения, тогда теория значения должна быть эмпирической. Таким образом, не может быть такой специальной области для теоретического исследования, кроме лишь традиционной сферы грамматиков — попытки найти способы описания предложений, которые помогут объяснить, как эти предложения используются. С точки зрения этой перспективы, „канонические обозначения" Куайна должны рассматриваться не как попытка „описания истины и окончательной структуры реальности"[8], но скорее как попытка найти наиболее ясные способы описания сравнительно небольшой части реальности — использования языка. Конструирование „теории истины языка" не позволяет ни перевести философские проблемы в формальный модус речи, ни объяснить отношения между словами и миром, но просто выявляет ясные отношения между одними частями социальной практики (использование одних предложений) и другими ее частями (использование других предложений).

Противоположный дэвидсоновскому подходу взгляд в недавней философии языка можно найти у Даммита и Патнэма. Даммит все еще придерживается общего для Вены и Оксфорда лозунга — что „философия имеет в качестве своей первой, если не единственной, задачи анализ значений". Дэвидсон, как я его понимаю, не имел такой привязанности к „анализу значений". Даммит стремится сказать нечто большее, чего Дэвидсон не говорил, и, как я понимаю, не имел никаких причин говорить: „теория значения, которая есть поиск такой модели, есть основание всей философии, а не просто эпистемологии, как нас обманчиво заставил поверить в это Декарт"[9]. С точки

[8] W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, p. 221.

[9] Michael Dummett, *Frege's Philosophy of Language*, London 1973, p. 559. В своей полемике против дэвидсоновского холизма Даммит настаивает на том, что нельзя иметь адекватной философии языка без двух кантовских различений (данное

зрения, которую я пропагандирую в этой книге, этот тезис приумножает недопонимание. Потому что именно он вводит нас в заблуждение, согласно которому Декарт заставил нас поверить в то, что эпистемология была основанием всей философии. Скорее, сделанное им позволило Локку и Канту развить эпистемологическую проблематику, заменившую схоластическую. Он сделал возможной дисциплину, в которой метафизика была занята тем, чтобы сделать мир более безопасным для ясных и отчетливых идей и моральных обязательств, в котором проблемы моральной философии становятся проблемами метаэтики, проблемами обоснования моральных суждений. Это не делает эпистемологию основанием философии до такой степени, чтобы изобрести нечто новое — эпистемологию, которая носила бы имя „философии". Картина античной и средневековой философии, занимавшейся *вещами*, картина философии с XVII по XIX век, занимавшейся *идеями*, и картина просвещенной современной философии, занимающейся *словами*, вполне правдоподобны. Но эта последовательность не должна мыслиться как представляющая три различных взгляда на то, что является первичным или что должно быть положено в основание. Дело не в том, что Аристотель полагал, что лучше всего объяснять идеи и слова в терминах вещей, в то время как Декарт и Рассел поменяли этот порядок объяснения. Более правильно было бы сказать, что Аристотель не имел теории познания и не ощущал в ней необходимости и что Декарт и Локк не имели теории значения[10]. Замечания Аристотеля о познании не предлагают ответов, плохих или хороших, на вопросы Локка, по крайней мере, не в большей степени, чем замечания Локка предлагают ответы на вопросы Фреге.

Даммит рассматривает философию языка как дисциплину об основаниях, по той причине, что считает эпистемологические вопросы, наконец, правильно сформулированными только в качестве вопросов теории значения. Он соглашается с Декартом относительно важности проблем, которые возникают из первичности „рассмотрения идей", но он полагает, что мы лишь недавно смогли установить собственно сами проблемы. Точно так же как Спиноза и Лейбниц полагали, что они делают правильно то, что схоластические метафизики делали неуклюжим образом (например, исследуя природу субстанций), так и Даммит с Патнэмом полагают, что хорошо делают то, что неуклюже делали эпистемологи (исследуя проблему противопоставления реализма и идеализма). Но Декарт, как мы можем убедиться задним умом, ввел себя в заблуждение: ко времени Канта стало ясно, что если мы начинаем с картезианских рассмотрений, то мы не можем

versus — интерпретированное и необходимое — versus — контингентное), атакованных Куайном и Селларсом. Особо см.: What is Theory of Meaning? (I) in S. Guttenplan, ed. *Mind and Language*, Oxford, 1975, pp. 97—138. Защита этого первого различия наиболее явна на p. 137, а второго на p. 117.

[10] См.: Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge, 1975), p. 43.

более задавать добрые старые метафизические вопросы. Дэвидсон соотносится с Расселом, Патнэмом и Даммитом точно так же, как Кант соотносится с Декартом, Спинозой, Лейбницем. Дэвидсоновское различение между заданием теории значения и „побочным философским пуританизмом" представляет собой современную параллель с кантовским различением допустимого и недопустимого использования разума.

Если мы примем эти новые философские парадигмы, оттесняя в сторону старые проблемы, а не пытаясь найти новые способы постановки или решения их, тогда мы увидим второй („смешанный") тип философии языка в качестве последней ностальгической попытки увязать новый вид философской деятельности со старыми проблемами. Мы увидим, что даммитовское понятие философии языка в качестве „первой философии" является ошибочным не потому, что „первой" является некоторая другая область исследования, а потому что ошибочно представление о философии как о дисциплине, которая имеет основания, как и представление о том, что познание имеет основания. Согласно этой концепции, „философия" не есть имя дисциплины, которая имеет дело с постоянными вопросами и, к несчастью, непрерывно искажает их или атакует их топорными диалектическими орудиями. Скорее, она представляет культурный жанр, „голос в разговоре человечества" (используя фразу Майкла Оукшотта), которая концентрирует внимание на той или иной теме в ущерб другим темам в данный момент времени не в результате диалектической необходимости, но в результате происшествий, которые случаются где угодно в ходе разговора (в Новой Науке, Французской революции, современном романе), или в результате деятельности отдельных личностей-гениев, придумывающих что-либо новое (Гегель, Маркс, Фреге, Фрейд, Виттгенштейн, Хайдеггер), или, вероятно, в результате совместного действия обеих этих сил. Интересные философские изменения (можно было бы сказать „философский прогресс", но этот термин представляется спорным) получаются не тогда, когда находятся новые способы обращения со старыми проблемами, но когда возникает новое множество проблем, а старые просто исчезают. Есть искушение (как во времена Декарта, так и в наши дни) считать, что новые проблемы — это старые проблемы, только правильно усматриваемые. Но исходя из всех резонов, предложенных Куном и Фейерабендом в их критике „учебного" подхода к истории исследования, этому искушению не следует поддаваться.

В этой главе я по большей части буду занят этой „куновской" концепцией соотношения философии языка и традиционных философских проблем, в противоположность более знакомому (и, я полагаю, широко распространенному) взгляду Даммита. Я буду делать это, критикуя „смешанную" философию языка и ее недозволенный перевод проблем из эпистемологии в философию языка. Очевидно, я не могу обозреть всей области исследования и поэтому сосредоточусь на теме, которая подвигает к величайшему искушению считать, что объяснения того, как работает язык, поможет нам также увидеть, как „язык зацепляет мир" и, таким образом, как возможны истина

и познание. Это так называемый вопрос концептуального изменения, вокруг которого в последнее время концентрируется полемика о „реализме", „прагматизме", „верификационизме", „идеализме" и „конвенционализме". Я полагаю, что Дэвидсон прав, что само понятие „концептуального изменения" противоречиво, и что мы нуждаемся в том, чтобы посмотреть на это понятие более тщательно и увидеть, почему споры о нем важны и почему их нелегко разрешить.

Поэтому в следующем разделе я буду обсуждать проблемы, которые возникают в связи с изменением теорий в эпистемологии, с одной стороны, и в философии языка — с другой. Затем, в последующих разделах, я буду обсуждать в некоторых деталях „реалистический" ответ Патнэма на эти вопросы, поскольку работы Патнэма кажутся мне наиболее ясным утверждением „смешанной программы". Я противопоставлю ее „чистому" или „прагматистскому" подходу к языку или же подходу в духе „языковой игры", которые, я полагаю, иллюстрируются как Селларсом и Виттгенштейном, так и Дэвидсоном (вопреки различиям, которые могут, с первого взгляда, противопоставить их друг другу). Тем самым я надеюсь показать, что спор между двумя подходами заключается не в повторении проблем, которые отделяли реалистов от идеалистов и прагматистов в дни философии-как-эпистемологии, и что на самом деле это вообще спор не о языке. Я буду утверждать, что если мы зайдем в критике (в стиле Куайна и Дэвидсона) различий между языком и фактом, и схемой и содержанием достаточно далеко, мы больше не будем иметь диалектического пространства для разрешения спора между „реалистом" и „идеалистом" (или „прагматистом") относительно того, „как язык зацепляет мир". Нужда в том, чтобы сконструировать такие проблемы, кажется мне еще одним проявлением кантианской потребности во всеобъемлющей постоянной нейтральной матрице, в рамки которой следует „поместить" и критиковать прошлое и будущее исследования. Эта ностальгия по философии как архитектонической и всеобъемлющей дисциплине выжила в современной философии языка только по той причине, что „язык" имеет расплывчатую ассоциацию с „a priori", а последнее — с „философией." Подлинный спор между „реалистами" и „прагматистами" в современной философии языка кажется мне метафизическим — спором о том, может ли философия сохранить свой кантианский самоимидж после того, как понятие языка в качестве источника априорного познания отброшено. В этом вопросе, будьте уверены, я на стороне „прагматистов." Но я надеюсь, что мои дискуссии могут помочь облечь этот метафилософский спор в менее эзоповский язык, чем это до сих пор было принято.

2. О ЧЕМ ГОВОРИЛИ НАШИ ПРЕДКИ?

Ошибался ли Аристотель относительно движения, разделяя его на естественное и вынужденное? Или же он говорил нечто отличное от того, о чем мы говорим, когда говорим о движении? Давал ли Ньютон правильные ответы на вопросы, на которые Аристотель давал ответы неверные? Или же они задавали разные вопросы? Этого рода проблемы

породили в последнее время значительное количество отличнейших работ в философии науки и философии языка. И все же, подобно большинству философских загадок, их мотивы и предпосылки представляют больший интерес, чем различные предлагаемые их решения. В конце концов, почему мы должны считать, что существует более интересный ответ на эти вопросы, чем на вопрос о том, изменялся ли корабль Тезея по ходу замены материала, из которого он сделан? Почему мы должны считать, что на вопросы „Что они имели в виду?" или „На что они указывали?" должны быть определенные ответы? Почему бы не допустить, что возможен любой ответ, в зависимости от вспомогательных рассмотрений, существенных для некоторой конкретной историографической цели?

Причина, по которой мы полагаем, что должен быть определенный ответ, заключается, в первом приближении, в том, что, с нашей точки зрения, история поисков истины должна быть отличной от истории поэзии, или политики, или одежды. Мы можем иметь ощущение, что вопросы типа «Имели ли в виду греки под термином *σωφροσύνη* на самом деле „умеренность"?» или же „Указывали ли нуэры на душу термином квот*?" могут быть отброшены, потому что нет специальной причины полагать, что некоторое данное однословное выражение в одной культуре может быть сопоставлено с однословным выражением в совершенно другой культуре. В самом деле, мы можем чувствовать, что даже длинные парафразы мало в чем помогут в этом отношении и что мы должны просто войти в ритм экзотической языковой игры[11]. Но в случае науки такая позиция кажется извращенной. Здесь, мы склонны сказать, явно дело обстоит не так (например, движение и его законы, которые люди либо указывают, либо, по крайней мере, *указывали*, не осознавая этого). Научное исследование рассматривается как такое предприятие, когда открываются различные виды объектов в мире и их свойства. Любой человек, проводящий серьезные исследования, мог бы только спрашивать о том, почему тот или иной предикат навешен на ту или иную вещь. Когда же мы затрудняемся сказать, какую вещь имел в виду Аристотель, мы чувствуем, что должен быть где-то рядом правильный ответ, потому что он должен был говорить о *некоторых* вещах, о которых и *мы* говорим сейчас. Даже если бы он воображал нереальные объекты и невыполнимые свойства, он должен был бы придавать смысл своему разговору о них обходным путем, через разговор о вещах, которые существуют *на самом деле*. Такое ощущение лежит в основе таких инструменталистских замечаний, как „Весь этот разговор о законах движения есть просто запутанный способ классификации чувственного опыта". Это равнозначно тому, что разговор

* Kwoth есть пример слова в языке Nuer (племени в Судане), использованного британским антропологом Evans-Pritchard для иллюстрации трудностей при переходе от концептуальной схемы Nuer к нашей концептуальной схеме. *(Р.Р. — примеч.* /с *русскому изданию.)*

[11] См.: Clifford Geertz, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture" in his *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

о чем-то таком, что мы не признаем, „на самом деле" есть разговор о чем-то таком, что мы признаем за счет простого предположения (в „виговской"* традиции), что наши заблуждавшиеся предки „на самом деле" говорили о том, что, с точки зрения наших более преуспевших современников-исследователей, предки имели в виду. Таким образом, нам говорят, что Аристотель на самом деле говорил о гравитации, когда обсуждал падение тел, что невежественные моряки имели в виду на самом деле рог нарвала, когда говорили о единороге, что „калорическая жидкость" была просто неверным описанием передачи энергии между блуждающими молекулами и что Кьеркегор описывал наше буквальное отношение к нашим отцам, когда он говорил об отношении Авраама к Богу.

Два направления в недавней философии заставили философов нервничать по поводу стратегии „о чем на самом деле они говорили". Эти два направления, в самых общих чертах, связаны с крушением каждой из двух „догм эмпиризма", обозначенных Куайном. Первая догма лелеет то, что Куайн называет „эссенциализмом" — представление, согласно которому следует различать, о чем говорят люди, и что они говорят об этом, открыв сущность обсуждаемого объекта. В своей лингвистической форме это была доктрина, согласно которой можно открыть, какой термин нашего языка являлся переводом термина античных ученых, и затем открыть сущность референта обоих терминов путем различения аналитических утверждений, говорящих о значении термина, и синтетических утверждений, которые выражают, возможно, ложные веры относительно референта. Вторая догма заключалась в том, что такой перевод *мог бы* быть найден всегда и что такое аналитическое утверждение *могло бы* быть всегда сформулировано, потому что для того чтобы определить значение любого указывающего выражения, нужно лишь открыть, какие отчеты в „нейтральном языке наблюдения" могли бы подтвердить, а какие — опровергнуть утверждение о существовании искомого референта.

Убеждение, что наука отличается от более расплывчатых (soft) рассмотрений в том, что подразумевает „объективное указание" на вещи, которые находятся „вне нас", подстрекалось в до-куайновские дни мыслью, что даже если не было бы таких невещественно присутствующих в разуме вещей, как аристотелевские сущности, определенно были бы точки контакта с миром в представлении чувства. Этот контакт, плюс способность операционалистского „анализа значения" характеризовать сущность референта в терминах представлений, ожидаемых от него, судя по всему, дает науке то, чего не

* Термин „виговская" история использовался Баттерфилдом, историком науки в 30-е годы, для указания на такую историю, которая представляет веры или институты в качестве триумфа разума и просвещения над предрассудками и пороком. Баттерфилд использовал термин „виги" для напоминания своим читателям об очень известной книге Маколея *История Англии*, в которой описывался период 1660—1715 гг., написанной с точки зрения партии вигов — партии, которая изгнала Якова II и основала британскую традицию конституционной монархии. Поэтому виговское объяснение чего-либо есть объяснение, которое представляет историческое развитие как предустановленный триумф добра над злом. *(Р.Р. — примеч. к русскому изданию.)*

было у религии и политики, — способность использовать контакты с реальностью в качестве критерия истины. Ужас, сопровождавший свержение Куайном догм, и примеры „теоретической нагруженности" наблюдения Куна и Фейерабенда, был результатом опасений, что такого критерия может и не существовать. Потому что если мы допустили, что Ньютон был лучше Аристотеля, и не потому, что его слова лучше соответствуют реальности, но просто потому, что Ньютон позволил нам лучше управляться с ней, нет ничего, что отличало бы науку от религии или политики. Как если бы способность отличить аналитическое от синтетического и наблюдение от теоретического исчерпывала все, что стояло между нами и „иррационализмом".

В предыдущих главах я предположил, что эта идентификация рациональности с философскими догмами наших дней отражает тот факт, что со времен Канта философия в качестве своего основного занятия рассматривала создание постоянного нейтрального каркаса культуры. Этот каркас возведен вокруг различения исследования реального — вокруг дисциплин, которые находятся „на безопасном пути науки", — и остальной культурой. Это различие того самого сорта, которое мы находим в последнем параграфе *Исследования* Юма, в первом параграфе предисловия ко второму изданию *Критики чистого разума* и в манифестах Рассела и Гуссерля, цитированных в главе четвертой. Если философия в основных чертах представляет собой формулировку различия между наукой и ненаукой, тогда нынешние опасные формулировки подвергают опасности и саму философию, а с ней и рациональность (для которой философия является бдительным стражем, постоянно отгоняющим силы тьмы). При такой концепции догм, свергнутых Куайном, реакция многих философов заключалась в том, чтобы найти такой способ переформулировки желаемого различия, при котором можно было бы (a) держать философию языка в центре картины, как это и было со времени Венского Кружка, и (b) не прибегать к помощи понятия языка как сферы априорного, и (c) ответить на вопросы о том, имели ли Ньютон и Аристотель общие референты (и если это так, что это за референты). Это желание лежало в основе того, что было названо термином „теория указания", равнообъемным с тем, что я назвал „смешанной философией языка".

Перед тем, однако, как это желание стало явным, была предварительная стадия беспорядка, когда философы искали теорию „изменения значения". Это требование возникло, главным образом, как реакция на утверждение Фейерабенда, что традиционный эмпиристский взгляд предполагал „условие неизменности значения" — то есть предположение, что „все будущие теории должны быть перефразированы таким образом, что их использование в объяснении не будет воздействовать на то, что было сказано [другими] теориями, или же на фактические отчеты, требующие объяснения"[12]. Фейерабенд, как

[12] Paul Feyerabend, „How To Be a Good Empiricist" in *Challenges to Empiricism, ей.* Harold Morick (Belmont, Calif., 1972), p. 169.

и Кун, был озабочен тем, чтобы показать, что значение множества утверждений в языке, включая множество утверждений „наблюдения", изменяется, когда получает развитие новая теория; или, по крайней мере, что допущение такого изменения придает больший смысл фактам истории науки по сравнению со старым взглядом из учебников, согласно которому значения остаются постоянными, а изменяются только веры. Реакция многих философов на такие примеры из истории состояла в допущении того, что значение могло бы претерпевать сдвиг в результате новых открытий — что постоянный нейтральный каркас значений, в рамках которого могло бы проводиться рациональное исследование, был не так постоянен, как это полагали. Но, говорили они, должна быть такая вещь, как „рациональное" и принципиальное изменение значения, и нашей задачей, как стражей и экспликаторов рациональности, естественной для ученых в области естествознания, на данный период является объяснение того, какого рода принципы при этом используются. Сам Фейерабенд предполагал, что значения изменяются всякий раз, когда изменяются некоторые особенности использования, но более холодные головы полагали, что должен быть некоторый промежуточный взгляд между „постоянным значением и изменяющейся верой" и „изменяющимся значением при изменении веры". Это приводит к ощущению, что следует отделить изменение вер в рамках куновской „нормальной науки" от сдвига в нормах, который происходит во время „научных революций". Но даже допуская, говорят философы, что объяснение изменения теории из учебников является неверным, тем не менее, все, в чем нуждается историограф науки, может быть обеспечено философией. Мы должны начать открывать условия, при которых последовательные изменения веры производят нечто, что является не просто изменением веры, а изменением в „концептуальной схеме"[13]. Представление о том, что было бы правильно релятивизовать подобие значения, объективность и истину к концептуальной схеме, пока есть некоторые критерии знания того, когда и почему рациональ-

[13] Fred Suppe, в его работе „The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories" (in *The Structure of Scientific Theories*, ed. Suppe [Urbana, 1974], pp. 3—241) оценивает этот проект как попытку сконструировать „*Weltanschauungen* анализ" изменения научной теории, (ср. особенно p. 127). Многие из авторов, обсуждаемые в работе Суппе, могут не согласиться по поводу следствий такой терминологии и с некоторыми деталями изложения Суппе. Но в общем трактовка Суппе в тот период развития философии науки кажется мне вполне точной и интересной. Другая работа, полезная для понимания этого периода, — это *Conceptual Change*, ed. Glenn Pearce and Patrick Maynard (Dordrecht, 1973). В этой книге содержатся очень интересные статьи по проблеме „изменения значения", особенно статьи таких авторов, как Binkley, Sellars, Putnam, Barrett, Wilson. Моя трактовка в этой главе совпадает с трактовкой Бинкли и Селларса, но я полагаю, что оба этих человека слишком серьезно восприняли вопрос, сформулированный Бинкли так: „Как наша система эпистемической оценки может быть применима в условиях изменения значений?" (p. 71). С моей точки зрения, нет такой системы — всеохватывающей системы рациональности. Критику Барретом патнэмовской гармонии, а также подходов моего и Файна (Fine) см. в статьях, цитированных ниже в сноске 26.

но принять новую концептуальную схему, было привлекательно лишь короткое время. Потому что сейчас философ, страж рациональности, стал человеком, который сказал вам, когда вы могли бы начать изменение значения, а не просто человеком, который говорит вам, что вы имеете в виду. Но эта попытка сохранить традиционную роль философа обречена. Все куайновские резоны, по которым философ не мог бы сделать первого, были также резонами, по которым он не мог бы сделать и второго. Со времени „лингвистического поворота" философ изображался как человек, который знал о концепциях через знание значений слов, и чья работа, следовательно, превосходила работу эмпирического толка. Но как только допущено, что „эмпирические рассмотрения" (например, открытия пятен на луне, открытие, что *Etats-Generaux* не уйдет) побуждают к „концептуальному изменению" (например, различные концепции небес или государства), но не требуют его, разделение труда между философом и историком больше не имеет смысла. Как только было сказано, что было рационально отказаться от аристотелевской концептуальной схемы в результате того или иного открытия, тогда „изменение значения" или „сдвиг в концептуальной схеме" стали означать не больше, чем „сдвиг в центральных верах". Историк может совершить сдвиг от старой схемы к новой понятным и заставить видеть, почему совершен переход, как если бы он был интеллектуалом тех дней. Философу ничего не остается добавить к тому, что уже сделал историк для того, чтобы показать, что этот постижимый и правдоподобный курс является „рациональным". Без того что Фейерабенд назвал „инвариантом значения", не существует специального метода (анализа значения), который может применяться философом. Потому что „неизменность значения" может быть просто „лингвистическим" способом утверждения кантианского тезиса, что исследование, чтобы быть рациональным, должно проводиться в рамках постоянного каркаса известного априорно, согласно схеме, которая ограничивает возможное эмпирическое содержание и объясняет, что рационально делать это с любым будущим эмпирическим содержанием. Как только схема становится временной, различие схемы и содержания находится под угрозой, а с ним — и кантианское представление о философии, которое возможно за счет нашего априорного познания нашего собственного вклада в исследование (схематичного, формального элемента, например „языка").

3. ИДЕАЛИЗМ

Философы очень быстро пришли к пониманию того, что поиск критерия изменения значения был столь же гибельным для философии, понимаемой как анализ значения, каким было понятие права на восстание для политической философии, понимаемой как исследование верховной власти. Поэтому они поняли, что Фейерабенд неадекватно выразил свою точку зрения, когда говорил об „изменении значения". Критика его взглядов наиболее отчетливо была выражена Патнэмом:

Фейерабенд не может избежать тех же трудностей, которые сбили с толку позитивистов... Для того чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, что для Фейерабенда значение термина полностью зависит от всей *теории,* в которую входит термин. ...Можно, конечно, занять радикальную позицию, согласно которой *любое* изменение в теории есть изменение значения терминов... Но я полагаю, что Фейерабенд не избрал бы такую линию. Потому что утверждение, что любое изменение наших эмпирических вер относительно *X-а* есть изменение значения термина *X,* значило бы отказ от различия между вопросами значения и вопросами факта. Сказать, что семантические правила естественного языка вообще невозможно отличить от эмпирических вер говорящего на этом языке, значило бы попросту выбросить за борт семантические правила языка... Вся кажимость ощущения исчезла бы, прими Фейерабенд этот курс. Потому что „ощущение" здесь зависит от скольжения туда и обратно между непривычной концепцией значения и привычной концепцией[14].

Понимание этой точки зрения привело философов ко второй стадии споров по поводу нашего отношения к предшествующим теориям и экзотическим культурам. Они осознали, что если чистосердечно принять куайновскую позицию в отношении понятия „значения", то невозможно даже захотеть задать вопрос: „Имеют ли они в виду одну и ту же вещь под „---------- "?" Тогда о чем вся эта суета? Очевидно, о том, как мы должны приписывать истинностные значения различным утверждениям. Мы хотим знать, говорить ли нам: „Большая часть сказанного Аристотелем о движении ложна", или же сказать: «Большая часть сказанного Аристотелем о том, что *он* называл „движением", истинна, но мы не верим, что есть такая вещь». Далее, в некоторых случаях мы хотим сказать: „Здесь Аристотель сглупил, даже с точки зрения его собственных понятий", а в других случаях: „Здесь мы имеем утверждение, которое могло бы быть истинным, если бы в аристотелевской физике вообще были истинные утверждения, но которое, увы, указывает на нечто, что не существует, и поэтому это утверждение ложно". Или, если изложить это другими словами, мы хотим сделать различие между аристотелевскими ложными утверждениями, которые являются результатом несуществования того, о чем он говорит, и теми утверждениями, которые следуют из неправильного использования им его собственного аппарата, — точно так же, как мы хотим отличить ложность утверждения „Холмс живет на Бейкер-стрит" и ложность утверждения „Холмс был женат". Чтобы сделать различия между внутренними вопросами (где ответы даются в рамках культуры, теории, рассказа, игры) и внешними вопросами (является ли эта культура той, к которой мы принадлежим, теория — той, которую мы принимаем, история — той, в которую мы верим, игра — той, в которую мы играем), мы можем обратиться к понятию „указания" и не обращаться к понятию „зна-

[14] Putnam, *Mind, Language and Reality,* pp. 124—125. 202

чения." „Значение" кажется важным только потому, что оно дает нам способ указания объектов в мире, чтобы впоследствии можно было бы определить, тот ли это самый объект, с которым имеет дело наша культура, теория, рассказ или игра. Как только мы отказываемся от понятия значения, мы также отказываемся и от понятия указания, определяемого значением, — от „определяющих атрибутов" термина, указывающих референт термина.

Нужда в указании объектов без помощи определений, сущностей и значений терминов привела к необходимости, полагали философы, „теории указания", которая не должна была использовать фрегевскую машинерию, которую Куайн считал сомнительной. Это обращение к теории указания было ассимилировано потребностью в „реалистической" философии науки, которая должна была бы восстановить до-куновское и до-фейерабендовское представление, согласно которому прогресс научного исследования заключается в обнаружении все большей информации об одних и тех же объектах[15]. Не то чтобы Кун или Фейерабенд отрицали это; скорее, их взгляды о несоизмеримости альтернативных теорий предполагали, что нами понимаются реально только те понятия „истины" и „указания", которые релятивизованы к „концептуальной схеме". Если бы не было необходимости в том, что должен быть единый язык наблюдения, общий для всех альтернативных теорий, как это предполагали Кун и Фейерабенд (а Куайн и Селларс дали и другие резоны для веры в это), тогда эмпиристское представление, согласно которому всегда можно было бы дать операциональное определение теоретических терминов, могло быть опущено. Атака Куайна на первую догму сделала понятие „определения" сомнительным, а его холистическая атака на вторую догму, в соединении с утверждением Селларса о том, что „данность чувствам" является делом окультуривания, делает понятие „операционального определения" вдвойне сомнительным. Антиредукционистские следствия всей этой антиэмпиристской полемики были таковы, что все, что было похоже на идеализм, стало приобретать интеллектуальную респектабельность. Можно сказать, что вопросы о том, что реально или истинно, не должны были устанавливаться независимо от данного концептуального каркаса, а это, в свою очередь, вело к предположению, что, вероятно, ничего и не существует реально, кроме этого самого каркаса[16]. А поэтому представление о том, что мы могли бы

[15] Ibid., p. 196.

[16] Действительно, это предположение приходило в голову тем *критикам* Куайна и Куна, которые вцепились в него как в доказательство обратного. См.: Suppe, „Search for Philosophical Understanding", p. 151: „...если наука смотрит на мир всегда сквозь дисциплинарную матрицу... тогда не впадает ли Кун в некоторую форму антиэмпиристского идеализма?" Израэль Шеффлер (Sheffler) предъявляет обвинение в идеализме в главе 1 своей книги *Science and Objectivity* (Indianopolis, 1976), но в последних главах, как мне кажется, он показал, как, даже после того, как мы откажемся от понятия „данности" К.Льюиса и большей части эмпиристской мифологии, которая обсуждалась в главе четвертой, мы, тем не менее, можем контролировать теорию наблюдения (в форме контроля менее спорными верами более спорных вер). Утверждение Шеффлера (с. 39), что „мы просто имеем ложную дихотомию в представлении, что наблюдение должно быть чистым сопоставлением с недифференцированным дан-

найти общую матрицу исследования — нечто такое, что охватит все действительные и возможные „концептуальные каркасы" — было привлекательно для тех, кто чувствовал, что должно быть *нечто* истинное в старом до-куайновском и до-куновском представлении о непрерывно возрастающих по точности репрезентациях природы, служащих ее отражением.

На самом же деле весь этот шум об „идеализме" — лишь отвлекающий маневр. Одно дело — говорить (абсурдно), что мы делаем объекты через использование слов, и совсем другое — сказать, что мы не знаем, как найти способ описания матрицы прошлого и будущего исследования природы, за исключением лишь способа сделать это в наших собственных терминах, тем самым поднимая возражения против „альтернативных концептуальных схем". Почти никто не хочет говорить первое. Сказать последнее, значит, если отбросить ужасающую риторику о „потере контакта с миром", просто сказать, что наши настоящие взгляды относительно природы являются единственным гидом в разговоре о соотношении природы и наших слов. Сказать, что мы должны приписывать референты терминам и истинностные значения — предложениям, в свете наших лучших представлений о том, что существует в мире, значит сказать банальность. Утверждение, что истина и указание „релятивизованы к концептуальной схеме", звучит так, как будто в нем содержится нечто большее, чем говорится буквально, но это не так, поскольку „наша концептуальная схема" рассматривается просто как указание на то, во что мы верим сейчас, — собрание взглядов, которые образуют нашу нынешнюю культуру. Это и все, что может пониматься под „концептуальной схемой" в свете аргументов, предложенных Куайном, Селларсом, Куном или Фейерабендом. Однако Патнэм, разобравшись с частью путаницы, возникшей из-за разговора Фейерабенда об изменении значения, к несчастью, стал трактовать различие между собой и Фейерабендом не как различие между серьезным отношением к понятию „значения" и отказом от него, но как различие между „идеалистической" и „реалистической" теорией значения.

Рассмотрение того, как развивался этот псевдовопрос, позволяет понять последнюю стадию в становлении „теории указания" из так называемой проблемы концептуального изменения. Патнэм, например, говорит:

> Что было неладно с позитивистской теорией науки — так это то, что она была основана на идеалистическом или стремящемся к идеализму взгляде, и что этот взгляд не соответствует реальности. Однако идеалистический элемент в современном позитивизме входит как раз через теорию значения; таким образом, часть не-

ным, либо же так концептуально зараженным, что любой наблюдательный тест для гипотезы должен рассматриваться как процедура порочного круга", кажется мне как раз тем, что Кун должен был бы сказать об этом вопросе. Как М. Уильямс (Williams) указал мне, Кун просто не касался проблем скептицизма и не имел аргументов ни за, ни против, и, тем не менее, всегда рассматривался философами как человек, выдвигавший скептические аргументы.

которой реалистической критики позитивизма должна включать, по крайней мере, набросок конкурирующей теории[17].

Под „стремящимся к идеализму взглядом" Патнэм имеет в виду, грубо говоря, взгляд, который „считает или имеет тенденцию считать „твердые факты" просто фактами относительно действительного и потенциального *опыта*, и все другие разговоры — в высшей степени производными разговорами о действительном и потенциальном опыте" (с. 209). Он, таким образом, считает, что потребность позитивизма в операциональных определениях мотивируется не необходимостью в гарантиях различения аналитического и синтетического и, значит, фиксированного каркаса исследования (способ, который я рассматривал выше), но желанием берклианского толка избежать вопросов о соотношении опыта и независимой реальности. Это, я полагаю, неверно исторически, но не это важно. Важным является настояние Патнэма на том, что „позитивизм сегодня не более обязан, чем в случае Беркли, принимать научную теорию и практику, то есть его собственная версия не дает резонов для того, чтобы полагать, что научная теория истинна или что научная практика ведет к открытию истины" (с. 209). Патнэм полагает, что философы в типичном случае имеют либо сильные „антиреалистические, либо сильные реалистические интуиции":

> ...антиреалист не рассматривает нашу теорию и теорию Архимеда как два приблизительно правильных описания некоторой фиксированной области независимых-от-теории сущностей, и он проявляет скептицизм относительно идеи „сходимости" в науке — он не считает нашу теорию *более лучшим* описанием *тех же самых* сущностей, которые описывались Архимедом. Но если наша теория есть *просто* наша теория, тогда использование ее для решения того, подпадает ли X под объем термина χρυσός, будет в той же степени произвольным, как использование неандертальской теории для решения того, подпадает ли X под объем термина χρυσός. Единственная теория, которая *не* произвольна в своем использовании, — это та, под которой подписался бы сам говорящий.
>
> Беда в том, что для сильного антиреалиста истина не имеет смысла, за исключением лишь в качестве внутри-теоретического понятия... Антиреалист может использовать истину внутри-теоретически в смысле „теории избыточности"; но он не имеет понятий истины и указания, полученных *сверх-теоретически.* Но *объем связан с понятием истины.* Объем термина есть как раз то, о *чем истинен* термин. Вместо того чтобы пытаться сохранить понятие объема через озадачивающий операционализм, антиреалист должен отказаться от понятия объема, как он делает это в отношении понятия истины (в любом сверх-теоретическом смысле). Подобно, например, Дьюи, он может прибегнуть к понятию „гарантированного суждения" (warranted assertability) вместо понятия

[17] Putnam, *Mind, Language and Reality,* p. 207.

истины... Тогда он может сказать, что „X есть золото *(χρυσός)"* было гарантированным суждением во времена Архимеда и не является таковым сегодня... но утверждение, что X подпадал под объем χρυσός, будет отвергнуто как бессмысленное, как и утверждение, что „X есть золото (χρυσός*)"* было истинным, (с. 236).

Трудно найти такого философа, который подойдет под „антиреалиста" Патнэма. Кун временами намекает, что находит понятие „более лучшего описания одних и тех же сущностей" неудовлетворительным, но большинство философов, на кого повлияла его критика позитивистской философии науки, не видят нужды заходить так далеко. Опять-таки, философы, питающие подозрения относительно понятия теории о соотношении слов и мира, и те, кто, подобно Селларсу, склонны релятивизовать „истину" к концептуальному каркасу, тем не менее, никогда не назовут бессмысленным ни одно из утверждений, которые, по мысли Патнэма, они должны назвать таковыми. Селларс должен был бы интерпретировать „гарантированные суждения в нашем концептуальном каркасе, но не истинные" как неявное указание на другой, вероятно, еще не изобретенный, концептуальный каркас, в котором утверждения не были бы гарантированными суждениями. Философы, которые, подобно Джеймсу, Дьюи и Стросону, питают подозрения относительно „корреспондентной теории истины", тем не менее, не испытывают симпатии к понятию природы, податливой мысли, или же к выводу от „нельзя дать независимого-от-теории описания вещей" к „не существует независимых-от-теории вещей". Как это обычно происходит в дебатах между „реалистами" и „идеалистами", каждая сторона пытается взвалить бремя доказательства на другую. Так называемые идеалисты заявляют, что способны придать удовлетворительный смысл всему, что хочет сказать здравый смысл, и даже философия языка, и задают вопрос, что при этом могут добавить реалисты. Реалисты настаивают на том, что идеалистический взгляд имеет противные интуиции следствия, против которых нас может предохранить только теория отношения, называемого „соответствием (корреспонденция) между мыслью (или словами) и миром".

У Патнэма есть три линии аргументации, каждая из которых предназначена продемонстрировать, что в споре реалиста с идеалистом существует серьезная проблема и что в этом споре реалист прав. Первая линия состоит в аргументации против такого конструирования „истинно", при котором этот термин означает „гарантированное суждение" или же другое „мягкое" понятие, имеющее дело с отношениями обоснования. При этом предполагается показать, что успешно может быть сконструирована только теория отношений между словами и миром. Вторая линия связана с аргументацией, что определенного рода социологический факт, который нуждается в объяснении, — надежность стандарта научного объяснения или полезность нашего языка как инструмента освоения мира — может быть объяснен только на реалистических основаниях. Третья линия представляет аргумент, согласно которому только реалист может избежать вывода от „многие

термины, использовавшиеся в науке прошлого, ни на что не указывали" к „в высшей степени вероятно, что ни один из терминов науки не указывает ничего", — заключение, которое Патнэм находит спорным[18]. Я полагаю, что только третья линия соприкасается по-настоящему со спором с невыдуманным, из живой жизни, оппонентом. Моя проверка этого аргумента будет состоять из обсуждения указания, истины и релятивизма в следующих трех разделах. В оставшейся части этого раздела, однако, я постараюсь сказать о первых двух аргументах Патнэма достаточно, чтобы показать, что только третий его аргумент требует серьезного рассмотрения.

Утверждение Патнэма о том, что ни одно выражение типа „гарантированное суждение" не будет иметь тех же синтаксических особенностей, как выражение „истинно", вполне обоснованно. Но не ясно, в какой степени это имеет отношение к какому-либо философскому вопросу. Философы, которые полагают, что „истинно" означает „суждение гарантировано", обычно либо (a) релятивизуют понятие истины к языку, теории, стадии исследования или концептуальной схеме, либо (b) объясняют, что мы не нуждаемся в понятии „истинно", если мы уже имеем понятие „суждение гарантировано". Другими словами, они предлагают либо ревизию нашего нормального использования термина „истинно", либо же вовсе отказаться от этого термина. Как указывает сам Патнэм, аргументы против таких понятий, как *анализ* термина „истинно", столь же легки, как аргументы Мура против попыток определить „благо", и по той же причине. „Истинное, но не гарантируемое суждение" имеет смысл в той степени, в какой его имеют „хороший, но не благоприятствующий всеобщему счастью" или „благо, но не одобренное до сих пор всеми культурами". Философы, которые были озабочены (в противоположность Тарскому и Дэвидсону, которые *не* были озабочены) тем, чтобы сказать нам кое-что об истине, что объяснит или гарантирует успех нашего *поиска* истины, уподобляются философам, которые готовы сказать нам больше о „благе" или „хорошем", чем это принято, нечто такое, что объяснит нам или будет гарантировать моральный прогресс. Но мало что может быть сказано в подобном духе. Если еще раз прибегнуть к аналогии с моральной философией, для понимания того, почему „благо" неопределимо, или же того, как оно используется, будет бесполезно объяснять, что действие, направленное на благо, соответствует Форме Блага или же Моральному Закону. Равно бесполезно будет говорить, что истинные утверждения соответствуют миру[19].

[18] Putnam, „What Is „Realism"?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, p. 194 (Reprinted with changes as Lectures II—III in his Meaning and the Moral Sciences [London, 1978]). Книга появилась после того, как эта глава была написана.

[19] См.: Nelson Goodman, „The Way the World Is", in his *Problems and Projects* (Indianopolis, 1972), pp. 24—32, esp. p. 31: „Существует много способов бытия мира, и каждое истинное описание схватывает один из них". Точка зрения Гудмена, я полагаю, наилучшим образом развита Дэвидсоном в работе „On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (которая обсуждается позже) и в работе „Mental Events" (обсуждавшейся в главе четвертой, раздел 5).

Подходящей для „антиреалиста" позицией является как раз допущение, что ничего не будет экспликацией „независимой-от-теории истины", точно так же, как ничего не будет экспликацией „неинструментального блага" или „нефункциональной красоты", и после чего бремя доказательства перекладывается на Патнэма. Способ, которым можно перепихнуть это бремя назад, грубо говоря, заключается в вопрошании: „Что мы потеряли бы, если бы не имели неисторического понятия независимой-от-теории истины?" Этот вопрос кажется в такой же степени разумным, как и вопрос: «Что мы получили, когда Сократ научил нас использовать „благо" так, чтобы следующие суждения — „плохо для меня, но, тем не менее, благо", „плохо для Афин, но, тем не менее, благо" и „претит богам, но, тем не менее, благо"» — имели смысл? Что у нас есть такие понятия истины и блага — понятия, которые свободны от всех проблем, связанных с обоснованием, — это не вызывает никаких сомнений. Равно не вызывает сомнений и то, что это понятие истины имеет определенные свойства, которых понятия утверждаемости (assertibility) или обоснования и не собираются иметь (например, перечислять некоторые из таких свойств, которые замечены Патнэмом: если предложение истинно, истинны и его логические следствия; если два предложения истинны, то истинна и их конъюнкция; если предложение истинно, то оно истинно всегда). Это понятие ненамного старее, чем времена Сократа и Аристотеля, до наступления которых концепция „логического следствия" не была понятной. Но какой бы ни была ситуация с происхождением понятия истины, тот факт, что мы им обладаем, сам по себе не дает гарантии того, что должна быть интересная философская теория о нем. Большая часть написанного в философских книгах по поводу „истины", на самом деле, посвящено обоснованию, точно так же, как большая часть написанного по поводу „блага" посвящено наслаждению и боли. Цена четкого отграничивания *transcendentalia* от его аналогов в области здравого смысла такова, что можно остаться без материала для теоретической конструкции и без проблем, которые требуют разрешения.

Патнэм, однако, явно говорит о существовании проблем, требующих разрешения и не имеющих ничего общего с обоснованием. И второй аргумент, который я описал выше, представляет прямой ответ на вопрос: „*Для чего* нам нужно понятие истины в противоположность понятию обоснования?" Патнэм говорит нам, что оно нужно для того, чтобы объяснить надежность наших процедур исследования. Более точно, мы нуждаемся в нем для объяснения факта „конвергенции" в науке — того факта, что старые плохие теории, тем не менее, представляют все более лучшие и лучшие приближения наших нынешних теорий[20]. Ясное возражение с самого начала заключается в том, что эта „конвергенция" есть неизбежный артефакт историо-

[20] См.: Putnam, „Reference and Understanding", in *Meaning and Moral Sciences", pp.* 97—119. Я обязан профессору Патнэму знакомством с этой статьей в рукописи, которую он любезно предоставил мне.

графии. Всегда можно будет найти такой способ пересказать историю последовательности теорий (или последовательности режимов, или форм правления), которая показывает, что наши предшественники постепенно, а иногда и рывками, прогрессировали к тому состоянию, в котором находимся сейчас мы. Нет причины полагать, что антиреалист не сможет рассказать историю о причинном воздействии наших предков на объекты, служащие предметом нашего рассказа. Он сможет также описать, как эти объекты помогали осуществить обоснованные, но ложные описания нас самих, как за ними следовали несовместимые с этими описаниями, слегка лучшие, и так до наших дней. Если, однако, „конвергенция" рассматривается не в качестве факта истории различных дисциплин, а как факт относительно результатов проверок новых теорий, тогда реалист может оказаться в лучшем положении при использовании этого факта. Бойд, сотрудничавший с Патнэмом в разработке этой линии аргументации, интерпретирует „конвергенцию" как „надежность" таких принципов, как то, что

> следует исследовать в свете доступного теоретического знания, при каких условиях причинные утверждения, делаемые теорией, могли бы правдоподобно оказаться ложными — либо потому что альтернативные причинные механизмы, правдоподобные в свете существующего знания, могли бы оперировать взамен механизмов, указанных теорией, либо потому что правдоподобно ожидать от механизмов уже известного вида такого вмешательства в механизмы, требуемые теорией, которое не предусмотрено этой теорией[21].

Трудно вообразить себе кого-либо, кто не присоединился бы к подобному принципу, и поэтому проблем не возникает до тех пор, пока Бойд не заявляет, что мы можем принимать в расчет только такой принцип, который ведет к полезным результатам „при реалистическом понимании соответствующих побочных теорий":

> Предположим, что вы всегда „угадываете", в каком месте теории пойдут в неверном направлении в экспериментальном отношении, задавая вопрос, где они могут оказаться, скорее всего, ложными в качестве объяснения причинных отношений, при условии что принятые нынешние законы представляют собой вероятное причинное знание. И предположим, что ваши догадки работают — что теории на самом деле идут в неверном направлении, давая неверные экспериментальные результаты, — точно там, где это ожидает реалист... Какое тут возможно объяснение, кроме того, что предлагается научным реалистом? Определенно, в качестве такого объяснения *не* могут выступать конвенционально или произвольно принятые научные традиции... Если не считать, что мир не формируется нашими *конвенциями*, — а с таким предположением не согласится эмпирист, — тогда невозможно, чтобы

[21] Richard Boyd, „Realism, Underdetermination and a Casual Theory of Evidence", *Nous* 7 (1973), 11.

надежность этого принципа была бы просто вопросом конвенции (с. 12)

Бойд смешивает здесь смысл, в котором процедура является надежной в отношении независимой проверки (как термометр является надежным показателем дискомфорта на улице), со смыслом, в котором процедура надежна потому, что мы не можем вообразить альтернативы. Проверка новой теории с помощью старой не является желательной процедурой. Как же еще можно проверить их? Тот факт, что новые теории часто идут в неверном направлении как раз там, где старые теории предсказывают это, не требует особого объяснения. Это требовало бы объяснения только в том случае, если бы неверные вещи случились где-то еще. Мы могли бы представить, что „нереалист" не может объяснить важность старых теорий для проверки новых, если вообразим, что придуманное нами чучело утверждает, будто новые теории появляются полностью экипированными новыми наблюдательными языками, проверочными процедурами и собственными регулятивными принципами. Но „новая теория" — это просто небольшое изменение в огромной сети вер. Ее истинность, как сказал Джеймс, по большей части, есть дело ее способности выполнять „функцию сватовства" между хранилищем старой истины и „аномалией", которая и является причиной появления новой теории. Только некоторые из надрывных изощренных сравнений Фейерабенда могут привести к убеждению, что мы должны допустить иммунитет новой теории по отношению к любой процедуре проверки, основанной на старой теории. Такое предположение не имеет ничего общего с вопросом о том, нуждаемся ли мы в понятии „истины" в дополнение к понятию „гарантированного суждения".

4. УКАЗАНИЕ

Для того чтобы показать, что мы нуждаемся-*таки* в этом понятии, мы должны обратиться к третьему аргументу Патнэма, который дает нам более правдоподобного „антиреалиста", чем до сих пор обсуждавшиеся версии. Этот аргумент концентрируется вокруг того, что Патнэм называет необходимостью блокировать „бедственную метаиндукцию, суть которой состоит в утверждении, что ни один теоретический термин ни на что не указывает"[22].

Что если мы примем теорию, с точки зрения которой электроны подобны *флогистону!*

Тогда мы должны сказать, что электроны на самом деле не существуют. Что будет, если продолжать в том же духе? Что если все теоретические сущности, постулированные одним поколением (молекулы, гены и т. п., как и электроны), не будут „существовать", с точки зрения более поздней науки? — это, конечно, вид старого скептического „аргумента от ошибки" — откуда вы знаете, что не ошибаетесь *сейчас?* Но это тот вид аргумента от ошибки,

[22] Putnam, „What Is Realism?", p. 194.

который *всерьез* беспокоит сегодня многих людей, а не представляет просто „философские сомнения".

Одна причина, по которой аргумент вызывает беспокойство, заключается в том, что, возможно, следующая метаиндукция становится совершенно неотразимой: *точно так же, как ни один термин, использованный в науке более пятидесяти лет назад (или около того), ни на что не указывал, так и используемые сейчас термины тоже окажутся ни на что не указывающими* (исключая, может быть, термины наблюдения, если найдутся такие) (с. 183—184).

Патнэм говорит, что блокирование этой метаиндукции „является явно желательным результатом Теории Указания". Это загадочно по двум причинам. Во-первых, неясно, какая философская точка зрения должна показать, что революционные изменения в науке подошли к концу — что мы больше не соотносимся с нашими последователями так же, как наши примитивные анимистские предки соотносятся с нами. Как мы можем выступить за пределы нашей собственной культуры и оценить ее место в отношении конца исследования? Во-вторых, даже если бы была такая философская точка зрения, не совсем ясно, как она могла бы быть продуктом теории указания? Предположим, что мы имеем решающие интуиции относительно ответа на такой вопрос, как: «Если не Джонс совершал приписываемые ему подвиги, а до сих пор неизвестный истории Смит, то термин „Джонс" обозначает Джонса или Смита?» Предположим, что менее правдоподобно, что наши интуиции относительно таких озадачивающих случаев, как этот, достаточно устойчивы, чтобы привести нас к общей теории, которая информирует нас, без апелляции к интуиции, что мы и Дальтон указываем с помощью термина „молекула" одну и ту же вещь, в то время как „калорическая жидкость" никогда не использовался для указания на движение молекул[23]. Такая теория могла бы отнести посылки предполагаемой метаиндукции в более отдаленные времена, поскольку сейчас мы могли бы рассматривать последние пять тысяч лет, а не пятьдесят лет развития науки, когда ни один из теоретических терминов которой не указывал. Но это едва ли могло бы удовлетворить скептика, который готов высказывать серьезное беспокойство о статусе нашей науки относительно галактической цивилизации будущего. Такой скептик мог бы быть удовлетворен только теорией указания, которая показала бы, что во все времена и во всех странах ученые по большей части указывали на одни и те же вещи, таким образом лишая указанную выше метаиндукцию *любых* интересных предпосылок.

В одном явном смысле мы превосходно знаем — до и без всякой теории, — что термины указывали на одну и ту же вещь. Они все пытались совладать с одной и той же вселенной, и они указывали на *нее*, хотя, без сомнения, часто с использованием бесполезных и

[23] Я обязан этому примеру работе Rom Harre, *The Principles of Scientific Thinking* (Chicago, 1970), p. 55.

глупых описаний. Открытие в ходе следующей научной революции того, что существуют не гены, не молекулы, не электроны, а только пространственно-временные выпуклости, или же гипнотические подсказки от галактического гипнотизера, который манипулировал нашими учеными со времени Галилея, или что-нибудь в этом роде, не приведет к потере нашего контакта ни с миром, ни с нашими предшественниками. Потому что мы были бы готовы рассказать такого же рода истории о возникновении лучших описаний мира из ложных, путаных, бесполезных описаний мира, что мы рассказывали, скажем, во времена возникновения милетской науки — в обоих случаях это была бы история триумфа разума, и в обоих случаях это было бы применение разума к тому же самому миру. В общем, нет вразумительного предположения, которое можно было бы сделать относительно того, каким бы мог оказаться мир, и которое было бы основанием для „серьезного беспокойства". (Предположение о том, что могло бы быть невразумительное описание мира — которое было изложено в рамках непереводимой концептуальной схемы — представляет другое беспокойство, которое не нуждается в индуктивной поддержке да и не имеет возможности получить ее. Я обсуждаю это другое беспокойство в связи с атакой Дэвидсона на понятие „концептуальной схемы" в следующем разделе.)

Но может быть, это понятие „плохого описания той же самой вещи" представляет сущую чепуху. „Указание" кажется вопросом типа все-или-ничего. Быть может, лучше говорить, что „калорическая жидкость" либо указывает, либо не указывает на движение молекул, чем говорить, что „калорическая жидкость" и „движение молекул" являются двумя сокращениями для (лучшего и худшего) описаний одного и того же феномена, чем бы он впоследствии ни оказался. Мы можем иметь ощущение, что указание на движение молекул должно быть похоже на указание на индивидуальных людей или физические объекты среднего размера — мы либо выбираем *их*, либо нет. Это ощущение усиливается, если мы недавно читали Тарского, и еще больше усиливается, если мы не склонны рассматривать теоретические утверждения в квазиинструменталистском духе, как это делает Селларс — как существенные принципы вывода, дающие разрешение на произнесение других утверждений. Мы тогда захотим, чтобы предложения типа „Тепло есть движение молекул" были истинными в том же прямом смысле „соответствия", в котором истинно предложение „Белизна есть типичный для снега цвет". Поэтому может оказаться важным, для целей понимания того, „как работает язык", скорее, мыслить в терминах выражения „указания сущностей", нежели просто быть занятыми „описанием реальности". Пусть так и будет. И все же трудно понять, почему нам в большей степени нужно утешать скептика, чем быть „виговскими" в нашей историографии. Мы можем просто писать так, чтобы даже наиболее примитивные из анимистких разговоров были разговорами о движении молекул, радии, генах и т. п. Мы тем самым *не* умеряем его страхов по поводу того, что молекулы не существуют, но и никакое открытие о том, как слова соотносятся с миром, не сделает этого. Потому что „мир",

известный в ракурсе этой теории, есть просто мир, известный науке своего времени.

Пока мы стоим перед следующей дилеммой: либо теория указания призвана гарантировать успех современной науке, либо же это просто решение относительно того, как писать историю науки (а не обеспечение „философского обоснования" для такой историографии). Одна задача ставит перед нами слишком много проблем, а вторая вряд ли заслуживает титула „теории". В этом месте хорошо было бы задать вопрос о том, откуда появилось само понятие „теория указания". Какого рода эта вещь, если она взваливает на себя бремя блокирования скептицизма, делая, таким образом, работу, которая, мы надеялись, должна была быть сделана эпистемологией? С моей точки зрения, представление о том, что есть такая теория, получается из совместного рассмотрения двух совершенно различных вещей, а именно:

факта, подмеченного Крипке, Донелланом и другими, что есть контрпримеры критерию указания Серла-Стросона, то есть что S указывает в своем использовании „X" на такую сущность, которая сделала бы большую часть его центральных вер относительно X истинными[24],

факта, что обычное (Фреге, Серл, Стросон) предположение, что значение, в смысле вер и интенций (или, более обще, сущностей в головах пользователей слов), определяет указание, утверждает, что чем больше мы имеем ложных вер, тем в меньшем „контакте с миром" мы находимся.

Оба рассмотрения, взятые вместе, предполагают, что обычное „интенционалистское" представление о том, как слова зацепляют мир, неверно в конкретном случае и бедственно в философском отношении. Поэтому в недавней „смешанной" философии языка стало почти догмой убеждение, что „идеалистически" звучащие доктрины Куайна, Виттгенштейна, Селларса, Куна, Фейерабенда (и других героев этой книги) должны быть отвергнуты через обращение к первым принципам семантики, которые опрокидывают фрегевскую „интенционалистскую" теорию указания и заменяют ее чем-то лучшим[23]. Идея состоит в том, что если мир достигает и зацепляет язык в фактических (например причинных) отношениях, тогда мы всегда будем в „контакте с миром", в то время как в рамках старого фрегевского взгляда мы постоянно рискуем потерять мир или никогда не зацепить его.

[24] Большая часть недавней дискуссии об этих контрпримерах инициирована рабо тами Донеллана — Keith Donellan, „Proper Names and Identifying Descriptions" и Крипке — Saul Kripke, „Naming and Necessity". Обе работы появились в сборнике *Semantics of Natural Language,* ed. Davidson and Harman (Dordrecht, 1972). По поводу других статей, в которых предпринята попытка конструирования общей теории, име ющей дело с такими контрпримерами, см. сборник *Naming, Necessity and Natural Kinds,* ed. S. P. Schwartz (Ithaca, 1976); во введении редактора есть также обзор литературы.

[25] Наиболее полным выражением этой позиции являются работы Патнэма Putnam, „The Meaning of Meaning" and „The Refutation of Conventionalism" (обе работы включены в сборник его работ *Mind, Language and Reality).*

Мы, однако, должны быть подозрительно настроены по отношению к представлению о столкновении между старой — интенционалистской - и новой, „причинной" (или, более обще, неинтенционалистской и, следовательно, „реалистической") теориями указания. Столкновение порождается двусмысленностью термина „указание". Термин этот может означать либо (a) фактическое отношение между выражением и другими частями реальности, независимо от того, знает ли кто-либо об этом отношении или нет, либо (b) чисто „интенциональное" отношение между выражением и несуществующим объектом. Назовем одно „указанием" и другое — „разговором о". Мы не можем *указывать* Шерлока Холмса, но мы можем *говорить о* нем: то же относится к флогистону. „Говорить о" является понятием, принадлежащим здравому смыслу; „указание" есть термин философского искусства. Диапазон „разговора о" варьируется от фикций до действительных вещей, и для реалистических целей он бесполезен. Предположение, что веры людей определяют то, о чем они говорят, работает как хорошо, так и плохо, как для вещей, которые существуют, так и для вещей, которые не существуют, пока вопросы о том, что существует, не возникают. В обществе, где нет конфликтующих теорий (физических, исторических, „онтологических" и др.), но в котором хорошо известно, что некоторые люди и вещи, о которых говорится, существуют, в то время как другие люди и вещи являются фикциями, мы могли бы и в самом деле использовать критерии Серла-Стросона. Мы *говорим* о чем угодно, относительно чего большинство наших вер истинно. Проблематичные случаи (случаи, в которых интуиция говорит нам, что люди *не* говорят о каких угодно сущностях, относительно которых их веры истинны) возникают только тогда, когда мы знаем кое-что, чего не знают они. Таким образом, если мы обнаруживаем, что был до сих пор неизвестный человек по имени Смит, деяния которого на 99 % приписывались мифическому Джонсу, а рассказы о Джонсе на самом деле срослись с рассказами о человеке по имени Робинсон, мы захотим сказать, что когда мы говорим о Джонсе, то мы *на самом деле* говорим о Робинсоне, а не о Смите.

Если это понятие „разговора по-настоящему о" спутать с *указанием,* легко подумать (как это случилось с Патнэмом и Крипке), что мы имеем „интуиции" относительно указания, интуиции, которые могли бы быть основанием для неинтенциональной и „независимой-от-теории" „теории указания". Но это значило бы считать, что на вопрос

a. Каков наилучший путь выражения ложности обычных вер о Джонсе — сказать, что они были ни о чем, истинами о фикции, или ложными утверждениями о реальности?

следует отвечать на основании ответа на вопрос

b. Есть ли какая-либо сущность в мире, связанная с нашим ис пользованием термина „Джонс" отношением указания?

Согласно взгляду, принятому Патнэмом и Крипке, осмысленным вопросом является вопрос (b), который предшествует вопросу (a).

Ответ на (a), с этой точки зрения, не представляется делом изложения или историографического удобства, но является фактическим обстоятельством — фактом, определенным ответом на (b). С моей же точки зрения, вопрос (b) вообще не возникает. Единственное фактическое обстоятельство, возникающее при этом, касается существования или несуществования различных сущностей, которые являются предметом разговора. Раз мы приняли решение по последнему фактическому вопросу, мы можем принять четыре позиции в отношении к верам, в которых (по общему критерию здравого смысла Серла-Стросона) люди говорят о несуществующих сущностях: Мы можем

1. объявить все их ложными (Рассел) или не имеющими истин ностного значения (Стросон),

или

2. разделить их на те, которые ложны или не имеют истинностного значения по той причине, что они — ни о чем, и те, которые „на самом деле о" какой-то реальной вещи и которые, таким образом, могут быть истинными,

или

3. разделить их на те, которые ложны или не имеют истинностного значения по той причине, что они — ни о чем, и те, которые „на самом деле о" фикциях и которые, таким образом, могут быть, вероятно, истинными,

или

4. соединить стратегию (2) и (3).

Слово „на самом деле" во фразе „на самом деле о" является точкой нашего отхода от критерия „о" Серла-Стросона, но это не является признаком обращения к нашим интуициям относительно фактического состояния дел. Такое употребление сходно с использованием фразы „на самом деле это свершение к благу", используемого в ситуации, когда, хотя кто-то действует с первого взгляда постыдным образом, более широкий и информированный взгляд на дело предполагает, что критерии моральной ценности здравого смысла должны быть отброшены. В случае морали у нас нет интуиции о фактической связи между свершениями и Формами Блага; мы просто придаем новую форму описанию таким образом, что избегается парадокс и максимизируется согласованность. Подобное же происходит и в случае решений о том, кто что утверждает.

Может показаться, что спор между представляемым мною взглядом и взглядом Патнэма-Крипке оказывается вопросом о „Мейнонгианстве" — о том, можно ли указывать на фикции. Но это не так. Если имеется в виду смысл, в котором использование термина *„указывать"* подчиняется выводу от

„N" указывает и N есть 0

к

N существует (не является фикцией),

тогда, конечно, нельзя указывать на фикции. Это обычный путь использования термина *„указывать"*, и я не хочу отходить от этого употребления. Но мораль, выводимая мною из факта, что это условие определяет „указание", состоит в том, что „указание" не имеет какой-то специфической связи ни с „разговором о", ни с „на самом деле разговором о". „Указание" возникает только тогда, когда надо принимать решение о различных стратегиях, используемых для выражения ошибки, обнаруживаемых в мире, — решение в диапазоне (1)—(4) — и затем отливать результаты решения в „каноническую" форму, то есть в язык, который в качестве матрицы использует кванторную логику. Именно это я имею в виду, когда говорю, что „указание" есть термин искусства. В этом также причина того, что это не есть нечто такое, о чем мы имеем интуиции. Поэтому я заключаю, что „интуиция", с которой конфликтует критерий Серла-Стросона, есть просто интуиция того, что когда есть спор о том, что существует, может быть также спор о том, „о чем на самом деле разговор", и что критерий для „на самом деле о" не является критерием Серла-Стросона.

Но что это тогда? На этот вопрос нет ответа, нет такого „критерия". Рассмотрения, которые диктуют выбор между стратегиями (1) — (4), столь различны, что требование такого критерия неуместно. У нас могло бы появиться искушение сказать, что „разговор на самом деле о" представляет собой отношение, которое могло бы иметь место между выражением и тем, что, как *мы* думаем, существует, в противоположность „разговору о", который представляет собой отношение между выражением и тем, что, по мысли говорящего, существует, и в противоположность „указанию", которое, как отношение, может иметь место только между выражением и тем, что на самом деле существует. Но это было бы неверно, так как, опять-таки, мы можем не только говорить о несуществующих сущностях, но и *на самом деле* говорить о несуществующих сущностях, что могло бы оказаться для нас открытием. Разговор на самом деле о *X* — это не то же самое, что разговор о на самом деле *X*. „На самом деле" здесь представляет собой вопрос „размещения" относительного неведения обсуждаемого лица в контексте относительно большего знания, заявленного говорящим. Есть много способов осуществления этого, поскольку есть много контекстов рассуждения. Рассмотрим, например, предложения: „Вы полагаете, что говорите о Фалесе, а на самом деле вы говорите об истории, рассказанной Геродотом"; „Вы думаете, что говорите о психотерапевте, а на самом деле вы говорите о себе"; „Вы считаете, что говорите о придуманном божестве по имени Артемида, но на самом деле вы говорите о женщине из плоти и крови, жившей в Фивах в IX веке до н. э."; „Вы думаете, что говорите о литии, но на самом деле вы говорите о криптоне"[26].

[26] Я развил более детально этот взгляд на указание в своей работе „Realism and Reference", *The Monist* 59 (1976), 321—340. Аналогичную критику Патнэма см. в работе Arthur Fine, „How to Compare Theories: Reference and Change", *Nous* 9 (1975), 17—12.

Я полагаю, таким образом, что поиск теории указания представляет собой смешение безнадежных „семантических" поисков общей теории того, о чем люди „говорят на самом деле", и равно безнадежных „эпистемологических" поисков способа отвержения скептицизма и гарантии того, что мы говорим не о фикциях. Ни то ни другое требование не нужно для целей „чистой" философии языка Дэвидсона. Первое требование — это, грубо говоря, требование разрешающей процедуры для решения трудных случаев в историографии, антропологического описания и т. п. — случаев, где ничего не может помочь, кроме такта и воображения. Последнее требование предназначено для некоторой трансцендентальной точки зрения вне нашего настоящего множества репрезентаций, исходя из которой мы можем рассматривать отношения между этими репрезентациями и их объектами. (Это требование, как уведомил нас Беркли, мы никогда не могли бы выполнить, Кант выполнил его только тогда, когда назвал мир „явлением", мы полагаем, под влиянием образа Зеркала Природы, что были бы способны удовлетворить это требование). Вопрос „Что определяет указание?" является двусмысленным — то ли вопросом о наилучшей процедуре для сравнения больших согласованных множеств ложных вер (других эпох, культур и т. д.) с нашими верами, то ли вопросом о том, как опровергнуть скептика. Дебаты о теориях указания становятся конкретными из-за попыток ответить на первую часть вопроса, а их философский интерес происходит от намеков, что они могли бы ответить на вторую часть вопроса. Но ничто не может опровергнуть скептика — ничто не сможет сделать того, что надеялась сделать эпистемология. Потому что мы открываем то, как работает язык, только в рамках настоящей теории остального мира, и не можем использовать часть настоящей теории для гарантирования остальной части. Теория указания безнадежна в качестве „теории трансцендентального учреждения объекта" для этих целей.

Патнэм (в докладе, сделанном уже после написания большей части этой главы) в основном отрекается от своего „метафизического реализма" — проекта объяснения успешного указания некоторыми средствами, которые не предполагают этого успеха. В этом докладе он проводил точку зрения, которую я только что изложил в связи с „причинными теориями". Он говорит, что взгляд, к которому метафизический реалист стремился, но не мог достичь, есть взгляд на „истину как радикально неэпистемическое понятие" — то есть такой взгляд, согласно которому „теория, будучи „идеальной" с точки зрения операционной полезности, внутренней красоты и элегантности, „правдоподобности", простоты, „консерватизма" и т. п., *могла бы быть ложной"* [27]. Метафизический реалист *полагал*, что он должен сказать так, потому что это кажется единственным способом четко разделить „истину" и „гарантированно утверждаемое". Но, как го-

[27] Putnam, „Realism and Reason", *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 50 (1977), p. 485. (Эта статья сейчас перепечатана в книге *Meaning and the Moral Sciences.* Этот пассаж находится на p. 125.)

ворит Патнэм, даже если определить „истину" в духе Тарского в терминах отношения выполнимости, то мы смогли бы отобразить любое множество вер в мир в терминах этого отношения. Далее, было бы множество *различных* способов, которыми это могло бы быть сделано, и *нет никаких ограничений на эти способы, кроме ограничений на теории вообще.* Наша лучшая теория относительно того, на что мы указываем, представляет просто бесспорный осадок из нашей лучшей теории относительно вещей вообще. Как говорит Патнэм, «...„причинная" теория указания не поможет (да и не должна помочь) здесь: потому что вопрос о том, как „причина" может однозначно указывать на метафизическую реалистическую картину, столь же загадочен, как вопрос о том, как на нее может указывать слово „кот"»[28]. Подобным же образом, независимо от того, какое неинтенциональное отношение подставляется вместо „причины" в наше рассмотрение того, как вещи становятся указывающими и определяют указание репрезентаций, образующих схему, наша теория относительно того, из чего сделан мир, даст нам тривиальным образом само-обосновывающую теорию этого отношения.

5. ИСТИНА БЕЗ ЗЕРКАЛ

Отречение Патнэма сводится к тому, что нет способа заставить некоторые эмпирические дисциплины сделать то, чего не смогла сделать трансцендентальная философия, то есть сказать относительно схемы репрезентаций, используемой нами, нечто такое, из чего станут явными ее связи с содержанием репрезентируемого. Но если нет такого способа, тогда мы должны согласиться с Дэвидсоном, что нам вообще нужно отказаться от различения схемы и содержания. Мы можем допустить, что нет способа заставить понятие „схемы" сделать то, что традиционные философы хотели бы от нее, то есть сделать явными выявляемые „рациональностью специальные ограничения", которые объясняют, почему наши идеальные теории должны „соответствовать реальности". Патнэм теперь согласен с Гудменом и Виттгенштейном: представлять язык как картину мира — как множество репрезентаций, которые нужны философии, чтобы изобразить их находящимися в некотором неинтенциональном отношении к тому, что они репрезентируют, — бесполезно для объяснения того, как понимается или осваивается язык. Но, по крайней мере, до своего отречения он полагал, что мы все еще могли бы использовать эту картину языка для целей натурализованной эпистемологии; язык-как-картина *не* служила в качестве полезного образа для успешного понимания того, как язык используется людьми, но была полезной в объяснении успеха исследования, точно так же, как „карта успешна, если она подходящим образом соответствует конкретной части Земли". Патнэм здесь делает такой же ход, какой делали Селларс и Розенберг. Эти люди идентифицируют-*таки* „истину" с „гарантированно для

[28] Putnam, „Realism and Reason", p. 486 (p. 126 в *Meaning and Moral Sciences).*

нас утверждаемым" (тем самым дозволяя истины о несуществующих объектах), но затем они переходят к описанию „изображения" (picturing) как неинтенционального отношения, которое дает нам архимедову точку опоры, позволяющую сказать, что наша настоящая теория мира, хоть и наверняка является истинной, может не изображать мир столь же адекватно, как некоторая последующая теория. Различие в терминологии не является важным, так как все три философа хотят просто сделать возможным ответ на вопрос: „Каковы гарантии того, что наши изменяющиеся теории мира становятся все более лучшими, а не худшими?" Все трое хотят, чтобы с проблемами того, что я называю „чистой" философией языка, справлялась виттгенштейновская теория значения-как-употребления, а с эпистемологическими проблемами справлялось отношение изображения в духе *Трактата*.

Критика Патнэмом его собственных попыток придать смысл такой трансцендентальной гарантии равно применима к Селларсу и Розенбергу. Он говорит:

> Метафизический реализм рушится как раз в том пункте, который отличает его от реализма Пирса — то есть от утверждения, что имеется идеальная теория... Так как сам Пирс (и верификационисты) всегда *утверждали*, что метафизический реализм становится несогласованным *как раз* в этом пункте, а реалист вроде меня полагал, что они *неправы*, невозможно избежать неприятного признания в том, что „они были правы, а мы — нет", по поводу, по крайней мере, одного существенного вопроса[29].

Сравним этот пассаж с оценкой Селларсом Пирса:

> ...хотя понятия „идеальной истины" и того, „что существует на самом деле" определяются в пирсовских терминах концептуальной структуры, они не требуют того, чтобы существовала пирсовская коммуна. Пирс сам встретился с затруднением по той причине, что, не принимая во внимание размеры „картины", он не имел архимедовой точки вне ряда действительных и возможных вер, в терминах которых определялся бы идеал или предел, к которому этот ряд мог бы стремиться[30].

Селларс говорит здесь о том, что идентификация Пирсом „истины" с „мнением, которому суждено в конце концов стать общим мнением", приводит, судя по всему, к утверждению, что само существование истины и реальности зависит от таких опасных вопросов, как продолжение расы и принадлежащие Просвещению представления о рациональном исследовании. Поэтому Селларс хочет заменить такое представление о человеческом исследовании, в котором „взглядам суждено стать общими", описанием причинных процессов, которые ведут к созданию само-репрезентирущей вселенной. Таким образом,

[29] Putnam, „Realism and Reason", p. 489 (p. 130 в *Meaning and the Moral Sciences).*
[30] Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London and New York, 1968), p. 142.

мы обнаруживаем, что Розенберг вторит эхом поздней идеалистической метафизике эволюционной любви Пирса:

> Мы можем понять нашу репрезентационную активность ...только через ее переописание в терминах концепций *тотальной* теории вселенной как физической системы, которая, исходя из естественной необходимости, дает начало подсистемам, которые, в свою очередь, необходимо составляют все более адекватные репрезентации целого. Говоря проще, мы должны начать рассматривать физическую вселенную как целостную физическую систему, которая необходимо „растит познавателей" и тем самым приходит к отображению самой себя внутри себя[31].

Как Селларс, так и Розенберг правильно рассматривают становление Зеркала Природы как нечто такого, что стало возможным благодаря существованию умов, но они убеждают нас в том (как это делает Патнэм), что ментальность и интенциональность не существенны для понимания того, как отражает Зеркало. Решающий вид репрезентации — тот, который позволяет нам сказать, как и почему мы превосходим своих предшественников, тот, который имеет место не относительно схемы конвенций, не относительно интенций: „Изображение (picturing) есть сложное фактическое эмпирическое отношение и, как таковое, принадлежит совсем другому виду концепций, чем концепции обозначения и истины"[32].

Поэтому, если отречение Патнэма оправданно, то это связано с тем обстоятельством, которое Селларс и Розенберг считали решающим. Патнэм говорит, что попытка получить множество неинтенциональных отношений (таких, которые предполагаются причинной теорией указания или понятием „более адекватного изображения" Селларса) всегда обречена на неудачу за счет того, что эти отношения есть просто дальнейшие детали нынешней теории мира. Такая критика любой возможной натурализации эпистемологии приводит нас, полагал Патнэм, к тому, что он называет „внутренним реализмом", — взгляду, согласно которому мы можем объяснить тот „земной факт, что использование языка вносит вклад в достижение наших целей, в удовлетворение наших интересов и т. п.", говоря, „что не язык отражает мир, но что *говорящие* отражают мир, то есть их окружение в смысле *конструирования символического репрезентирования этого окружения"* [33]. Внутренний реализм в этом смысле есть просто взгляд, что согласно нашим собственным репрезентационным конвенциям мы репрезентируем вселенную лучше, чем когда-либо до того. Но это, в свою очередь, есть просто поздравление самим себе за, скажем, изобретение термина *литий* для репрезентации лития, который не был репрезентирован до этого. Различие между „метафизическим" реализмом, от которого отреклись, и не вызывающим споров внут-

[31] Jay Rosenberg, *Linguistic Representations* (Dordrecht, 1974), p. 144.
[32] Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 136.
[33] Putnam, „Realism and Reason", p. 483 (p. 123 в *Meaning and the Moral Sciences).*

реним реализмом, есть различие между формулировкой, по которой мы успешно репрезентируем согласно с собственно Природными конвенциями репрезентации, и формулировкой, по которой мы успешно репрезентируем согласно нашим конвенциям. Это различие, грубо говоря, есть различие между наукой как Зеркалом Природы и множеством работающих диаграмм для совладания с природой. Утверждение, что мы справляемся с природой с помощью наших умственных способностей в значительной степени хотя и истинно, тем не менее, тривиально. Утверждение, что мы отражаем правильно, есть только „картина", и к тому же такая, которой мы никогда не могли придать смысл. Природа может, насколько мы знаем, необходимо вырастить познавателей, которые репрезентируют ее, но мы не знаем, что для Природы означало бы ощущение, что наши конвенции репрезентаций становятся все более похожи на ее конвенции и что сейчас она репрезентирует более адекватно, чем в прошлом. Или же, скорее, мы можем придать смысл этому только в том случае, если мы идем одним путем с Абсолютными Идеалистами и допускаем, что эпистемологический реализм должен быть основан на персоналистском пантеизме.

В этом разделе я пытался представить простую, но опустошительную точку зрения Патнэма, согласно которой неинтенциональные отношения являются релятивными-к-теории в той же степени, как и интенциональные отношения, в качестве общей критики попытки натурализовать эпистемологию в целом сначала трансформацией ее в философию языка, а затем получением натуралистической трактовки значения и указания. Общий мотив „Эпистемологии натурализованной" Куайна, намеки Дэниэла Деннета в его „эволюционной эпистемологии", возрождение Крипке и Фиском аристотелевских понятий сущности и естественной необходимости, различные причинные теории указания и селларсовские теории изображения должны были детрансцендентализировать эпистемологию, в то же время заставив ее делать то, что надеялись сделать мы: сказать нам, почему наши критерии успешного исследования являются не просто нашими критериями, но *правильными* критериями, критериями природы, критериями, которые ведут нас к *истине*. Если этот мотив, наконец, оставлен, тогда философия языка есть просто „чистая" семантика Дэвидсона, семантика, которая не зависит от образа-изображения, но которая, с другой стороны, делает, насколько это возможно, затруднительной саму постановку философски интересных вопросов о значении и указании.

Позвольте мне продолжить, следовательно, описание того, как Дэвидсон увязал обсуждение истины и атаку на дихотомии „схема-содержание" и образ-изображения вообще. Во-первых, он хочет сказать, что понятие истинности утверждений как соответствия реальности („картина", „адекватная репрезентация") прекрасно подходит для всех случаев, которые философски бесспорны, — случаев типа „Снег бел". Но оно подходит и для таких случаев как „Настойчивость помогает держать честное слово", „Наша теория мира соответствует физической реальности", „Наша моральная философия отвечает Идее

Блага". Эти утверждения истинны, если и только если мир содержит вещи правильного сорта и располагает их таким образом, как это утверждается в предложении. С точки зрения Дэвидсона, нет места для „философского пуританизма", который опустошит мир чести, или физическую реальность, или Идею Блага. Если кто-то хочет сказать, что нет таких вещей, тогда он должен дать альтернативную теорию мира, которая не содержит их, но это должна быть не *семантическая* теория. Дискуссия о том, в каком смысле истина есть соответствие реальности, совершенно не связана с дискуссией о том, что есть на небе и земле. Нет никакого пути от проекта снабжения предложений языка истинностными условиями (разговорного языка, содержащего всякого рода теории относительно всякого рода вещей) к критерию выбора теории или же к конструированию канонического обозначения, которое „изображает истину и окончательную структуру реальности". По Дэвидсону, соответствие есть отношение, не имеющее онтологических предпочтений — оно может привязать любые слова к любым вещам. Эта нейтральность есть выражение того факта, что, согласно взгляду Дэвидсона, природа не имеет предпочтительных способов репрезентации и, таким образом, не заинтересована в каноническом обозначении. И соответствие природе не может быть хуже или лучше, за исключением простейшего смысла, что мы можем иметь более истинные или менее истинные веры[34].

[34] Я не знаю позиции Дэвидсона в отношении проблемы фикций, а также того, допускает ли он, чтобы между „Шерлоком Холмсом" и Шерлоком Холмсом было отношение „выполнимости". Я хотел бы надеяться, что он допускает это, поскольку это подчеркнуло бы разделение семантики Тарского и „реалистической эпистемологии", на котором я делаю упор. Согласно выдвигаемому мною взгляду, предложение „Шерлок Холмс делил жилье с доктором Ватсоном" истинно и так же мало нуждается в „философском анализе", как и предложение „Снег бел". Это означает, что могут быть истинные утверждения, не содержащие указательных выражений. Это обстоятельство не будет беспокоить нас, если вспомнить различие между „указанием" и „разговором о" и, таким образом, между „не указанием" и „разговоре ни о чем". Но у меня нет полной ясности относительно проблем, окружающих интерпретацию понятия „выполнимости" Тарского, для того чтобы испытывать доверие к отношению между этим понятием и любым из двух остальных. Общая позиция, которую я хотел бы занять, состоит в том, что имеются истинные утверждения о фикциях, ценностях, числах, как и о котах на матрасах, и что попытка найти нечто вроде „соответствия", в терминах которого следует „анализировать" первые истины через вторые, беспочвенна. Селларс проводит эту линию, говоря, что не все истинные утверждения „изображают" мир — это делают только „базисные эмпирические" утверждения. Я предпочел бы сказать, что никакие истинные утверждения не изображают мира, что изображение — „это лишь картина", которая служит лишь для получения еще более закручивающегося Sprachstreit.

По поводу интерпретации Тарского Селларс говорит, что „семантические утверждения типа Тарского-Карнапа не устанавливают отношений между лингвистическими и внелингвистическими сущностями" *(Science and Metaphysics*, p. 82) и что существует контраст между „изобразительным" смыслом „соответствия" и смыслом „соответствия", придаваемым ему трактовкой Тарского-Карнапа (p. 143). Взгляд Селларса заключается в том, что все семантические утверждения — это утверждения об интенциях, и что „изображение" не имеет ничего общего с семантикой. Противоположный взгляд можно найти в работе Уоллеса — John Wallace, „On the Frame of Reference", in *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman, а также статье Филда — Hartry Field, „Tarski's Theory of Truth", *Journal of Philosophy* 69 (1972).

Во-вторых, Дэвидсон полагает, что понятие „репрезентационной схемы", или „концептуального каркаса", или „намеренного соответствия" имеет цель отделения понятия „истины" от понятия „значения" и поэтому само понятие концептуальной схемы должно потерпеть неудачу. Наиболее эффектное изложение им этой точки зрения содержится в его утверждении, что понятие „альтернативной концептуальной схемы" — например, той, которая могла бы не содержать ни одного указательного выражения, используемого в наших схемах — есть понятие языка, которое „истинно, но непереводимо". После доказательной критики вариантов традиционного образа-отражения (концептуальные схемы как „подходящие" к реальности в лучшей или худшей степени или же „сортирующие" реальность различным образом) Дэвидсон заключает:

> Трудность состоит в том, что понятие „подходить тотальности эксперимента", подобно понятиям „подходить фактам", „быть истинным о фактах", не добавляет ничего более понятного к простой концепции „быть истинным". Разговор о чувственном опыте вместо наблюдений, или просто фактов, выражает взгляд относительно источника или природы наблюдений, но не добавляет новых сущностей во вселенной, относительно которых можно было бы проверить концептуальные схемы.

Поэтому, говорит он,

> Наши попытки характеризовать язык или концептуальные схемы в терминах понятия „ подходящести" некоторой сущности сводятся тогда к простой мысли, что нечто есть приемлемая концептуальная схема или теория, если оно истинно. Вероятно, было бы лучше сказать, *по большей части* истинно, для того чтобы позволить различия в деталях тем, кто принимает схему. И критерием концептуальной схемы, отличной от нашей собственной, становится следующий признак: по большей части истинно, но непереводимо. Вопрос о том, является ли этот критерий полезным, есть как раз вопрос, насколько хорошо мы понимаем понятие истины в применении к языку, независимо от понятия перевода. Ответ состоит, я полагаю, в том, что мы вообще не понимаем его в независимом варианте[35].

По поводу попытки разработать взгляд на „истину", который отличает ее от „утверждаемого" (asserlible) без попытки сконструировать ее как установление отношения соответствия с внелингвистическим" см.: Robert Brandon, „Truth and Assertibility", *Journal of Philosophy* 73 (1976), 137—149. Брендон дает объяснение того, почему мы нуждаемся в „истине" в дополнение к „утверждаемому" для целей того, что я называю „чистой" философией языка — понимания того, как работает язык, в противоположность тому, как он зацепляет мир. Тем самым он диагностирует, я полагаю, фундаментальное смешение необходимости в этой концепции для семантики и необходимости в ней для эпистемологии, смешение, которое является мотивом для „смешанной" философии языка.

[35] Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 16. К несчастью, Дэвидсон в этой статье неверно интерпретирует Куна, принимая „несоизмеримость" за „непереводимость" (с. 12). Для моей аргументации важно резко разделять эти два понятия. См. главу седьмую, раздел 1.

Резоны Дэвидсона для утверждения об этом непонимании зиждутся в том, что он называет „холистическим взглядом на значение":

> Если значение предложений зависит от структуры этих предложений и мы понимаем значение каждой составляющей этой структуры только в качестве абстракции от всеобщности предложений, в которую входит наше предложение, тогда мы можем придать значение любому предложению (или слову) только в том случае, если придадим значение каждому предложению (и слову) языка[36].

Этот холистический взгляд на значение равносилен взгляду, согласно которому теория значения для языка должна делать не больше, чем „давать объяснение того, как значения предложений зависят от значений слов" (с. 304). Решающим моментом в этом является утверждение, что нам не следует полагать, что „индивидуальные слова вообще должны иметь значение, в любом смысле, в котором преодолевается тот факт, что они оказывают систематическое воздействие на значение предложений, частью которых являются" (с. 305). Традиционный взгляд состоит в том, что мы привязываем язык к миру через задание значения наглядным путем (или некоторым другим неинтенциональным механизмом — таким, который не предполагает „мизансцен в языке") некоторым индивидуальным словам и затем отсюда уже начинаем холистическую процедуру. Нео-виттгенштейнианская точка зрения Дэвидсона заключается в том, что даже слова „красный" и „Мама" могут быть использованы — могут помочь сделать возможным истинность утверждений — только в контексте предложений, и, таким образом, языка в целом (ср. с. 308). Какую бы роль ни играла наглядность (или нейронные цепи, или же какие-либо другие неинтенциональные установки) в освоении языка, для знания языка не нужно знать ничего об этих механизмах или как перевести этот язык. То же самое справедливо, как указывает Дэвидсон, для условий истинности Тарского для предложений обыденного языка, и вот почему оказывается, что „теория значения предложений зависит от значений слов, если она содержит (рекурсивное) определение истины-в-L", потому что

> мы требуем от теории значения для языка L того, чтобы она без апелляции к каким-то (дальнейшим) семантическим понятиям устанавливала достаточные ограничения на предикат „есть T" [в схеме: s есть T, если и только если p] для того, чтобы получить в качестве следствий из схемы T все предложения при замене „s" структурным описанием предложения L, и при замене „p" этим предложением... [и поэтому] условие, которое мы выдвигаем для наличия удовлетворительной теории значения, есть, в сущности, Конвенция T Тарского (с. 309).

Поэтому Дэвидсон приглашает нас к выводу:

[36] Davidson, „Truth and Meaning", p. 308.

Поскольку Конвенция Т объемлет наши лучшие интуиции относительно того, как использовать концепцию истины, нет особой надежды на существование теста по поводу того, что концептуальная схема может радикально отличаться от нашей, при условии, что тест этот зависит от предположения, согласно которому мы можем развести понятие истины и понятие перевода[37].

Позвольте мне вновь сформулировать суть этого аргумента, указав на связь между холизмом Дэвидсона относительно значения и его пренебрежением к понятию „схема". Не являющийся в этом смысле холистом, человек будет считать, что понимание языка — дело двух различающихся процессов: привязывание некоторых индивидуальных слов к миру через наглядность и затем приобретение другими словами, окружающими этот центральный стержень, значений в ходе использования слов. Он будет также полагать, что понимание того, что значит „истина", включает „анализирование" каждого истинного предложения до тех пор, пока не достигается стадия наглядности и его истинность не становится очевидной. Холизм в таком представлении перестает быть применимым там, где указание становится наименее проблематичным — при взаимодействии языка и мира, где начинают работать демонстративные термины — именно на этом пути возникает различие схемы и содержания. Если мы рассматриваем язык таким образом, мы будем неприятно поражены тем соображением, что кто-то еще (например, обитатели Галактики) будут „разрезать" мир по-другому в исходной ситуации наглядности и, таким образом, придавать различные значения индивидуальным словам в „стержне" их языка. Их остальной язык, таким образом, будет заражен этим расхождением с нашим способом придания значения „стержню" нашего обыденного языка и поэтому не будет никакого способа коммуникации — никакого общего взгляда на указание, никакой возможности перевода. Атака Дэвидсона на эти метафоры сходна с критикой виттгенштейновского толка Максом Блэком так называемой проблемы обратного спектра — возможности того, что некоторые люди могут (в случае цветов и других перцептуальных „качественных пространств") начать не с того места. Блэк указывает, что мы можем „сократить" различия для всех целей коммуникации — язык будет разделять равно хорошо независимо от того, что мы наблюдаем[38]. Подобным же образом Дэвидсон может сказать, что если различие в исходной наглядности не проявляется на холистическом уровне — в использовании предложений, содержащих слово, — тогда теория значения для языка может сокращать эти различия.

[37] Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 17.

[38] Max Black, „Linguistic Method in Philosophy" in *Language and Philosophy* (Ithaca, 1949), особенно pp. 3—8. Блэк трактует проблему „обратного спектра" как парадигму того сорта скептического аргумента, который разоблачается подходом к языку, принятым Блэком. Я полагаю, что он прав в этом. В самом деле, есть перспектива, с которой все, что я называю в главе четвертой „эпистемологическим бихевиоризмом", может быть выведено из такого рода аргументов, которые предложены Блэком.

Тем не менее, мы все еще хотим настаивать на том, что аргумент Дэвидсона касается только того, что относится к заданию *теории* значения и *теории* истины. Мы могли бы заявить, что все, что он мог бы сделать, — это показать, что мы не можем *проверить* существование языка, который дает истинное описание мира, до тех пор, пока он не станет переводим на наш собственный язык, и что это не значило бы, что не может *быть* такового. Эта линия аргументации была бы аналогична критике способа трактовки Блэком проблемы „обратного спектра" и сходных виттгенштейнианских антискептических стратегий как „верификационистских"[39]. Я завершу эту главу ответом на это возражение.

6. ИСТИНА, БЛАГО И РЕЛЯТИВИЗМ

Чтобы получить более широкий взгляд на проблемы верификационизма, рассмотрим следующие предположения:

Ни один из наших терминов не указывает

Ни одна из наших вер не является истинной

Невозможен никакой перевод с обыденного языка на язык, который репрезентирует мир, как он есть

Ни одна из наших моральных интуиций не является правильной (участвует в Идее Блага, отражает Моральный Закон и т. п.)

Наименее правдоподобным я полагаю последнее. Причина этого в том, что принимаемое нами в качестве морального — даже быть *кандидатом* на участие в Идее Блага — представляет нечто такое, что, грубо говоря, удовлетворяет или, по крайней мере, не сильно противоречит, нашим нынешним моральным интуициям. Не были ли мы опрометчивы в полагании „морально правильного" означающим „что-то вроде нашего собственного идеала поведения, только в большей степени". Не отрицаем ли мы при этом подлинную возможность просто по причине верификационистской интуиции, что мы не знаем никого, кто *не* апеллирует к нашим интуициям, если ему есть что сказать о морали?

Я полагаю, что наилучшим ответом на эти вопросы будет различение философского смысла „блага", в отношении которого возникает „натуралистическая ошибка", и обычного смысла, в отношении которого подобной проблемы нет. Если мы спросим: „Каковы необходимые и достаточные условия для того, чтобы нечто было благом?", мы можем, вместе с Дж. Муром, сказать, что вопрос о том, имеет

[39] По поводу таких возражений см. работу Страуда — Barry Stroud, „Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65 (1968), 241—256. Я пытался рассмотреть это возражение в статье „Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous 5* (1971), 3—14, и некоторые относящиеся к данному вопросу возражения в статье „Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism" in *Transcendental Arguments and Science*, ed. Peter Bieri, Rolf Horstmann and Lorenz Kruger (Dordrecht, 1979), 77—103.

ли благо что-либо общее с упомянутыми условиями, всегда остается открытым. Слова, подобные „благу", *раз уж они трактуются в таком стиле, который присущ философской традиции, приобретают смысл, который подходит этой традиции.* Они становятся именем *focus imaginarius,* Идеи Чистого Разума, суть которой как раз и заключается в том, что она не может быть отождествлена ни с каким множеством условий. Это не значит ни того, что слово αγαθός, служило доплатоникам в качестве имени такой ничем не обусловленной сущности, ни того, что *любое* слово служило этой цели до того, как пифагорейцы и орфики изобрели идеализм (в обоих его смыслах). Но сейчас имеется специфически философское использование термина „благо", использование, которое не было бы тем, чем оно есть, если бы Платон, Плотин, Августин и другие не изобрели специфически платонистскую теорию абсолютного различия между вечным и пространственно-временным. Когда Мур апеллировал к нашему смыслу по поводу значения „блага", он апеллировал ни к чему другому, как к этому смыслу, смыслу, которого трудно придерживаться без знания истории западной мысли, более свойственного обитателю Блумсбери, чем Бирмингама. „Принципы этики" должны читаться как *Euthyphro,* как работа в области наставительной педагогики и тихой моральной революции, а не как попытка описания текущего состояния лингвистической практики.

Есть также и обыденный смысл „блага", смысл слова, когда оно используется для похвалы — знак того, что нечто отвечает чьим-то интересам. В этом смысле никто также не собирается находить множество необходимых и достаточных условий для блага, которые позволили бы понять, что такое Правильная (good) жизнь, разрешить моральные дилеммы, давать оценку яблокам и т.д. При ответе на такие вопросы приходится учитывать, что есть слишком много интересов, слишком много вещей, которые надо хвалить, и слишком много различных поводов для хвалы, чтобы обнаружить соответствующие необходимые и достаточные условия. Но эта причина неопределимости „блага" совершенно отлична от той, которую я только что привел по поводу неопределимости философского смысла „блага". В этом обыденном и потерявшем товарный вид смысле слова причина того, что „благо" неопределимо, состоит не в том, что мы не могли бы ошибиться относительно того, добры ли люди или хороши ли яблоки, но просто потому, что никакой дескриптивный термин не имеет интересных необходимых и достаточных условий. В первом, философском, смысле „блага" термин неопределим по той причине, что все характеризуемое нами в качестве хорошего может „логически" не иметь никакого отношения к тому, что есть благо. Единственный способ впасть в обыденное и потерявшее товарный вид состояние ума для постижения первого смысла — это начать с Платона или Мура и надеяться, что Идея придет сама.

Мой мотив в предположении двух смыслов „блага" заключается, конечно, в том, чтобы сделать правдоподобным предположение, что

есть также два смысла терминов „истина", „реальный" и „правильное репрезентирование реальности" и что большая часть проблем, которые озадачивают эпистемологов, происходит от шарахания между двумя этими смыслами (точно **так** же, как большинство озадачивающих проблем метаэтики являются результатом шарахания между двумя смыслами „блага"). Преследуя аналогию между благом и истиной, рассмотрим обыденное использование термина „истинный", при котором он значит „то, что вы можете защитить против всех первых встречных". Здесь граница между обоснованием веры и ее истинностью весьма зыбка. Именно по этой причине Сократ затруднялся объяснить своим слушателям различие между двумя этими понятиями, и эти же трудности стоят перед нами, профессорами философии, когда мы пытаемся объяснить это различие первокурсникам. Когда прагматисты отождествляли истину с „тем, во что мы верим, если мы продолжаем исследование в свете нынешних данных", или с „тем, во что лучше верить", или же с „гарантированным суждением", они полагали, что следуют по стопам Милля и делают для науки то, что утилитаристы сделали для морали, когда они сделали из нее нечто такое, что можно использовать, а не просто питать к нему почтение, что может быть созвучно здравому смыслу, а не быть столь же далеким от него, как Ум Бога.

Тарский и Дэвидсон обращаются к обыденному и лишенному товарного вида смыслу „истины", а Патнэм — к специальному философскому смыслу, к которому он применяет аргумент „натуралистической ошибки"[40]. Эти два рассмотрения минуют друг друга. Рассмотрение Дэвидсона есть „чистый" проект обнаружения способов представления отношения между предложениями обыденного языка, направленный на то, чтобы сделать понятным, почему люди называют некоторые длинные предложения „истинными", рассматривая их в качестве функций от называния „истинными" более коротких предложений. Патнэм предлагает „смешанный" проект демонстрации того, что наиболее полное понимание этого предмета оставляет столь же открытой, как и прежде, возможность того, что у вас нет истинных вер вообще. Так оно и есть, но, опять-таки, существует неоднозначность, которая обращает эту несущественность в противопоставление. Дэвидсон может сказать, без всякой попытки предвидения результата исследования и блокирования скептической „мета-индукции" Патнэма, что большая часть наших вер истинна. Это утверждение следует из другого его утверждения, что мы не можем понять предположение, что большинство наших вер ложно — предположение, которое имеет смысл только в том случае, если оно поддержано подозрительным понятием „альтернативной, непереводимой концептуальной схемы". Но это не имеет силы для опровержения скептика, за исключением

[40] См.: „Reference and Understanding" *(Meaning and the Moral Sciences,* p. 108), где Патнэм проводит точную аналогию между своей стратегией с „истиной" и стратегией Мура с „благом".

того, что при этом скептик вынужден сделать конкретным его предположение, что мы все понимаем неверно, — проект столь же трудный, каким должен быть проект делания конкретным более ограниченного утверждения, что все наши предложения, которые оканчиваются „...морально правильно", ложны. Дэвидсон, подобно Канту, говорит, что мы не можем перепрыгивать от факта, что та или иная центральная вера оказывается ложной или та или иная моральная интуиция оказывается извращенной или предубежденной, к возможности, что *все* из них окажутся таковыми. Сомнения относительно истины или блага имеют-таки смысл только в контексте общего соглашения. Скептик и Патнэм избегают этой точки зрения, переключаясь на специфически „философский" смысл „блага" и „истины", которые, подобно Идеям Чистого Разума, предназначены для Необусловленного — нечто такого, что избегает контекста, в рамках которого осуществляется дискурс, и проводится исследование, и пытается установить новый контекст.

Дэвидсон выглядит верификационистом, конвенционалистом и релятивистом, если интерпретировать его утверждение, что „большинство вер истинно" как утверждение, что мы ближе подходим к концу исследования, к постижению того, каким является мир, к совершенному незамутненному Зеркалу Природы. Но такая интерпретация сродни утверждению, что мы становимся ближе к вершине платоновского очертания, к более ясному видению Идеи Блага. Такая интерпретация рассматривает „истину" и „благо" как имена для точного приспособления схемы репрезентирования к чему-то такому, что дает содержание для схемы. Но как говорит Дэвидсон:

> Было бы неверно подводить итог такими словами: мы показали, как между людьми с различными схемами возможна коммуникация, работающий способ, не нуждающийся в том, чего не может здесь быть, а именно нейтрального основания или общей координатной системы. Потому что мы не обнаруживаем вразумительного базиса, опираясь на который мы можем говорить о различии схем. Было бы равно неверным провозглашать славные новости, что все человечество — по крайней мере, все говорящие на обыденном языке — имеет общую схему или онтологию. Потому что если мы не можем вразумительно сказать, что схемы различны, мы не можем и вразумительно сказать, что они совпадают.
>
> Отказываясь от зависимости концепции неинтерпретированной реальности, чего-то такого, что вне всех схем и науки, мы не отбрасываем понятия объективной истины. Совсем напротив. Принимая догму дуализма схемы и реальности, мы получаем концептуальную относительность и истину, релятивизованную к схеме. Без этой догмы такой вид релятивизации выбрасывается за борт. Конечно, истинность предложений остается релятивизованной к языку, но она объективна, в той степени, в какой она может быть таковой. Отказываясь от дуализма схемы и мира, мы не отказываемся от мира, но восстанавливаем непосредственный

контакт со знакомыми объектами, чьи личины делают наши предложения и мнения истинными или ложными[41].

Предположение о том, что Дэвидсон верификационист и релятивист, когда говорит, что большинство наших вер являются истинными или что любой язык может быть переведен на обыденный (скажем, русский), равносильно тому, что он не использует „платонистских" понятий Истины и Блага и Реальности, в которых нуждается реалист для того, чтобы сделать свой реализм драматическим и спорным (скорее, „метафизическим", нежели „внутренним" в смысле Патнэма). Но Дэвидсон не „отрицает" этих платонистских понятий путем демонстрации их „противоречивости". Все, что он может сделать с ними, — это то, что Кант сделал с Идеями Чистого Разума, — показать, как они функционируют, что они могут делать и чего они делать не могут. Проблема с платонистскими понятиями состоит в не в том, что они „неправильны", а в том, что нечего особо сказать о них, или более точно: что нет способа их „натурализации" или какого-либо увязывания с остальным исследованием, культурой или жизнью. Если спросить Дьюи, почему он считает, что западная культура имеет наислабейшее представление о том, что есть благо, или же спросить Дэвидсона, почему он считает, что мы вечно говорим о том, что существует реально, или говорим нечто истинное об этом, они, вероятно, спросят в свою очередь, что вас заставляет сомневаться в этих вопросах. Если вы скажете, что бремя доказательства лежит на них и что им запрещено аргументировать от факта, что мы никогда не знали бы этого, если бы скептик был прав, к утверждению невозможности его правоты, Дьюи и Дэвидсон ответили бы, что они *не* аргументируют таким образом. Им не нужно взывать к верификационистским аргументам; им просто нужно спросить, почему они должны беспокоиться относительно скептической альтернативы, если до сих пор никто не предъявил им какие-то конкретные основания для сомнения. Назвать эту попытку переложить бремя на скептика „верификационизмом" или смешением порядка познания с порядком бытия, похоже на то, когда „верификационистом" называют человека, который говорит, что он не беспокоится, действительно ли вещь, называемая „красной", является красной, до тех пор, пока не появятся конкретные альтернативы. Решение о том, иметь ли более высокие, по сравнению с обычными, стандарты для применения таких слов, как „истина", „благо" или „красный", насколько я понимаю, особо не дебатируется. Но я подозреваю, что это единственный спорный вопрос, который остался между реалистами и прагматистами, и я совершенно уверен в том, что философия языка не дала нам никаких новых интересных вопросов.

[41] Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 20. Я пытался разработать идею контраста между отказом от мира (как его понимает здравый смысл) и отказом от Мира (как Вещью-в-Себе, Мира, который мы никогда не могли бы понимать правильно), в своей работе „The World Well Lost", *Journal of Philosophy* 69 (1972), 649—666, esp. 662—663.

Часть третья

ФИЛОСОФИЯ

Глава седьмая
ОТ ЭПИСТЕМОЛОГИИ К ГЕРМЕНЕВТИКЕ

1. СОИЗМЕРИМОСТЬ И РАЗГОВОР

Я утверждал (в главе третьей), что потребность в теории познания — это потребность в некотором ограничении: желании найти „основания", за которые можно было бы зацепиться, каркас, за пределами которого не следует блуждать, объекты, которые навязывают себя, репрезентации, которых не опровергнешь. Когда я представлял недавнюю реакцию против поисков оснований под именем „эпистемологического бихевиоризма" (в главе четвертой), я при этом не предполагал, что Куайн и Селларс способны на новый, лучший „бихевиористический" вид эпистемологии. Скорее, они показали нам, какой становится ситуация, когда мы освобождаемся от желания противопоставлять и сдерживать. Кончина эпистемологии с основаниями, однако, оставила вакуум, который, как ощущают многие, должен быть чем-то заполнен. В главах пятой и шестой я критиковал различные попытки такого заполнения. В этой главе я собираюсь говорить о герменевтике, и поэтому с самого начала я хочу внести ясность в этот вопрос: я не собираюсь выдвигать герменевтику в качестве „наследника эпистемологии", как некоторую деятельность, которая заполнит культурную вакансию, оставшуюся после эпистемологически ориентированной философии. Согласно моей интерпретации, „герменевтика" — это не имя дисциплины и не метод достижения некоторого рода результатов, которые не могли быть получены эпистемологией, и даже не программа исследований. Напротив, герменевтика есть выражение надежды, что культурное пространство, оставшееся после кончины эпистемологии, не будет заполнено, что наша культура должна стать такой, в которой требования противопоставления и сдерживания больше не будут ощущаться. Представление, согласно которому существует постоянный нейтральный каркас, „структуру" которого может выразить философия, есть представление, что объекты противостоят (confront) уму или что правила, которые сдерживают исследование, являются общими для всех дискурсов, по крайней мере, для каждого дискурса по данной теме. Таким образом, в основе эпистемологии лежит предположение, что все вклады в данный дискурс соизмеримы. Герменевтика есть, по большей части, борьба против этого предположения.

Под „соизмеримостью" я понимаю возможность подпадания под одно и то же множество правил, которые говорят нам, как может быть достигнуто рациональное согласие там, где, судя по всему,

утверждения входят в конфликт[1]. Эти правила говорят нам, как сконструировать идеальную ситуацию, в которой все оставшиеся разногласия будут рассматриваться как „некогнитивные", или просто вербальные, или просто как временные, которые могут быть разрешены в ходе дальнейших усилий. Важным здесь является то, что должно быть согласие относительно того, что *должно быть* сделано, если нужно добиться разрешения спора. Между тем, собеседники могут согласиться иметь разногласия будучи на время удовлетворены рациональностью друг друга. Доминирующее понятие эпистемологии заключается в том, что для того, чтобы быть рациональным, полностью человечным, делать то, что следует, нам нужно иметь способность найти согласие с другими людьми. Сконструировать эпистемологию — значит найти максимальные основания для общего с другими. Предположение, что эпистемология может быть сконструирована, есть предположение, что такие общие основания существуют. Иногда полагают, что эти общие основания могут располагаться вне нас — например, в царстве Бытия в противоположность царству Становления, в Формах, которые направляют исследование и одновременно служат его целью. Иногда считается, что они лежат внутри нас, как это имеет место в представлениях XVII века, согласно которым через понимание наших собственных умов мы смогли бы понять правильный метод обнаружения истины. В аналитической философии их часто располагают в языке, который, по предположению, обеспечивает универсальную схему для любого возможного содержания. Предположение, что *нет* таких общих оснований, означает, что подвергается опасности рациональность. Подвергнуть сомнению необходимость в соизмеримости — значит сделать первый шаг к возвращению войны всех против всех. Так, например, общей реакцией на Куна или Фейерабенда является то, что они проповедуют использование скорее силы, нежели убеждения.

Холистические, направленные против оснований, прагматистские трактовки познания и значения, которые мы находим у Дьюи, Витгенштейна, Куайна, Селларса и Дэвидсона, почти в равной степени вызывают раздражение у многих философов как раз потому, что упомянутые выше философы оставили поиски соизмеримости и являются, таким образом, „релятивистами." Если мы отрицаем, что существуют основания, которые служат общей основой для вынесения суждения о познавательных утверждениях, представление о философе как страже рациональности находится, судя по всему, под угрозой. Более обще, если мы говорим, что нет такой вещи, как эпистемология, и что никакой суррогат, например эмпирическая психология или философия языка, не может быть ей заменой, мы можем считать,

[1] Заметим, что этот смысл „несоизмеримости" не совпадает с таким смыслом, при котором „терминам приписываются одно и то же значение". Этот смысл, который часто используется при обсуждении Куна, не кажется мне полезным, если принять во внимание хрупкость понятия „одно и то же значение". Объяснение противоречий тем, что стороны „используют термины по разному", как мне кажется, не слишком облегчает понимание того факта, что они не могут найти согласия относительно того, что разрешило бы спор. См. по этому поводу главу шестую, раздел 3.

что нет такой вещи, как рациональное согласие или разногласие. Холистические теории дают право каждому конструировать его собственное маленькое целое — его собственную маленькую парадигму, его собственную маленькую практику, его собственную маленькую языковую игру — и затем вползать в них.

Я полагаю, что взгляд, согласно которому эпистемология или некоторая наследующая ей дисциплина необходима для культуры, смешивает две роли, которые мог бы играть философ. Первая — это роль информированного дилетанта, полиграмматика, сократического посредника между различными дискурсами. В его, так сказать, салоне у герменевтических мыслителей выведываются их самодостаточные практики. Разногласия между дисциплинами и дискурсами сглаживаются или превосходятся в ходе разговора. Вторая — это роль надзирателя, который знает общие основания для всего, — роль философа-царя Платона, который знает о том, что на самом деле делают остальные, независимо от того, знают *они* об этом или нет, потому что он знает все об окончательном контексте (Формы, Ум, Язык), в рамках которого они делают это. Первая роль сродни герменевтике, а вторая — эпистемологии. Герменевтика рассматривает отношения между различными дискурсами как отношения между частями проблемы в возможном разговоре, разговоре, который не предполагает дисциплинарной матрицы, объединяющей участников разговора, но где надежда на соглашение не теряется, пока идет разговор. Это надежда не того рода, когда ожидается открытие существовавшего до того общего основания, но *просто* надежда на согласие или, по крайней мере, на волнующее и плодотворное разногласие. Эпистемология рассматривает надежду на согласие как знак существования общего основания, которое, будучи наверняка неизвестным для говорящих, объединяет их в общей для всех рациональности. С точки зрения герменевтики, быть рациональным это значит желать освободиться от эпистемологии — от взгляда, согласно которому существует специальное множество терминов, в которое должно уложить все возможные результаты разговоров, и желать освоить жаргон собеседника, а не переводить его в свой собственный. С точки зрения эпистемологии, быть рациональным — значит найти подходящее множество терминов, в которые должны быть переведены все результаты для того, чтобы соглашение стало возможным. В рамках эпистемологии разговор представляет неявное исследование. В рамках герменевтики исследование представляет рутинный разговор. Эпистемология рассматривает участников разговора как людей, объединенных тем, что Оукшотт называет *universitas*, — то есть как группу, объединенную взаимными интересами в достижении общей цели. Герменевтика рассматривает их как группу, объединенную тем, что он называет *societas*, — то есть как людей, чьи жизненные дороги пересеклись, объединенных, скорее, вежливостью, нежели общей целью, и еще меньше, общим основанием[2].

[2] Ср. „On the Character of a Modern European State" in Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford, 1975).

Мое использование терминов *эпистемология* и *герменевтика* как идеально противоположных друг другу может показаться надсадным. Я постараюсь оправдать такое противопоставление через обращение к некоторой связи между холизмом и „герменевтическим кругом". Понятие познания как точной репрезентации ведет естественным образом к представлению, что некоторого рода репрезентации, определенные выражения, определенные „процессы" являются „основными", „привилегированными" и „имеющими характер оснований". Критика этого представления, приведенная мною в предыдущих главах, может быть воспроизведена в холистических аргументах в следующей форме: мы не способны изолировать базисные элементы, за исключением базиса априорного познания всей структуры, в которую входят эти элементы. Таким образом, мы не сможем подставить понятие „точного репрезентирования" (поэлементного) вместо понятия успешного завершения практики. Наш выбор элементов будет диктоваться нашим пониманием практики, а не практикой, которая „допустима" „рациональной реконструкцией" из элементов. Эта холистическая линия аргументации говорит, что мы никогда не можем избежать „герменевтического круга", имея в виду тот факт, что мы не можем понять частей чужой культуры, практики, теории, языка и т. п. до тех пор, пока не знаем нечто о том, как это все работает в целом, и в то же время мы не сможем усвоить работу целого, не понимая его частей. Такое представление об интерпретации предполагает, что приобретение понимания больше похоже на постепенное знакомство с человеком, чем на доказательство. В обоих случаях мы снуем туда и обратно между догадками относительно того, как охарактеризовать конкретные утверждения или другие события, и догадками относительно ситуации в целом, пока, наконец, не приходим к стадии освоения тех вещей, которые до того были нам чужими. Представление о культуре как о разговоре, а не структуре, воздвигнутой на основаниях, вполне подходит герменевтическому представлению о познании, поскольку вступление в разговор с незнакомцами, как и в случае обретения новых добродетелей или приобретения сноровки через имитацию образцов, есть дело (*φρονησις,* нежели επιστήμη.

Обычный способ трактовки соотношения между герменевтикой и эпистемологией состоит в предположении, что они должны разделить между собой культуру, так чтобы эпистемология взяла на себя заботу о серьезной и важной „познавательной" части (части, в которой мы имеем дело с нашими обязательствами перед рациональностью), а герменевтика — обо всем остальном. Идея, стоящая за таким разделением, заключается в том, что знание в строгом смысле — επιστήμη — должно иметь λόγος, и что λόγος может быть дан только открытием метода соизмеримости. Идея соизмеримости встроена в понятие „подлинной познавательной способности", так что вопрос о том, есть ли нужда подпадать под эпистемологическое попечительство, является „делом вкуса" или „мнения". И наоборот, то, что эпистемология не может рассматривать как соизмеримое, просто клеймится как „субъективное".

Прагматистский подход к познанию, предлагаемый эпистемологическим бихевиоризмом, проводит разделительную линию между дискурсами, которые могут считаться соизмеримыми, и теми, которые не могут считаться таковыми, как просто линию между „нормальными" и „анормальными" дискурсами — различие, которое обобщает различие Куна между „нормальной" и „революционной" наукой. „Нормальная" наука есть практика решения проблем на основании консенсуса относительно того, что считать хорошим объяснением явлений и что нужно иметь для разрешения проблем. „Революционная" наука есть введение новых „парадигм" объяснения и, таким образом, нового множества проблем. Нормальная наука так же близко, как и реальная жизнь, подходит к эпистемологическому представлению о том, что значит быть рациональным. Каждый согласится с тем, как оценивать все, что говорит всякий. Более обще, нормальный дискурс — это то, что происходит в рамках множества принятых всеми конвенций о том, что считать относящимся к делу рассмотрением, что считать ответом на вопрос, что считать хорошим аргументом в пользу такого ответа или его обоснованной критикой. „Анормальный" дискурс — это то, что случается, когда человек, не ведающий об этих конвенциях или оставляющий их без внимания, присоединяется к дискурсу. *Ἐπιστημη* есть результат нормального дискурса — утверждений, принимаемых истинными теми участниками разговора, которых другие участники считают „рациональными". Результатом анормального дискурса может быть все, что угодно — от полной бессмыслицы до интеллектуальной революции, и никакая дисциплина не может описать этого дискурса, как нельзя описать непредсказуемое или „творческое". Но герменевтика есть исследование анормального дискурса, с точки зрения некоторого нормального дискурса, — попытка придать некоторый смысл тому, что происходит на стадии, где все еще не уверены в нем в достаточной степени, чтобы списывать его и тем самым начать эпистемологическое объяснение. Сам факт того, что герменевтика неизбежно принимает некоторую форму для такой роли, делает ее до некоторой степени „виговской". Но поскольку это нередуктивный процесс и есть надежда на получение нового угла зрения на вещи, герменевтика может преодолеть свою собственную „виговость".

С этой точки зрения линия между соответствующими областями эпистемологии и герменевтикой не является вопросом различия между „наукой о природе" и „наукой о человеке", или между фактом и ценностью, или теоретическим и практическим, или „объективным знанием" и чем-то более чепуховым и неясным. Различие заключается в степени знакомства. Мы будем эпистемологами, если, превосходно понимая, что происходит, тем не менее, захотим кодифицировать происходящее для того, чтобы расширить понимание, усилить его, передать понимание другим или подвести под него „основания". Мы должны быть герменевтиками, когда не понимаем, что происходит, но будучи достаточно честны, признаем это обстоятельство, а не впадаем в *крикливое* „виговство" в отношении происходящего. Это означает, что мы можем получить эпистемологическую соизмеримость

только там, где мы уже согласились относительно практики исследования (или, более обще, дискурса), — что проделывается в „академическом" искусстве, „схоластической" философии, в „парламентской" политике столь же легко, как в „нормальной" науке. Мы можем получить это не потому, что мы открыли нечто о „природе человеческого познания", но просто потому, что когда практика продолжается довольно долгое время, конвенции, которые делают ее возможной, — которые позволяют прийти к консенсусу относительно того, как разделить ее на части, — относительно легко изолировать. Нельсон Гудмен говорил об индуктивном и дедуктивном выводах, что мы открываем их правила путем открытия того, какого рода выводы мы привычно принимаем[3]; такая же история с эпистемологией вообще. Не существует трудностей в получении соизмеримости в теологии, морали, литературной критике в тех случаях, когда эти области культуры „нормальны". В некоторые периоды определить то, какой критик имеет „справедливое ощущение" ценности поэмы, так же просто, как определить, какой экспериментатор способен к проведению тщательных наблюдений и точных измерений. В другие периоды — например, при переходах между „археологическими слоями", обозначенных Фуко в недавней интеллектуальной истории Европы, — узнать, какие ученые предлагают по-настоящему разумные объяснения, так же трудно, как узнать, какому из художников суждено бессмертие.

2. КУН И НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ

В последнее время споры относительно возможности эпистемологии, противопоставляемой герменевтике, получили новый импульс в результате работ Куна. Его книга *Структура научных революций* обязана кое-чем виттгенштейновской критике стандартной эпистемологии, но Кун по-новому использовал эту критику для пересмотра привычных мнений. Со времени Просвещения, и в частности, со времени Канта, физические науки рассматривались в качестве парадигмы познания, на которую должна равняться вся остальная культура. Уроки Куна из истории науки говорят о том, что споры внутри физических наук носили характер обыкновенного разговора (по поводу заслуживающего порицания действия, квалификации ищущего работу, ценности поэмы, желательности закона) в большей степени, чем предполагалось Просвещением. В частности, Кун поставил под сомнение утверждение о том, что философия науки может сконструировать алгоритм выбора между научными теориями. Сомнения по этому поводу заставили его читателей вдвойне сомневаться по поводу

[3] Прагматистская позиция Нельсона Гудмена в отношении логики изящно сформулирована им в пассаже, который, опять-таки, приводит на ум „герменевтический круг": „Это выглядит восхитительно круговым процессом... Но этот круг воистину магический... *Правило исправляется, если оно приводит к выводу, который мы не желаем принимать; вывод отвергается, если он нарушает правило, которое мы не желаем исправлять."* (*Fact, Fiction and Forecast* [Cambridge, Mass., 1955], p. 67).

вопроса, могла бы эпистемология, начав с науки, пройти этот путь к остальной культуре, открывая общее основание столь большой части человеческого дискурса, какую только возможно считать „познавательной" или „рациональной".

Куновские примеры „революционных" изменений в науке были, как он сам заметил, случаями того сорта, который герменевтики всегда считали своей вотчиной — когда ученый говорит вещи, звучащие столь глупо, что трудно поверить, что мы поняли его надлежащим образом. Кун говорит, что он предлагал студентам правило[4]:

> Когда вы читаете работы важного мыслителя, ищите сначала в тексте кажущиеся абсурдности и спрашивайте себя, как же это возможно, что столь разумный человек мог написать такое. Когда вы найдете ответ, ...когда соответствующие пассажи обретут смысл, тогда вы можете обнаружить, что более центральные пассажи, которые вы считали до того понятными, изменили свое значение.

Кун далее говорит, что такому правилу не надо учить историков, которые „сознательно или бессознательно поголовно практикуют герменевтический метод". Но обращение Куна к такому правилу обеспокоило философов науки, которые, работая в эпистемологической традиции, были обязаны мыслить в терминах нейтральной схемы („язык наблюдения", „законы соответствия" и т. д.), которая сделала бы, например, Аристотеля и Ньютона соизмеримыми. Такая схема, полагали они, могла бы быть использована для того, чтобы сделать герменевтическую работу по разгадыванию загадок ненужной. Утверждение Куна о том, что не существует соизмеримости между группами ученых, имеющих различные парадигмы успешного объяснения, или не разделяющих одной и той же дисциплинарной матрицы, или то и другое[5], кажется многим таким философам опасным для понятия выбора теорий в науке. Потому что „философия науки" — имя, которое приняла эпистемология, когда она скрывалась в среде логических эмпиристов — рассматривала себя как алгоритм для выбора теорий.

Утверждение Куна, что такой алгоритм невозможен, за исключением лишь *post factum* и виговского типа (такого алгоритма, который сконструировал эпистемологию на основании словаря или предположений выигрывающей стороны в научном диспуте), было, однако, затемнено собственным „идеалистически" звучащим добавлением Куна. Одно дело — говорить, что „нейтральный язык наблюдения", в котором сторонники различных теорий могут предлагать свои свидетельства, не представляет особой пользы в плане выбора между теориями, и совсем другое дело — говорить, что не может быть

[4] T. S. Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago, 1977), p. xii.

[5] См.: „Second Thoughts on Paradigms" (in ibid.) по поводу различения Куном двух „центральных" смыслов „парадигмы", смешанных в *Структуре научных рево люций*, которые теперь разделены — „парадигма" как достигнутый результат и пара дигма как „дисциплинарная матрица".

такого языка, потому что сторонники различных теории „видят различные вещи" или „живут в разных мирах". Кун, к сожалению, сделал несущественные замечания последнего рода, и философы придрались к ним. Кун пытался противостоять традиционному утверждению, что со сменой парадигмы меняется „только интерпретация учеными наблюдений, которые сами по себе предопределены раз и навсегда природой окружающей среды и механизмом восприятия"[6]. Но это утверждение безвредно, если оно означает просто, что результаты рассмотрения могут быть всегда сформулированы в терминах, приемлемых для обеих сторон („жидкость выглядит более темной", „стрелка качнулась вправо" или, на худой конец, „здесь краснота!"). Кун должен был бы ограничиться демонстрацией того, что доступность такого безвредного языка бесполезна в выборе теорий алгоритмическим способом, то есть полезна не в большей степени, чем при принятии решения относительно вины или оправдания в суде с помощью алгоритма, и по тем же самым причинам. Проблема заключается в том, что разрыв между нейтральным языком и единственным языком, полезным в решении подобных проблем, слишком велик, чтобы его можно было преодолеть „постулатами значения" или любыми другими мифологическими сущностями, к которым взывает традиционная эмпиристская эпистемология.

Кун должен был просто вообще отбросить эпистемологический проект. Но вместо этого он воззвал к „жизнеспособной альтернативе традиционной эпистемологической парадигме"[7] и сказал, что „мы должны учиться осмысливать высказывания, которые, по крайней мере, напоминают „последующую работу ученого [после революции] в другом мире". Он считал, что мы должны также придать смысл таким утверждениям, как „когда Аристотель и Галилей рассматривали колебания камней, то первый видел сдерживаемое цепочкой падение, а второй — маятник", и что „маятники появились благодаря изменению парадигмы, очень напоминающему переключение гештальта". Несчастное следствие этих замечаний состояло в том, что этот самый маятник стал качаться вновь между реализмом и идеализмом. Для того чтобы предотвратить путаницу, присущую традиционному эмпиризму, от упомянутого выше целостного сдвига нам нужно не больше, чем тот факт, что люди стали способны реагировать на сенсорную стимуляцию замечаниями о маятнике, без всякой промежуточной выводной деятельности. Кун был прав, говоря, что „существенная часть философской парадигмы, предложенная Декартом и развитая в то же время в виде ньютоновской динамики", должна быть ниспровергнута, но свое понимание „философской парадигмы" он отдал на откуп кантианскому представлению, согласно которому единственной заменой реалистическому объяснению успешного отражения было идеалистическое объяснение податливости отражаемого

[6] Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 162—163.
[7] Эти и другие цитаты из Куна в этом разделе взяты из указанной выше работы, с. 163.

мира. Нам и в самом деле надо отказаться от представления „данных и интерпретации" с его предпосылками, согласно которым, если бы мы смогли получить реальные данные, незамутненные нашим выбором языка, мы сделали бы рациональный выбор, исходя из „оснований". Но мы быстрее можем избавиться от этого понятия, будучи скорее бихевиористами в эпистемологии, нежели идеалистами. Герменевтика не нуждается в новой эпистемологической парадигме, нуждается не больше, чем либеральная политическая мысль нуждается в новой парадигме верховной власти. Герменевтика, скорее, есть то, что мы получаем, когда мы больше не эпистемологи.

Оставляя в стороне побочный „идеализм" Куна, мы можем сфокусировать внимание на его утверждении, что нет никакого алгоритма для выбора между теориями. Это дает повод его критикам утверждать, что он позволяет каждому ученому устанавливать для себя свою собственную парадигму и затем определять объективность и рациональность в терминах этой парадигмы — критика, которая, как я уже говорил, сопровождает любую холистическую теорию познания без оснований. Таким образом, Кун пишет:

> Осваивая парадигму, ученый овладевает сразу теорией, методами и стандартами, которые обычно самым теснейшим образом переплетаются между собой.
>
> Это наблюдение... дает нам первое четкое указание, почему выбор между конкурирующими парадигмами постоянно порождает вопросы, которые невозможно разрешить с помощью критериев нормальной науки... Наподобие сходного вопроса относительно конкурирующих стандартов, этот вопрос о ценностях может получить ответ только на основе критерия, который лежит всецело вне сферы нормальной науки, и именно обращение к внешним критериям с большой очевидностью делает обсуждение парадигмы революционным[8].

И критики, вроде Шеффлера, часто превратно интерпретируют его следующим образом:

> ...сравнительная оценка конкурирующих парадигм совершенно правдоподобно воспринимается как преднамеренный процесс, происходящий на втором уровне дискурса... регулируемого, по крайней мере, до некоторой степени общими стандартами, принятыми в дискуссиях второго порядка. Только что цитированный пассаж, однако, предполагает, что общий характер стандартов второго порядка невозможен. Потому что принятие парадигмы означает принятие не только теории и методов, но также и управляющих критериями стандартов, которые служат оправданию парадигмы при ее сравнении с конкурентами ...Различия в парадигмах, следовательно, неизбежно направлены вовне, в критерии различия на втором уровне. Следовательно, каждая парадигма неизбежно

[8] Кун Т. Структура научных революций, с. 149—150.

имеет характер самооправдания, и дебаты вокруг парадигмы должны быть лишены объективности: мы опять отброшены к разговорам нерационального толка в качестве окончательной характеристики смены парадигм в рамках научного сообщества[9].

Можно вполне оправданно говорить о том, что „различия в парадигмах неизбежно направлены вовне", но Кун вовсе не утверждает этого. Он просто говорит, что такой переход разговора в сферу мета-дискурса делает более трудным разрешение противоречий относительно смены парадигм, нежели разрешение противоречий в рамках нормальной науки. До этого момента критики типа Шеффлера не возражают; в самом деле, как заметил Кун, „большинство философов науки могли бы посчитать ...новый вид алгоритма, традиционно искомый, не совсем приемлемым идеалом"[10]. Единственно реальный вопрос, который разделяет Куна и его критиков, состоит в том, является ли тот вид „преднамеренного процесса", который происходит при смене парадигм в науке (тот вид процесса, который, как показывает Кун в работе *The Copernican Revolution*, может растянуться на века), отличным от того вида преднамеренного процесса, который происходит, например, при смене старого режима буржуазной демократией или при переходе от августинцев к романтикам.

Кун говорит, что критерии выбора между теориями (даже в рамках нормальной науки, где герменевтические проблемы могут даже не возникнуть) „функционируют не в качестве правил, определяющих выбор, но в качестве ценностей, которые влияют на такой выбор" (с. 321). Большая часть его критиков должна согласиться с этим, но они настаивали бы на том, что решающим является вопрос, можем ли мы найти такую сферу специфически *научных* ценностей, которые должны влиять на этот выбор в противоположность „внешним рассмотрениям" (воздействие науки на технологию, будущее жизни на Земле и т. п.), которым не должно быть позволено входить в преднамеренный процесс. Критерии, которые сам Кун идентифицирует как „точность, непротиворечивость, сфера действия, простота и плодотворность" (с. 322), — более или менее стандартный перечень, и у нас могло бы быть искушение сказать, что было бы „ненаучно" позволять любым ценностям, кроме этих, влиять на наш выбор. Но баланс в удовлетворении этих различных критериев дает значительную свободу для бесконечных рациональных дебатов. Как говорит Кун:

Хотя историк всегда может найти последователей того или иного первооткрывателя, например, Пристли, которые вели себя неразумно, ибо противились новому слишком долго, он не сможет указать тот рубеж, с которого сопротивление становится нелогичным и ненаучным[11].

[9] Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianopolis, 1967), p. 84.
[10] Kuhn, *Essential Tensions*, p. 326.
[11] Кун Т. Структура научных революций, с. 209.

Но можем ли мы тогда найти такой угол зрения, согласно которому возражения, выдвинутые кардиналом Беллармином, — библейские описания строения неба — *были* „нелогичными и ненаучными?"[12] Именно здесь, вероятно, пролегает наиболее острый фронт битвы между Куном и его критиками. Большая часть представлений XVII века о том, что значит быть „философом", и большая часть представлений Просвещения о том, что значит быть „рациональным", оказываются такими, что Галилей был абсолютно прав, а церковь — абсолютно неправа. Предположение, что здесь есть еще место для рациональных разногласий — не просто борьба между разумом и суевериями в черно-белых тонах, — равносильно тому, чтобы поставить под сомнение само понятие „философии". Потому что это угрожает представлению об обнаружении „метода поиска истины", которое является парадигмальным для галилеевской и ньютоновской механики[13]. Целый комплекс воздействующих друг на друга представлений — о философии как методологической дисциплине, отличной от науки, об эпистемологии как области соизмеримости, о рациональности как единственно возможном основании, делающем возможной соизмеримость, — оказывается под угрозой, если отрицательно ответить на вопрос о Беллармине.

Кун не дает явного ответа на этот вопрос, но его работы обеспечивают целый арсенал аргументов в пользу негативного ответа. В любом случае, негативный ответ следует из аргументации, предложенной в настоящей книге. Решающим является рассмотрение того, знаем ли мы, как провести границу между наукой и теологией, такую, чтобы при этом правильность небес представляла „научную" ценность, а сохранение церкви и общей культурной структуры Европы — „ненаучную" ценность[14]. Аргумент, что мы не знаем, как это делать, концентрируется вокруг тезиса, согласно которому сами границы между дисциплинами, предметами наук, частями культуры

[12] Историческая роль тонких возражений против коперниканских теорий описана в работе: Giorgio de Santillana *The Crime of Galileo* (Chicago, 1955). Значимость позиции Беллармина обсуждается в работе: Michael Polanyi *Personal Knowledge* (Chicago, 1958).

[13] Механика может рассматриваться основателями „современной философии" в качестве парадигмальной в двояком смысле. С одной стороны, „метод поиска истины" должен быть таким методом, которому следовал Ньютон, или который должен был появиться, по крайней мере, с появлением ньютоновских результатов. С другой стороны, у таких писателей, как Локк, ньютоновская механика была моделью для механики „внутреннего пространства" („парамеханические ментальные операции, высмеянные Ридом и Райлом).

[14] Другой пример подобного рода возникает в связи с сомнениями относительно "объективности", которые испытывают марксистские критики по поводу различения сфер культуры. См., напр.: Herbert Marcuse, One-Dimensional Man (Boston, 1964), ch. 6—7. Более конкретно, мы можем спросить, имеется ли четкий путь разделения "научной" ценности наследования правоты разума и "политической" ценности обуздания расизма. Я полагаю, что Маркузе прав, говоря, что для проведения такого различия требуется большая часть („буржуазного") интеллектуального аппарата Просвещения. В отличие от Маркузе, однако, я хотел бы надеяться на то, что мы могли бы оставить это различие, даже после расставания с одной частью этого аппарата — эпистемо логически ориентированной философии с „основаниями".

подвержены опасности со стороны новых существенных положений. Этот аргумент может быть изложен в терминах сферы критерия сферы" — одного из желательных стандартов для теории из перечисленных выше. Беллармин полагал, что сфера коперниканской теории была уже, чем можно было подумать. Когда он предполагал, что коперниканская теория, вероятно, была на самом деле изобретательным эвристическим инструментом, скажем, для навигационных целей и других видов практически ориентированных небесных рассмотрений, он допускал, что эта теория была, в ее разумных границах, точной, непротиворечивой, простой и, вероятно, даже плодотворной. Когда он говорил, что этой теории не стоит придавать более широкой сферы, чем указанная выше, он защищал свой взгляд, говоря, что мы имеем отличные независимые (библейские) свидетельства в пользу того, что небеса, грубо говоря, были птолемеевскими. Были ли его свидетельства привнесены из другой сферы и не являлось ли его ограничение сферы теории „ненаучным?" Что является определяющим в решении, что Священное Писание *не* есть отличный источник свидетельств относительно того, как устроены небеса? Множество вещей, в частности, убеждение времен Просвещения, что Христианство было по большей части просто интригами и кознями духовенства. Но что должны были сказать Беллармину его современники, верившие в то, что Священное Писание было действительно Божьим словом? А они говорили, среди прочих вещей, что приверженность Священному Писанию могла бы быть отделена от приверженности различным побочным (например, аристотелевским и птолемеевским) понятиям, которые использовались для интерпретации Писания. (Именно такого рода вещи говорились позднее либеральными богословами XIX века в связи с Бытием (Genesis) и Дарвиным). Все эти аргументы имели дело с вопросом, как герменевтика либерального толка, связанная со Священным Писанием, могла бы на законных основаниях не иметь отношения к таким проблемам. Они пытались, так сказать, ограничить сферу Священного Писания (и, таким образом, церкви) — противоположная реакция на попытку Беллармина в ограничении сферы Коперника. Поэтому вопрос о том, привносил ли Беллармин (и, стало быть, защитники Галилея) в этот спор посторонние „ненаучные" рассмотрения, заключается в том, есть ли некоторый предварительный способ определения существенности одного утверждения в отношении другого, некоторая „сетка" (используя выражения Фуко), которая определила бы, какого рода утверждения *могли бы* служить свидетельствами в вопросе о движении планет.

Ясно, что заключение, к которому я прихожу, состоит в том, что к „сетке", которая возникла в конце XVII и XVIII веках, никто не апеллировал в начале XVII века, когда состоялся суд над Галилеем. Никакая эпистемология, никакое исследование природы человеческого познания не могли бы „открыть" эту сетку до того, как она была выкована. Представление о том, что считать „научным", находилось еще в стадии формирования. Если речь идет об одобрении ценностей или, скорее, о ранжировании ценностей среди ряда конкурирующих — общих для Галилея и Канта, — тогда ценности Беллармина и впрямь

предстанут „ненаучными". Но, вероятно, почти все из нас (включая Куна и исключая, возможно, лишь Фейерабенда) будут счастливы высказать одобрение этим ценностям. Мы являемся наследниками трех веков риторики относительно важности строгого разделения науки и религии, науки и политики, науки и философии и т. д. Именно эта риторика сформировала культуру Европы. Она сделала нас тем, чем мы являемся сегодня. Мы счастливы, что никакие маленькие заминки в эпистемологии или же в историографии науки не смогут порушить эту риторику. Но объявление о нашей лояльности вышеупомянутым различениям вовсе не равноценно утверждению о существовании „объективных" и „рациональных" стандартов для их принятия. Галилей, так сказать, выиграл спор, и мы все стоим на общем основании „сетки" существенности и несущественности, которые появились в „современной философии" как результат этой победы. Но что могло бы показать нам, что спор между Беллармином и Галилеем был по „роду своему отличен" от спора между, скажем, Керенским и Лениным или между Королевской Академией (1910 года) и Блумсбери?

Я могу объяснить „отличие по роду своему", которое мы обсуждаем здесь, снова обратившись к понятию соизмеримости. Желаемое различие таково, что позволило бы нам сказать, что любой разумный незаинтересованный свидетель спора между Беллармином и Галилеем, принимающий в расчет существенные для дела рассмотрения, встанет на сторону Галилея, и в то же время все разумные люди все еще будут иметь разногласия относительно прочих упомянутых мною проблем. Но это, конечно же, просто возвратит нас к вопросу о том, являются ли ценности, к которым взывает Беллармин, „научными", можно ли считать его позицию „незаинтересованной", а его свидетельства — „существенными". Вот тут мы должны, как мне кажется, отказаться от представления об определенных ценностях („рациональность", „незаинтересованность"), свободно обитающих в образовательных и институциональных структурах нашей повседневности. Мы можем просто сказать, что Галилей *сотворил* понятие „научных ценностей" по ходу своих достижений, что это было просто восхитительным и что вопрос о том, был ли он при этом рациональным, неуместен.

Как отмечает Кун в связи с меньшей, но относящейся к тому же вопросу проблемой, мы не можем выделить научное сообщество посредством „предмета"; делаем мы это, скорее, „изучением структур образования и коммуникации"[15]. Понимание того, что считать существенным для выбора между теориями об определенном предмете, принадлежит в период нормального исследования тому, что Кун назвал „дисциплинарной матрицей". В периоды, когда соответствующее сообщество исследователей одолевается сомнениями, когда границы между „образованными людьми", „просто эмпиристами" и чудаками становятся расплывчатыми (или, если прибегнуть к другому

[15] Kuhn, *Essential Tensions,* p. xvi.

примеру, между „серьезными политическими мыслителями" и „революционными памфлетистами"), вопрос о существенности решается на уровне „кто ухватит первым". Мы не можем определить существенность, обратившись к предмету исследования, и сказав, например, „Не обращайте внимания на то, что Бог сказал в Священном Писании, и *просто* посмотрите на планеты и убедитесь в том, что *они* делают". *Просто* смотреть на планеты при выборе нашей модели небес будет так же бесполезно, как просто читать Писание. В 1550 году определенное множество рассмотрений было существенным для „рациональных" взглядов в астрономии, а в 1750 году существенным был совсем другой набор рассмотрений. Это изменение в том, что считать существенным, может рассматриваться (все мы крепки задним умом) как проведение уместных различий между теми вещами, которые, с нашей точки зрения, находятся в мире („открытие", что астрономия была автономной сферой научного исследования), или же может рассматриваться как сдвиг в культурном климате. Не очень важно, под каким углом зрения мы смотрим на это, пока мы ясно осознаем, что изменение не было вызвано „рациональными аргументами", в том смысле слова „рациональный", в котором, например, изменения в обществе в отношении рабства, абстрактного искусства, гомосексуализма, вымирающих видов не считаются результатом „рационального" подхода.

Подвожу итоги дискуссии о Куне и его критиках: противоречия между ними состоят в том, является ли наука или открытие того, что существует реально в мире, отличными по структуре своей аргументации от дискурса, в котором понятие „соответствие реальности" кажется менее уместным (например, политика или литературная критика). Логико-эмпиристская философия науки, и вся эпистемологическая традиция со времени Декарта, утверждали, что процедура получения точных репрезентаций в Зеркале Природы отличается по глубине своей от процедуры достижения согласия по поводу „практических" или „эстетических" дел. Кун дает нам резоны для предположения, что тут нет глубокой разницы, то есть что она является не более глубокой, чем разница между „нормальным" и „анормальным" дискурсами. Это различение отделяет науку от ненауки. Лютое негодование, которым было встречена работа Куна[16], было естественным, потому что идеалы Просвещения представляют для нас не только наиболее драгоценное культурное наследие, но и потому, что есть опасность исчезновения этих идеалов по мере того, как тоталитарные государства охватывают все большую часть человечества.

[16] Свирепость проявили, однако, главным образом, профессиональные философы. Описание Куном того, как функционирует наука, не было шоком для ученых, чью рациональность защищали философы. Но философы скомбинировали профессиональную привязанность к зеркальным метафорам с пониманием центральной роли, которую эти метафоры играли в Просвещении и таким образом сделали возможным институциональный базис для современной науки. Они были правы в подозрении, что критика Куном традиций заходит далеко, и что идеология, которая защищала подъем современной науки, находится в опасности. Они были не правы, когда полагали, что институты все еще нуждаются в идеологии.

Но тот факт, что Просвещение связало идеал отделения науки от религии и политики с образом научного исследования как Зеркала Природы, не является причиной для того, чтобы сохранять эту путаницу. Сетка существенности и несущественности, которую мы унаследовали почти неизменной от XVIII века, будет более привлекательной, когда она более не будет связана с этим образом. Потерявшая свой товарный вид метафора теперь бесполезна в удержании наследия Галилея — как морального, так и научного.

3. ОБЪЕКТИВНОСТЬ КАК СООТВЕТСТВИЕ И КАК СОГЛАШЕНИЕ

Критики Куна помогли продлить жизнь догме, согласно которой возможность рационального аргумента есть только там, где есть соответствие реальности, в специальном смысле слова „рациональность" , в котором наука есть парадигма. Эта путаница обязана также нашему использованию термина „объективность" как в качестве „характеристики взгляда, относительно которого было бы возможно согласие, являющееся результатом аргумента, который не отклоняется в сторону несущественными рассмотрениями", так и в качестве „репрезентирования вещей такими, какие они есть на самом деле". Эти два значения объективности совпадают по объему, и для нефилософских целей можно использовать без всяких проблем любой из них. Но если мы серьезно подходим к вопросу типа: „В каком точно смысле Благо, находящееся извне, ожидает того, чтобы быть точно репрезентированным в результате рационального аргумента по поводу моральных вопросов?" или „В каком все-таки смысле физические особенности реальности могут быть точно репрезентированы только дифференциальными уравнениями, или тензорами, до того, как люди подумали о таком их представлении?", тогда начинают возникать трения между двумя этими понятиями. Мы должны поблагодарить за первый вопрос Платона, а за второй — идеализм и прагматизм. Ни на один из этих вопросов невозможно ответить в принципе. Наша естественная склонность отвечать на первый вопрос в духе здравого смысла: „Ни в каком смысле", и в не менее здравом состоянии ума отвечать на второй вопрос: „В наиполнейшем и самом прямом смысле", — не поможет нам избавиться от таких вопросов, если мы все еще чувствуем необходимость в *обосновании* ответов на такие вопросы путем конструирования эпистемологических и метафизических теорий.

Со времени Канта основное использование таких теорий заключается в том, чтобы поддерживать интуиции касательно субъектно-объектного различения — либо через попытки показать, что ничего за пределами естественных наук не может считаться „объективным", либо через попытки применения этого термина к морали, политике, поэзии. Метафизика, как попытка обнаружить, что может быть объективно о чем, вынуждена вопрошать о подобии и различии между, например, открытием (как результатом окончательно разрешенной моральной дилеммы) новой статьи Морального Кодекса, открытием (математиками) нового вида чисел или нового вида пространств,

открытием квантовой неопределенности и открытием, что кот сидит на матрасе. Последнее открытие — *point d'appui* для понятий „контакта с реальностью", „истины как соответствия", „точности репрезентации" — является стандартом, при сопоставлении с которым происходит оценка по части объективности других открытий. Метафизик, таким образом, должен быть озабочен тем, в каких отношениях ценности, числа и волновые пакеты напоминают котов. Эпистемолог должен быть озабочен тем, в каких отношениях более интересные утверждения разделяют объективность, которой обладает этот триумф отражения — подходящее случаю восклицание „Кот сидит на матрасе". Согласно взгляду, следующему из эпистемологического бихевиоризма, не существует интересного способа открытия, например, того, есть ли Моральный Кодекс, которому надо соответствовать. Тот факт, например, что „моральные стандарты, которые следуют из природы человека", более уместны в аристотелевской гилеморфной вселенной, чем в ньютоновской механистической вселенной, не есть причина для того, чтобы иметь мнение о том, существует или нет Моральный Закон. И никакой другой причины тут не может быть. Беда метафизики в том, что никто не имеет ясности (точно то же говорят позитивисты) относительно того, что считать в ней удовлетворительным аргументом, хотя то же самое относится к „смешанной" философии языка, которую практикуют позитивисты (например, тезис Куайна о не-фактуальности интенционального). Согласно взгляду, который я пропагандирую, мы могли бы в том вымышленном времени, когда согласие в этих областях могло бы быть почти полным, рассматривать мораль, физику и психологию как равно „объективные". Мы могли бы тогда относить более спорные области литературной критики, химии и социологии к непознавательной сфере, или „интерпретировать их операционалистски", или „свести" их к той или иной „объективной" дисциплине. Применение таких почетных оценок, как „объективный", „познавательный", никогда не является чем-то большим, чем выражением согласия среди исследователей или надежды на него.

Хотя я кое в чем повторюсь, я хотел бы сказать, что дебаты между Куном и его критиками следует рассмотреть еще раз в контексте дискуссии о различии „объективного и субъективного" просто потому, что влияние этого различения сильно, и, кроме того, оно несет в себе заряд морального чувства. Опять-таки, это моральное чувство есть следствие (полностью оправданное) представления, что сохранение ценностей Просвещения — это наша лучшая надежда. Поэтому в этом разделе я еще раз попытаюсь обрубить связи между этими ценностями и образом Зеркала Природы.

Удобно начать с того, как сам Кун относится к представлению, по которому его взгляды открывают шлюзы „субъективности". Он говорит:

> „Субъективность" есть термин, который используется в нескольких направлениях: в одном из них он противоположен термину „объективность", в другом — термину „рассудительный". Когда мои критики описывают идиосинкратические особенности, к которым

> я апеллирую в качестве субъективных, они прибегают, я полагаю, ошибочно, ко второму из этих смыслов. Когда они жалуются, что я лишаю науку объективности, они смешивают второй смысл объективности с первым[17].

В смысле, в котором „субъективные особенности" не являются рассудительными, продолжает Кун, они являются „делом вкуса" — того рода вещами, которые никто не собирается обсуждать, простыми отчетами о состоянии ума. Но, конечно, ценность поэмы или личности не является в этом смысле делом вкуса. Поэтому, может сказать Кун, ценность научной теории в том же самом смысле касается „рассудка, а не вкуса".

Этот ответ на обвинение в „субъективности" полезен в той степени, в какой он срабатывает, но он не отвечает на более глубокие страхи, лежащие за обвинениями. Это страх того, что на самом деле нет промежуточной территории между делом вкуса и такими проблемами, которые могут быть разрешены ранее установленными алгоритмами. Философ, который не видит такой промежуточной территории, я полагаю, мыслит приблизительно таким образом:

1. Все утверждения описывают либо внутренние состояния человеческих существ (их Зеркальную Сущность, возможно замутненное Зеркало), либо состояния внешней реальности (природы).
2. Мы можем сказать, какими именно являются утверждения, путем рассмотрения того, по каким из них можно достичь всеобщего согласия.
3. Поэтому возможность постоянного разногласия есть указание на то, что независимо от того, насколько рациональными могут быть дебаты, нет ничего такого, о чем стоит дебатировать, поскольку предметом обсуждения могут быть только внутренние состояния.

Этот ход размышления, который разделяется платонистами и позитивистами, привел последних к представлению, что „анализом" предложений мы можем обнаружить то, говорят ли они на самом деле об „объективном" или „субъективном" — где „анализ" означает обнаружение того, есть ли общее согласие среди вменяемых и рациональных людей по поводу того, что можно было бы считать подтверждением их правоты. В рамках традиционной эпистемологии это последнее понятие редко рассматривается как то, чем оно является: допущением, что нашим единственным используемым представлением об „объективности" является скорее „согласие", а не отражение. Например, даже в удивительно откровенном замечании Айера, что „мы определяем в качестве рациональной такую веру, к которой можно прийти методами, рассматриваемыми сейчас в качестве надежных"[18], понятие „надежности" все еще функционирует как на-

[17] Kuhn, *Essential Tensions.*
[18] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York, 1970), p. 100.

мек на то, что рациональность заключается в соответствии реальности. И даже его равно откровенного допущения, что все привилегированные репрезентации в мире, тем не менее, позволяют человеку „поддерживать его убеждения перед лицом кажущихся враждебными свидетельств, если он готов сделать необходимые ad hoc допущения" (с. 95), недостаточно, чтобы подорвать убеждение Айера в том, что при отделении „эмпирического" от „эмотивного" и „аналитического" он отделяет „истину о мире" от чего-то еще. Это потому, что Айер, подобно Платону, добавляет к вышеупомянутой цепи заключений еще одну посылку, имеющую оттенок оснований:

4. Мы способны к ликвидации вечных неразрешимых рациональных разногласий только в тех областях, где несомненная связь с внешней реальностью обеспечивает общее основание для спорящих.

Утверждение о том, что там, где мы не можем найти несомненных связей (например, привилегированных репрезентаций) с отражаемыми объектами, не существует возможности алгоритма, соединенное с утверждением, что там, где не существует возможности алгоритма, может быть только *видимость* рационального согласия, ведет к заключению, что отсутствие соответствующих привилегированных репрезентаций показывает, что мы остаемся только с ситуацией, где все есть „дело вкуса." Кун прав, когда говорит, что этот тип „дела вкуса" весьма далеко отстоит от понимания „вкуса" в духе здравого смысла, но, подобно необычному понятию истины как нечто такого, что не имеет ничего общего с согласием, это представление имеет долгую историю в философии[19]. Если кто-либо захочет понять, почему такие слабые историографические предположения, какие были сделаны Куном, должны беспокоить более глубокие бессознательные уровни тренированного философского ума, тот должен понять эту историю.

Вероятно, наилучший способ ответа на обвинение Куна в „субъективизме" состоит в том, чтобы провести различие между смыслами „субъективности", различие другого рода, нежели проведенные им самим в цитированном мною отрывке. Мы можем различить два смысла „субъективности", которые приблизительно противоположны каждому из двух смыслов „объективности", различенных ранее.

[19] Ввел это понятие истины о реальности в германскую философию Кант (и, a fortiori, в философию как профессиональную дисциплину, которая рассматривала германские университеты в качестве модели для себя). Он сделал это путем различения простого обращения (coping) с феноменами и интеллектуально интуитивного постижения ноуменов. Он также ввел в европейскую культуру различие между рассудочными и эстетическими суждениями, и различие между последними и просто вкусом. Для целей настоящего обсуждения, однако, его различение „эстетических суждений", которые могут быть правильными и неправильными (верными и неверными), и суждений „вкуса", которые не могут быть таковыми, опускается. Критики Куна должны бы быть более осторожными (но, по их собственному разумению, равно нещадными), осуждая его за то, что вопрос выбора теорий в науке является скорее делом эстетического, а не рассудочного суждения.

„Объективность" в первом смысле была свойством теорий, которые будучи тщательно обдуманными были выбраны в результате согласия рациональных сторон. В противоположность этому „субъективное" рассмотрение отвергалось и будет отвергаться рациональными сторонами дискуссии, оно должно быть таким, каким оно должно видеться или каким оно видится, независимо от предмета теории. Утверждение, что некто привносит в дискуссию „субъективные" рассмотрения, где требуется объективность, означает, грубо говоря, что он привносит в рассмотрения то, что другие считают посторонними вещами. Если он настаивает на этих *внешних* рассмотрениях, он превращает нормальное исследование в анормальный дискурс — он становится либо „чудаковатым" (если он проигрывает), либо „революционером" (если он выигрывает). Субъективность рассмотрения в этом смысле проявляется просто в незнакомом его характере. Поэтому иметь субъективное суждение столь же рискованно, как иметь суждение, относящееся к делу.

С другой стороны, в более традиционном смысле „субъективность" противостоит „соответствию с чем-то, что находится вне" и, таким образом, означает нечто вроде „результата только того, что есть внутри" (в сердце или же в „смешанной части ума, которая не содержит привилегированных репрезентаций и, таким образом, не точно отражает то, что есть извне). В этом смысле „субъективность" ассоциируется с „эмоциональным" или „фантастическим", потому что наше сердце и наше воображение являются идиосинкратическими, в то время как наш рассудок, в своем лучшем виде, является идеальным отражением точно таких же внешних объектов. Здесь мы имеем стыковку с „делом вкуса", так как состояние наших эмоций в данный момент (чему пример — наша необдуманная моментальная реакция на произведение искусства) и в самом деле недебатируемо. Мы имеем привилегированный доступ к тому, что происходит внутри нас. На этом пути традиция, со времен Платона, трактовала различие „алгоритм *versus* его отсутствие" на пару с различием „разум *versus* страсть". Разного рода неоднозначности „объективного" и „субъективного" иллюстрируют пути, на которых может возникнуть путаница. Если бы не было традиционной связи этих различений, историк, исследующий сходство между спорами в науке и в литературной критике, не рассматривался бы как человек, подвергающий опасности наши умы через возвышение наших сердец.

Сам Кун, однако, время от времени делал слишком большие уступки традиции, в частности, когда предполагал, что существует серьезная нерешенная проблема относительно того, почему наука стала успешной столь поздно. Так, он говорит:

> Даже те, кто последовал за мной столь далеко, все еще хотят знать, каким образом основанное на ценностях предприятие того сорта, какое я развил, может развиться так, как это делает наука, постоянно производя новую мощную технику контроля и предсказания. К несчастью, на этот вопрос я не имею ответа вообще, но это только другой способ утверждения, что я не претендую на решение проблемы индукции. Если наука прогрессирует бла-

годаря некоторому всеми разделяемому и обязывающему алгоритму выбора, я и в этом случае не имею объяснения этому. Я очень хорошо ощущаю этот пробел, но его существование не отлучает меня от традиции[20].

Как я уже говорил в предыдущей главе в связи с „метафизическим реализмом" Патнэма, пробел *не* должен чувствоваться остро. Мы не должны сожалеть о нашей неспособности к совершению подвига, когда никто не знает, как это сделать. Представление о том, что мы сталкиваемся с вызовом — как заполнить этот пробел, — есть еще один результат гипостазирования платонистского *focus imaginarus* — истины, отделенной от согласия, и полагания пропасти между субъектом и необусловленным идеалом, заставляющей чувствовать, что субъект все еще не понимает условий своего собственного существования.

Согласно защищаемым мною взглядам, вопрос „Если наука есть просто..., то почему же она дает мощную технику для предсказания и контроля?" подобен вопросу „Почему же, если изменение в моральном сознании Запада со времени 1750 года есть просто..., оно было способно сделать столь много для человеческой свободы?" Мы можем заполнить первый пропуск фразой „приверженность такому-то обязывающему алгоритму..." или же „последовательность куновских институционализированных дисциплинарных матриц". Мы можем заполнить второй пробел фразой „применение секулярного мышления к моральным вопросам", или же „буржуазное сознание вины", или же „изменение в эмоциональной конституции тех, кто контролирует уровни власти", или же множеством других фраз. Никто не знает, что можно было бы считать тут хорошим ответом. Ретроспективно, „виговски" и „реалистически" мы всегда будем способны рассматривать как желаемое достижение (предсказание и контроль над природой, освобождение угнетенных) как результат получения более ясного взгляда на то, что нам представлено (электроны, галактики, Моральный Закон, человеческие права). Но все это объяснения не того сорта, которых хотят философы. Это все, памятуя фразу Патнэма, „внутренние" объяснения — объяснения, которые удовлетворяют нашу потребность в согласованной причинной истории о нашем взаимодействии с миром, но не нашу трансцендентальную потребность в

[20] Kuhn, Essential Tensions, pp. 332—333. Есть и другие пассажи в этой книге, в которых, как я покажу, Кун отдает должное эпистемологической традиции в большей степени, чем следует. Один из них — на p. xxiii, где он выражает надежду на то, что философское понимание „детерминации указания и перевода" поможет прояснить вопрос. Другой пассаж — на p. 14, где он предполагает, что философия науки имеет совсем другую миссию по сравнению с герменевтической деятельностью в истории науки: „Дело философа — это рациональная реконструкция, и ей нужно сохранять только те элементы своего предмета, которые существенны для науки как обоснованного знания". Этот пассаж, с моей точки зрения, близок к мифу, согласно которому имеется нечто, называемое „природой обоснованного знания", которое должно описываться философом; эта деятельность совершенно отлична от описания того, что считается обоснованием в рамках различных дисциплинарных матриц, составляющих культуру наших дней.

подчеркивании нашего отражательного характера путем демонстрации того, как наше отражение приближается к истине. „Решить проблему индукции" в смысле намерений Куна значило бы примерно то же, что „решить проблему факта и ценности"; обе проблемы выжили только в качестве имен для некоторой невыраженной в четком виде неудовлетворенности. Они являются того сорта проблемами, которые не могут быть сформулированы в рамках „нормальной философии"; все, что происходит время от времени при так называемом „решении" такой проблемы, — это некоторый технический трюк, который делается в слабой надежде на установление контакта с прошлым или с вечностью.

Нам нужно, скорее, не решение „проблемы индукции", а способность мыслить о науке таким образом, чтобы ее существование в виде „основанном-на-ценностях предприятия" не представлялось удивительным. Препятствует нам в этом въевшееся представление, что „ценности" — это внутреннее, в то время как „факты" — это внешнее, и что есть некоторая тайна в том, как, начиная с ценностей, мы могли бы получить бомбы, и как, начиная с частных внутренних эпизодов, мы могли бы не натыкаться на вещи. Здесь мы опять подходим к пугалу „идеализма" и представлению о том, что поиск алгоритма идет рука об руку с реалистическим подходом к науке, в то время как расслабление до просто герменевтического метода историка дает пропуск идеалисту. Всякий раз, когда предполагается, что различение теории и практики, факта и ценности, метода и разговора должно быть ослаблено, подозревается попытка сделать мир „податливым человеческой воле". Это приводит, опять-таки, к позитивистскому тезису, что мы должны либо сделать ясным различие между „непознавательным" и „познавательным" или же „редуцировать" первое ко второму. Потому что третья возможность — сведение второго к первому — приводит к „одухотворению" природы, уподобляя ее истории или литературе, чему-то такому, что человек делает, а не открывает. В предположении именно третьей возможности подозревают Куна его критики.

Эта новая попытка рассматривать Куна как философа, склонного к „идеализму", однако, представляет собой путаный способ повторения тезиса о том, что нечто подобное приведенному выше утверждению (4) истинно — что мы должны рассматривать ученых как „контактирующих с внешней реальностью" и тем самым способных достичь рационального согласия средствами, не доступными политикам и поэтам. Путаница состоит в предположении, что Кун, „сводя" методы ученых к методам политиков, „свел" „обнаруживаемый" мир нейтронов к „сделанному" миру социальных отношений. Здесь мы опять обнаруживаем представление, что все, что не может быть открыто машинной программой с подходящим алгоритмом, не может существовать „объективно" и, таким образом, должно быть каким-то образом „человеческим творением". В следующем разделе я постараюсь сопоставить то, что я говорил об объективности, с темами из ранних частей книги, в надежде показать, что различение эпистемологии и герменевтики не должно рассматриваться как аналогичное различению того, что „вне нас" и того, что „сделано нами".

4. ДУХ И ПРИРОДА

Следует допустить, что представление о существовании специального множества методов, подходящих для „мягких" дисциплин — *Geisteswissenschaften* — имеет-таки исторические связи с идеализмом. Как говорит Апель, нынешнее противостояние аналитической философии и „герменевтики" как философских стратегий кажется естественным с того времени, когда

> метафизика духа и предмет идеализма XIX века, которые должны рассматриваться как основания *Geisteswissenschaften* (хотя последнее делало больший упор на исследовательский материал), вместе с остальными концепциями метафизики западной философии стали рассматриваться Виттгенштейном как „болезнь" языка[21].

Представление о том, что эмпирическое Я может быть передано наукам о природе, а трансцендентальное Я, которое составляет феноменальный мир и (вероятно) действует как моральный субъект, не может подлежать такой передаче, сделало больше, чем что-либо еще, для того чтобы различение духа и природы стало значимым. Так что это метафизическое различие лежит в основе каждого спора о соотношении *Geistes — Naturwissenschaften.* Картина становится более запутанной из-за неясного представления о том, что те, кто любит говорить о „герменевтике", предлагают заменить некоторый метод (скажем, „научный метод" или, вероятно, „философский анализ") новым видом метода (подозрительно „мягким" видом). В этом разделе я надеюсь показать, что герменевтика как дискурс о как-все-еще-несоизмеримых дискурсах не имеет конкретной связи ни с (a) „умственной" стороной картезианского дуализма, ни с (b) „учреждающей" стороной кантианского различия между учреждающей и структурирующей способностью спонтанности и пассивной способностью восприимчивости, ни с (c) представлением о методе обнаружения истинности предложений, который конкурирует с нормальными методами, принятыми в нефилософских дисциплинах. (Тем не менее, я полагаю, что этот ограниченный и очищенный смысл „герменевтики", используемый мною, *все-таки* устанавливает связь с использованием термина такими авторами, как Гадамер, Апель и Хабермас. Я постараюсь выявить эту связь в следующей главе).

Боязнь „впадания в идеализм", которая поражает тех, кто искушаем Куном в отвержении стандартных представлений философии науки (и более обще, эпистемологии), усиливается мыслью, что если исследование поиска наукой истины о физической вселенной рассматривается герменевтически, оно должно рассматриваться как активность духа — способность *делания,* а не способность отражения, способность *обнаружения* того, из чего сделана природа. Это скрытое романтико-классическое противопоставление, которое прячется в дебрях дискуссий о Куне, появилось на свет божий из-за неудачного

[21] Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and The Geisteswissenschaften* (Dordrecht, 1967), p. 35. Ср. также p. 53.

использования Куном (против которого возражалось в разделе 2) романтических фраз вроде „быть представленной новому миру", взамен классической — „использование нового описания мира". Согласно взгляду, который я представляю, ничего существенно не зависит от выбора между двумя этими фразами — между воображением действия и открытия. Они, таким образом, напоминают противопоставление „объективного" „необъективному", „познавательного" „непознавательному", которое я обсуждал в предыдущем разделе. Однако это менее парадоксально, чем быть верным классическому представлению физики „лучшего описания того, что здесь уже есть". Таким образом, мы нуждаемся в том, чтобы поддерживать по ходу всего рассказа постоянство некоторых вещей не из-за глубоких эпистемологических или метафизических рассмотрений, а просто потому, что мы рассказываем наши виговские истории о том, как наши предки постепенно карабкались на гору, на вершине которой (возможно, ложной) мы сейчас стоим. Силы природы и небольшие части материи, как они понимаются физической теорией, являются хорошим кандидатом на эту роль. Физика есть парадигма „открытия" просто потому, что трудно (по крайней мере, для Запада) рассказывать историю об изменяющихся физических вселенных на фоне неизменного Морального Закона или поэтического канона, но очень легко рассказывать историю противоположного сорта. Наше жестко настроенное „натуралистическое" ощущение того, что дух, если не сводим к природе, то, по крайней мере, паразитирует на ней, есть не более, чем прозрение, что физика дает нам хороший фон для наших рассказов об историческом изменении. Дело нельзя представить так, как будто мы имеем глубокое проникновение в природу реальности, которое говорит нам, что все, за исключением атомов и пустоты, было „конвенцией" (или „духовным", или „сделанным"). Прозрение Демокрита состояло в том, что рассказ о небольших частицах вещей образует хороший фон для историй об изменениях вещей, сделанных из этих небольших частей. Принятие этого жанра истории-мира (world-story) (воплощенного успешно Лукрецием, Ньютоном и Бором) может быть характерной чертой Запада, но это не выбор, требующий или могущий потребовать эпистемологических или метафизических гарантий.

Сторонники Куна должны, я заключаю, сопротивляться искушению одолеть вигов разговорами о „различных мирах". Отказываясь от таких фраз, они не допускали бы никаких уступок эпистемологической традиции. Сказать, что изучение истории науки, как и изучение остальной истории, должно быть герменевтическим, и отрицать (как сделал бы я, но не Кун), что есть нечто дополнительное, называемое „рациональной реконструкцией", которое и *легитимизирует* нынешнюю научную практику, все еще не означает, что атомы, волновые пакеты и т. д., открываемые физиками, являются продуктом человеческого духа. Принять то, что нормальная наука какого-то времени представляет в виде наиширочайшей возможной истории о человеческой расе, не значит одновременно полагать, что физика является „объективной", а политика и поэзия не могут быть

таковыми, если заранее не принимаются также различные платонистские догмы, упомянутые в предыдущем разделе. Потому что различие между тем, что открыто, и тем, что сделано, не имеет ничего общего с различием между несоизмеримостью и соизмеримостью. Или же смысл, в котором человек духовен, а не просто является естественным существом, — смысл, которому такие антиредукционисты, как Алисдер Макинтайр, Чарльз Тейлор и Мэджори Грин, придавали особое значение — это не смысл, в котором человек есть создание, которое творит миры. Сказать в духе Сартра, что человек творит себя самого и тем самым отличается от атомов и чернильниц, вполне совместимо с отказом от любого предположения, что часть его самотворения заключается в „учреждении" атомов и чернильниц. Но смешение романтического представления о человеке как результате самотворения, кантианского представления о человеке как учредителе феноменального мира и картезианского представления о человеке как сущности, включающей специальный невещественный ингредиент, требует некоторого детального анализа. Эта путаница является частью многих дискуссий относительно „природы духа", „несводимости личности", различения действия и движения и различения *Geistes* — и *Naturwissenschaften*. Так как последнее различение равнообъемно с различением герменевтических и других методов, становится особо важным прояснение предлагаемого мною понятия герменевтики.

Я буду распутывать это тройное смешение, предположив, что герменевтика приспособлена к „духу" или к „наукам о человеке", в то время как некоторые другие методы (методы „объективизации" или „позитивных" наук) подходят „природе". Если мы проведем линию раздела между эпистемологией и герменевтикой, как это сделал я, — как противоположность дискурса о нормальном и дискурса об анормальном, — тогда станет ясно, что две эти дисциплины не конкурируют друг с другом, скорее, оказывают друг другу помощь. Нет ничего более ценного для герменевтического исследователя экзотической культуры, чем открытие эпистемологии, написанной в рамках этой культуры. Нет ничего более ценного для определения того, изрекают ли обладатели этой культуры некоторые интересные истины (по стандартам — а как же иначе? — нормального дискурса своего места и времени), чем герменевтическое открытие того, как перевести их так, чтобы они не выглядели глупо. Поэтому я подозреваю, что представление о конкурирующих методах есть следствие взгляда, согласно которому мир разделен на области, одни из которых могут, а другие не могут быть наилучшим образом описаны в нормальном дискурсе („концептуальной схеме", если прибегнуть к додэвидсоновской терминологии) нашей собственной культуры. В частности, этот взгляд предполагает, что люди столь уклончивы и тонки (сартровская „viscousness"), что они всегда ускользают от „объективного" объяснения. Но, опять-таки, если проводить различие между герменевтикой и эпистемологией в той манере, как это делаю я, не существует никакого требования, по которому людей понять труднее, чем вещи; дело просто в том, что герменевтика нужна только в

случае несоизмеримых дискурсов и в случае дискурсов, связанных с людьми, а не с вещами. Различие производится не противопоставлением дискурса молчанию, а противопоставлением несоизмеримого дискурса соизмеримому дискурсу. Как правильно указывают физикалисты, как только мы вычисляем, как перевести сказанное, нет причины полагать, что объяснение того, почему это было сказано, должно отличаться по роду своему (или осуществляться отличными методами) от объяснения физического движения или переваривания пищи. Нет никакой метафизической причины, по которой человеческие существа должны быть способны говорить несоизмеримые вещи, или должны существовать гарантии, что они будут продолжать делать это. Это просто наша удача (с герменевтической точки зрения) или неудача (с эпистемологической точки зрения), что они делали это в прошлом.

Традиционная ссора относительно „философии социальных наук" идет по следующему сценарию. Одна сторона говорит, что „объяснение" (подпадающее, в общем, под предсказательные законы) предполагает, и не может заменить, „понимание." Другая сторона говорит, что понимание есть просто способность объяснять, что то, что их оппоненты понимают под „пониманием", есть просто примитивная стадия группировки вокруг некоторых объяснительных гипотез. И обе стороны совершенно правы. Апель правильно отмечает, что

> протагонисты „понимания" (то есть *Geisteswissenschaften)* всегда атакуют сторонников теории объяснения (то есть объективных социальных и бихевиористических наук) с тыла и наоборот. „Объективные ученые" указывают, что результаты „понимания" имеют только до-научную, субъективную эвристическую функцию: и что они должны быть, по крайней мере, подвержены проверке и дополнены объективными аналитическими методами. Протагонисты понимания, с другой стороны, настаивают на том, что получение некоторых данных из социальных наук — и, следовательно, некоторых объективно проверяемых гипотез — предполагает „действительное понимание"... значения[22].

Тот, кто испытывает подозрительность относительно герменевтики, хочет сказать, что сам факт, что некоторые существа говорят, не есть причина для того, чтобы полагать, что они избегают огромной объединенной сети предсказательно мощных законов, потому что эти законы могут предсказать как то, что эти существа скажут, так и то, что они будут есть. Тот, кто защищает герменевтику, говорит, что вопрос о том, что они скажут, имеет две части — какие звуки они издадут и какие знаки они начертают (что могло бы быть достаточно предсказуемо, вероятно, через нейрофизиологию), и что эти звуки и знаки *значат,* — а это совсем другая вещь. В этот момент естественным ходом со стороны защитников „объединенной науки" было бы замечание, что это совсем не другая вещь, так как

[22] Ibid., p. 30.

существуют процедуры перевода некоторого значимого произнесенного в некоторый единый язык — язык самой объединенной науки. Если задан единый язык, который содержит все, что каждый мог бы вообще сказать (как это попытался сделать Карнап в его *Aufbau),* вопрос о том, какое предложение этого языка было представлено пользователем языка, является специальным не в большей степени, чем вопрос, что он предпочтет на обед. Перевод в язык объединенной науки труден, но попытка перевода не отличается от техники конструирования теории или проверки теорий для объяснения способов диеты.

В ответ на это защитники герменевтики должны были бы просто сказать, имея в виду грубые факты, а не метафизическую необходимость, что нет такой вещи как „язык объединенной науки". Мы не имеем языка, который мог бы служить в качестве постоянной нейтральной матрицы для формулировки всех хороших объяснительных гипотез, и мы не имеем даже туманного понятия о том, как ее получить. (Это совместимо с утверждением, что мы все же имеем нейтральный, пусть даже не очень полезный, язык наблюдения). Поэтому эпистемология — как попытка рассматривать все дискурсы как соизмеримые через перевод их в предпочтительное множество терминов — вряд ли может быть полезной стратегией. Причина не в том, что „объединенная наука" работает для одной, а не для другой области метафизики, но в том, что именно виговское предположение, что мы получили такой язык, блокирует путь исследования. Мы всегда могли бы хотеть объяснить изменение языка, в котором делаем наше объяснение. Но это было бы просто специальным случаем постоянной возможности того, что кому-то придет в голову лучшая идея. Понимание языка некоторых говорящих субъектов, постижение объяснений, которые они дают о том, почему они делают то или другое, может быть полезным, а может и не быть. В случае, когда люди оказываются глупыми или же неполноценными, мы правы, отметая их объяснения. Мы приписываем им намерения и действия в терминах, которые не принимаются ими и могут быть даже непоняты. Известное утверждение, что описание говорящим самого себя обычно требуется принять во внимание, чтобы определить, какое действие он предпримет, звучит вполне обоснованно. Но от этого описания вполне можно отказаться. Привилегия приверженности ему является скорее моральной, нежели эпистемической. Различие между описанием говорящего и нашим описанием означает, например, что он не должен быть судим по нашим законам. Это не означает, что он не может быть объяснен нашей наукой.

Утверждение, что мы не можем понять чуждой культуры, если настаиваем на виговской интерпретации ее как содержащей „слишком много" из наших собственных вер и желаний, есть просто обобщение точки зрения Куна, согласно которой мы не можем понять ученых прошлого, если будем настаивать на том же подходе к ним. А эта точка зрения может быть обобщена до утверждения, что мы не должны предполагать, что словарь, до сих пор используемый, будет работать для чего угодно, что бы нам ни встретилось. Проблема не в том, что духи внутренне противятся тому, чтобы быть предсказу-

емыми, но просто в том, что нет причины полагать (и есть весьма много причин не полагать этого), что наш собственный дух получил наилучший словарь для формулирования гипотез, которые будут объяснять и предсказывать всех других духов (или, вероятно, другие тела). Эта точка зрения была высказана Чарльзом Тейлором, который выразил ее следующим образом:

> ...мы могли бы быть столь скандализированы перспективой такой герменевтической науки, что захотели бы вернуться назад к верификационной модели. Почему мы не можем взять наше понимание значения в качестве части логики открытия, как предполагали логические эмпиристы для наших неформализованных прозрений, и все еще считать нашу науку точной в предсказаниях?[23]

и отвечает на это, перечисляя три причины того, почему „такое точное предсказание радикально невозможно". Он говорит, что

третья и наиболее фундаментальная причина невозможности твердого предсказания заключается в том, что человек есть само-определяющее животное. С изменениями в его само-определении идут . рука об руку изменения в том, что представляет человек, такие, что он должен быть понят в других терминах. Но концептуальные мутации в человеческой истории могут дать, и часто дают, концептуальные сети, которые несоизмеримы, то есть сети, чьи термины не могут быть определены в отношении к общему слою выражений (с. 49).

Точка зрения, согласно которой помеха предсказанию поведения обитателей незнакомой культуры состоит просто в несоизмеримости с их языком, кажется мне совершенно верной, но я полагаю, что Тейлор делает все менее ясной свою точку зрения, когда говорит:

> Успех предсказания в естественных науках увязывается с тем фактом, что все состояния системы, прошлые или будущие, могут быть описаны одним и тем же множеством концепций, как значений, скажем, одних и тех же переменных. Отсюда, все будущие события в солнечной системе могут быть охарактеризованы, как это было в прошлом, на языке ньютоновской механики... Только в том случае, если прошлое и будущее подведены под одну и ту же концептуальную сеть, можно понять состояния будущего как некоторую функцию состояний прошлого и тем самым предсказывать.
>
> Это концептуальное единство делается недействительным в науках о человеке за счет концептуальных инноваций, которые, в свою очередь, изменяют человеческую реальность (с. 49).

Здесь Тейлор восстанавливает представление о человеке как существе, которое изменяется изнутри, находя лучшие (или, по крайней

[23] Charles Taylor, „Interpretation and the Science of Man", *Review of Metaphysics* 25 (1971), p. 48.

мере, новые) способы описания, предсказания и объяснения самого себя. Нечеловеческие существа, как просто *etres-en-soi*, не изменяются изнутри, но просто описываются, предсказываются и объясняются в лучшем словаре. Такой способ представления проблемы возвращает нас к плохому старому метафизическому понятию, что вселенная сделана из двух сортов вещей. Смысл, в котором человеческие существа изменяют себя самопереописанием, не более таинственен или метафизически интересен, чем смысл, в котором они изменяют себя через смену диеты, сексуальных партнеров или места обитания. Это просто тот же самый смысл, а именно: новые и более интересные предложения становятся истинными о них. Тейлор продолжает, говоря, что „сами термины, в которых может быть охарактеризовано будущее, если мы должны понять его правильно, не являются для нас сейчас доступными" (с. 50), и он полагает, что это справедливо только для человеческих существ. Но, насколько мы знаем, может случиться, что человеческая креативность иссякнет и что в будущем будет нечеловеческий мир, который вывернется из нашей концептуальной сети. Может случиться, что все человеческие общества будут (как результат, вероятно, вездесущего технократического тоталитаризма) банальной вариацией нас самих. Но современная наука (которая, кажется, уже спасовала перед акупунктурой, миграцией бабочек и т. п.) может вскоре стать столь же плохой, как аристотелевский гилеморфизм. Линия мысли, описываемая Тейлором, это не линия, разделяющая человеческое и нечеловеческое, но линия, разделяющая поле исследования, где мы чувствуем себя довольно неуверенно относительно того, что у нас под рукой правильный словарь, и то поле, где у нас есть такая уверенность. Это разделение, на данный момент, совпадает-таки с разделением *Geistes-* и *Naturwissenschaften.* Но это совпадение может оказаться *просто* совпадением. В достаточно долгой перспективе человек может оказаться менее δενος, чем думал Софокл, а элементарные силы природы могут оказаться таковыми в гораздо большей степени, чем могут вообразить современные физики.

Для того чтобы понять эту точку зрения, полезно иметь в виду, что существует множество случаев, в которых мы просто игнорируем *pour-soi* человеческих существ. Мы делаем это в случае скучных и обычных людей, например, таких, каждое слово и действие которых предсказуемы в такой степени, что мы без колебаний „объективируем" их. Когда мы сталкиваемся с чем-то нечеловеческим, которое ускользает из используемой до сих пор концептуальной сети, естественно говорить о неизвестном языке — вообразим, например, миграцию бабочек, имеющих язык, в котором они описывают мир таким образом, что в нем не находится места ньютоновской механике. Или, если не заходить столь далеко, мы можем, по крайней мере, впасть в убеждение, что Книга Природы еще не расшифрована, то есть что в ней „гравитация" упоминается не чаще, чем „естественное движение". Есть искушение антропоморфизировать нечеловеческий мир, или некоторую его часть, как только становится ясно, как и в случае с экзотической культурой или в случае гения, чьи понятия выше

нашего понимания, что мы не „говорим на одном и том же языке." Природа есть нечто такое рутинное, знакомое и управляемое, что мы бессознательно доверяем нашему языку. Дух есть нечто такое незнакомое и неуправляемое, что мы начинаем сомневаться в том, что „язык" „адекватен" ему. Наше сомнение, очищенное от образа-отражения, есть просто сомнение относительно того, а не может ли кто-то или что-то иметь дело с миром в терминах, в которых наш язык не содержит готовых эквивалентов. Еще более просто, это лишь догадки относительно того, а не нужно ли нам изменить наш словарь, а не просто наши утверждения.

Я говорил в начале этой главы, что герменевтика, — это, грубо говоря, описание нашего исследования незнакомого, а эпистемология — описание нашего исследования знакомого. При условии до некоторой степени натянутой интерпретации, которую я дал „духу" и „природе", я мог бы сейчас согласиться с традиционной точкой зрения, что герменевтика описывает наше исследование духа, в то время как эпистемология описывает наше исследование природы. Но было бы лучше, я полагаю, вообще отбросить различение духа и природы. Как я уже говорил, это различение смешивает в одно несколько различий: (a) различение того, что хорошо подходит под наш нынешний способ объяснения и предсказания вещей и что не подходит под него; (b) различение того, что объединяет все разнообразные характеристики (перечисленные в главе первой, разделе 3), в то или иное время приписываемые человеческому, и того, что составляет остальной мир. Смешиваются эти утверждения также и с (c) различением (раскритикованным в главе третьей, разделе 3) способности к спонтанности (трансцендентальной активности учреждения) и способности к восприимчивости. (Это делается за счет слияния нашей трансцендентальной восприимчивой способности чувствования с полем чувственных репрезентаций, которое и делает „эмпирическое Я", — слияние, которого не смог избежать и сам Кант). Результатом такой объединенной трактовки духа как романтической себя-превосходящей креативности (всегда ответственной за начало разговора, несоизмеримого с нашим нынешним языком) и духа как чего-то тождественного Зеркальной Сущности человека (со всей его метафизической свободой от физического объяснения), а также духа как „учредителя" феноменальной реальности, стал немецкий идеализм. Он представлял собой плодотворное множество ассимиляций, но одним из менее удачных следствий этого процесса было представление, что философия имеет свою собственную сферу, не совпадающую со сферой науки. Эта ассимиляция помогла поддерживать жизнь понятия „философии" как дисциплины, концентрирующейся вокруг эпистемологии. Пока понятие духа как трансцендентального учредителя (в кантовском смысле) усиливалось, с одной стороны, апелляцией к картезианскому дуализму, и к романтизму — с другой, понятие верховной дисциплины, называемой „эпистемологией" или „трансцендентальной философией" — не сводимой ни к *Naturwissenschaften* (психофизиология), ни к *Geisteswis-*

senschaften (социология познания), — могло бы существовать без всяких трудностей. Дальнейшее несчастливое наследие состояло в смешении необходимости в немеханическом переводе (и, более обще, в концепции-учреждающем воображении) с „несводимостью учреждающего трансцендентального эго". Это смешение поддерживало спор идеализма и реализма гораздо дольше, чем следовало, поскольку друзья герменевтики полагали (как то иллюстрируется цитатой Апеля в начале раздела), что хартией их деятельности было нечто вроде идеализма, в то время как ее враги предполагали, что всякий, кто открыто практикует герменевтику, должен быть „антинатуралистом", и что в этом случае должно отсутствовать уместное чувство грубой внеположности физической вселенной.

Подводя итоги того, что я намеревался сказать о „несводимости *Geisteswissenschaften"*, я хочу выдвинуть следующий тезис:

Физикализм, вероятно, прав, говоря, что однажды мы будем способны „в принципе" предсказать каждое движение тела человека (включая горловые связки и пишущую руку) через указание на микроструктуру его тела.

Опасность человеческой свободе от такого успеха минимальна, так как фраза „в принципе" говорит о маловероятности определения исходных условий (предшествующих состояний микроструктуры), за исключением лишь педагогических упражнений. Специалисты по пыткам и промыванию мозгов в любом случае уже в состоянии вмешиваться в человеческую свободу так, как они хотели бы того, и дальнейший научный прогресс не может улучшить их положения.

Интуиция, стоящая за традиционным различением природы и духа, а также за романтизмом, заключалась в том, что мы можем предсказать, какие шумы будут исходить из чьего-либо рта без знания того, что они означают. Таким образом, даже если бы мы могли предсказать звуки, делаемые сообществом научных исследователей в 4 000 году, мы все еще не могли бы присоединиться к их разговору. Эта интуиция совершенно оправдана[24].

Факт, что мы можем предсказать звуки без знания того, что они значат, есть просто факт, что необходимые и достаточные микроструктурные условия произведения звуков будут вряд ли подобны материальной эквивалентности утверждения языка, используемого для описания микроструктуры, и утверждения, выражаемого звуками. Это не потому, что нечто в принципе непредсказуемо, и уж не из-за онтологического различения природы и духа, но просто из-за различия между языком, подходящим для совладения с нейронами, и языком, подходящим для совладания с людьми.

[24] В этом суть истины, скрывающейся за личиной тезиса Куайна: *Geisteswissenschaften* не содержит „эмпирических деталей". Это хорошо показано в оценке Раймондом Гюсом (R. Geuss) философии Куайна: „Даже если мы имеем теорию природы, которая позволяет нам предсказать вербальную диспозицию кого угодно в течение целой вечности, мы все еще не были бы в состоянии понять, что она значит." („Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie", *Neue Hefte fur Philosophie,* Heft 8 [1973), p. 44).

Мы можем узнать, как ответить на таинственное сообщение со стороны другой языковой игры без знания или беспокойства по поводу того, какое предложение нашей обыденной языковой игры материально эквивалентно этому сообщению[25]. Получение соизмеримости через нахождение материальной эквивалентности между предложениями, выведенными из языковых игр, есть только один из видов техники, с помощью которых мы можем совладать с нашими сотоварищами-людьми. Когда этот вид не срабатывает, мы обращаемся к тому, что срабатывает, — например, прибегаем к новой языковой игре и, возможно, забываем о старой. Это та же самая техника, которую мы используем, когда нечеловеческая природа показывает себя непокорной при попытке предсказания в словаре традиционной науки.

Герменевтика не есть „другой путь познания" — „понимания" в противоположность (предсказательному) „объяснению". Лучше всего рассматривать ее как другой путь совладания с материалом. Она была бы вкладом в философскую ясность, если бы мы просто *придали* предсказательной науке статус „познавательной" и перестали беспокоиться об „альтернативных познавательных методах". Слово *познание* не казалось бы достойным того, чтобы биться за него, если бы не кантианская традиция, согласно которой быть философом — значит иметь „теорию познания", и если бы не платонистская традиция, согласно которой действие, не основанное на знании истины суждения, является „иррациональным".

[25] Тот факт, что все языки переводимы друг в друга (по дэвидсоновским резонам, упомянутым в главе шесть), вовсе не означает, что такие эквивалентности могут быть найдены (даже „в принципе"). Это просто означает, что мы не можем придать смысла требованию, что существует нечто большее, чем временные препятствия нашему знать-как, а именно требованию, что нечто, называемое „другой концептуальной схемой", не позволяет нам понять, как разговаривать с отличным от нас пользователем языка. Не устраняет это и интуиции, лежащей в основе ложного романтического утверждения, что великие поэмы не переводимы. Они, конечно же, переводимы; проблема состоит в том, что переводы при этом не являются сами по себе великой поэзией.

Глава восьмая ФИЛОСОФИЯ БЕЗ ОТРАЖЕНИЯ

1. ГЕРМЕНЕВТИКА И НАСТАВЛЕНИЕ

Наши настоящие представления о том, что значит быть философом, столь связаны с кантианской попыткой рассматривать все познавательные утверждения соизмеримыми, что трудно вообразить, чем еще могла бы быть философия без эпистемологии. Более обще, трудно вообразить, что некоторая деятельность могла бы быть удостоена названия „философии", если бы она не была связана с познанием — если бы она не была в некотором смысле теорией познания, или методом получения знания, или, по крайней мере, намеком на то, где мог бы быть найден некоторый в высшей степени важный вид познания. Трудность проистекает из представления, разделяемого платонистами, кантианцами и позитивистами, а именно, что человек имеет сущность, заключающуюся в открытии сущностей. Представление о том, что наша главная задача — точно отражать нашей собственной Зеркальной Сущностью вселенную вокруг нас — есть дополнение к представлению, общему для Демокрита и Декарта, согласно которому вселенная сделана из очень простых, ясно и отчетливо познаваемых вещей, познание сущностей которых дает главный словарь, ответственный за соизмеримость всех дискурсов.

Эта классическая картина человеческих существ должна быть оставлена в стороне еще до того, как будет оставлена в стороне эпистемологически ориентированная философия. „Герменевтика" как полемический термин в современной философии есть имя, данное попытке сделать это. Использование термина для этой цели обязано, главным образом, одной книге, а именно: Гадамер, *Истина и метод.* Гадамер делает совершенно ясным, что герменевтика не есть „метод достижения истины", который подходит под классическую картину человека: „Герменевтический феномен вообще не является проблемой метода"[1]. Скорее, Гадамер, грубо говоря, спрашивает, какие заключения могут быть выведены из того факта, что мы должны практиковать герменевтику, — из „герменевтического феномена" как факта о людях, которых эпистемологическая традиция заставила искать

[1] Г. Гадамер. *Истина и метод.* М.: Прогресс, 1988. С. 38. И в самом деле, было бы разумно называть книгу Гадамера трактатом против самой идеи метода, где метод понимается как попытка соизмерения. Поучительно заметить параллели между это книгой и книгой Поля Фейерабенда *Против метода.* Моя трактовка Гадамера обязана Алисдеру Макинтайру; см. его работу „Contexts of Interpretation", *Boston University Journal* 24 (1976), 41—46.

обход. „Герменевтика, следовательно, о которой пойдет здесь речь, — говорит он, — не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самоосознания, и что связывает их с целостностью нашего опыта о мире"[2]. Его книга — это переописание человека, который пытается поместить классическую картину в картину большего масштаба, и, таким образом, попытка „дистанцироваться" от стандартных философских проблем вместо того, чтобы искать их решения.

Для моих настоящих целей важность книги Гадамера состоит в том, что он ухитряется отделить в философском понятии „духа" одну из трех прядей — романтическое представление о человеке как самотворящем существе — от двух других прядей, с которыми она переплелась. Гадамер (подобно Хайдеггеру, которому он обязан некоторыми своими работами) не соглашается ни с картезианским дуализмом, ни с понятием „трансцендентального учреждения" (в любом смысле, который может быть придан идеалистической интерпретации)[3]. Он, таким образом, помогает примирить „натуралистическую" точку зрения, изложенную мною в предыдущей главе, — что „несводимость *Geisteswissenschaften"* не есть дело метафизического дуализма — с нашей „экзистенциалистской" интуицией, по которой переописание себя представляет наиболее важную вещь из тех, которые мы можем сделать. Он делает это подстановкой понятия Bildung (образование, самотворение) вместо понятия „познания" в качестве цели мышления. Сказать, что мы становимся другими людьми, что мы „переделываем" себя по мере того, как больше читаем и больше пишем, представляет собой просто драматический способ утверждения той мысли, что предложения, становящиеся истинными о нас благодаря такой деятельности, часто более важны для нас, чем предложения, которые становятся истинными о нас по мере того, как мы больше пьем, больше зарабатываем и т. д. События, которые делают нас способными говорить новые и интересные вещи о нас самих, в этом неметафорическом смысле, более „существенны" для нас (по крайней мере, для нас относительно праздных интеллектуалов, населяющих устойчивую и процветающую часть мира), чем события, которые изменяют наши формы или наши стандарты жизни („переделывая" нас менее „духовными" путями). Гадамер развивает свое представление *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (некоторый вид осознания прошлого, которое изменяет нас) для характеристики позиции, заинтересованной не столько в том, что происходит в мире вне нас или что случалось по ходу истории, сколько в том, что мы можем получить из природы и истории для наших собственных нужд. С этой позиции получение правильных фактов (относительно атомов и

[2] Гадамер. *Истина и метод.* С. 41.

[3] Ср. цит. выше, с. 56. „Действительное образование, подобно стихии духа, отнюдь не связано с гегелевской философией абсолютного духа, так же как подлинное понимание историчности сознания мало связано с его философией мировой истории .

пустоты или относительно истории Европы) является просто пропедевтикой перед обнаружением нового и более интересного способа выражения нас самих и, тем самым, совладания с миром. С образовательной точки зрения, в противоположность эпистемологической или технологической, способы, которыми вещи высказываются, более важны, чем обладание истинами[4].

Так как „образование" звучит немного скучно, а Bildung — слишком иностранно, я предпочту термин „наставление" (edification) в качестве названия для проекта нахождения нового, лучшего, более интересного способа разговора. Попытка наставлять (себя или других) может заключаться в герменевтической деятельности по установлению связей между нашей собственной культурой и некоторой экзотической культурой или другим историческим периодом, или между нашей собственной дисциплиной и другой дисциплиной, которая, как нам кажется, преследует несоизмеримые с нашими цели в несоизмеримом с нашим словаре. Но она может заключаться и в „поэтической" активности, когда придумываются такие новые цели, новые слова или новые дисциплины, за которыми следует активность, так сказать, обратная герменевтике: попытка переинтерпретировать наше знакомое окружение в незнакомых терминах наших новых изобретений. В любом случае, активность является наставительной, не будучи в то же время конструктивной — по крайней мере, если „конструктивное" означает того сорта кооперацию в осуществлении исследовательских программ, которое имеет место в нормальном дискурсе. Потому что наставительный дискурс *предполагается* быть анормальным, призванным вытащить нас из нашего старого Я силой непривычности для того, чтобы помочь нам в становлении новых существ.

Контраст между желанием получить наставление и желанием обладать истиной, по Гадамеру, не есть свидетельство трений, которые должны быть устранены. Если здесь и есть конфликт, то это конфликт между платонистско-аристотелевским взглядом, согласно которому единственным способом наставления является познание того, что находится вне нас (точно отражать факты — реализовать нашу сущность познания сущностей), и взглядом, согласно которому поиск истины есть просто один из многих путей, на которых мы можем получить наставление. Гадамер правильно отдает должное Хайдеггеру за разработку нового взгляда на поиск объективного знания (сначала развитого греками, использовавшими математику как образец) как

[4] Противоречия здесь те же самые, что и в традиционной ссоре между „классическим" образованием и „научным образованием", упомянутой Гадамером в разделе „Значение гуманистической традиции". Более обще, это может рассматриваться как аспект ссоры между поэзией (которая не может быть опущена из первого вида образования) и философией (рассматриваемая в качестве супернауки, могла бы предстать в этом случае в качестве оснований для образования второго вида). Йейтс спрашивает духов (которые, как он полагает, диктовали ему *A Vision* посредством жены-медиума), зачем они пришли. Духи отвечали: „Чтобы принести тебе метафоры для поэзии". Философ мог бы ожидать некоторых твердых фактов относительно того, на что похожа другая сторона, но Йейтс не был разочарован.

лишь на один из многих человеческих проектов[5]. Эта точка зрения более живо высказана Сартром, который рассматривает попытку получения объективного знания о мире и, таким образом, о себе, как попытку избежать ответственности за выбор своего проекта[6]. С точки зрения Сартра, это утверждение не значит, что желание объективного познания природы, истории или чего-либо еще обязано быть неуспешным или даже обязано быть самообманом. Это просто значит, что оно представляет искушение поддаться самообману в полагании того, что, зная, какие описания в рамках заданного множества дискурсов применимы к нам, мы, тем самым, познаем самих себя. Для Хайдеггера, Сартра и Гадамера объективное исследование вполне возможно и часто действительно имеет место — единственная вещь, которая может быть сказана против этого, состоит в том, что оно дает только некоторые, среди многих других, способы описания самих себя, и что некоторые из них могут скрывать процесс наставления. Итог этого „экзистенциалистского" взгляда на объективность тогда таков: объективность должна рассматриваться как соответствующая нормам обоснования (для утверждений и действий), которые мы обнаруживаем в себе. Такое соответствие становится сомнительным и представляется самообманом только в том случае, когда оно видится чем-то большим, чем есть, а именно способом получения доступа к чему-то, что „основывает" текущую практику обоснования в чем-то еще. Но такое „основание" не нуждается в обосновании, потому что оно становится столь ясно и отчетливо воспринимаемым, что считается „философским основанием". Это самообман не просто потому, что абсурдно вообще полагаться на окончательное обоснование того, что необосновываемо, но просто из-за более конкретной абсурдности предположения, что словарь, используемый нынешней наукой, моралью или чем-либо еще, имеет некоторую привилегированную связь с реальностью, делающую ее чем-то *большим,* нежели просто еще одним множеством описаний. За согласием с натуралистами в том, что переописание не представляет „изменения сущности", должен следовать отказ от понятия „сущности" вообще[7]. Но стандартная философская стратегия большей части натурализма состоит в том, чтобы найти способ показать, что наша собственная культура и в самом деле схватывает сущность человека — таким образом, делая все несоизмеримые словари просто „непознавательной" орнамента-

[5] См. раздел, называемый „Преодоление феноменологией теоретико-познаватель ной постановки вопроса" в *Истине и методе,* с. 293, и сравни его с работой Хайдеггера *Being and Time,* разд. 32.

[6] См. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness,* trans. Hazel Barnes (New York, 1956), pt. two, chap. 3, sec. 5 and the „Conclusion" of the book.

[7] Было бы замечательно, если бы Сартр последовал своему замечанию, что человек есть существо, чья сущность состоит в том, чтобы не иметь сущности, сказав это также и для всех других существ. До тех пор пока не сделано такого дополнения, Сартр должен был бы настаивать на добром старом метафизическом различении духа и природы в других терминах, а не просто утверждать, что человек всегда свободен выбирать новое описание (например, других вещей, себя).

цией[8]. Полезность „экзистенциалистского" взгляда состоит в том, что хотя он утверждает, что мы не имеем сущности, тем не менее позволяет нам рассматривать наши описания самих себя, обнаруживаемых нами в одной из (или в совокупности) *Naturwissenschaften,* на пару с различными альтернативными описаниями, предлагаемыми поэтами, романистами, глубинными психологами, скульпторами, антропологами и мистиками. Первые не являются привилегированными репрезентациями благодаря тому факту, что (на данное время) имеется больший консенсус в науке, чем в искусствах. Они являются просто частью репертуара самоописаний, находящихся в нашем распоряжении.

Эта точка зрения может быть экстраполирована из общего убеждения, что нельзя считаться образованным человеком — *gebildet,* — если знаешь только лишь результаты нормальной *Wissenschaften* своего времени. Гадамер начинает свою работу *Истина и метод* с обсуждения роли гуманитарной традиции в придании смысла понятию *Bildung* как чему-то такому, что не имеет „цели вне себя". („Образование не может быть собственной целью")[9]. Для того чтобы придать смысл такому понятию, мы нуждаемся в некотором смысле относительности дескриптивных словарей времен, традиций и исторических случайностей. Именно это делает гуманитарная традиция в образовании, и именно этого не может сделать обучение результатам естественных наук. Если нам дан такой смысл относительности, мы не можем принимать серьезно ни понятия „сущности", ни представления о задачах человека как точного репрезентирования сущностей. Естественные науки, сами по себе, оставляют нас убежденными в том, что мы знаем, что мы есть и чем мы можем быть — знаем не просто, как предсказать и контролировать наше поведение, но границы этого поведения (в частности, пределы нашей значимой речи). Попытка Гадамера отбиться от требований (разделяемых Миллем и Карнапом) „объективности" в *Geisteswissenschaften* есть попытка предотвращения того, чтобы образование было сведено к обучению результатам нормального исследования. Более широко, это попытка предотвратить рассмотрение анормального исследования как подозрительного только на том основании, что оно анормально.

Эта „экзистенциалистская" попытка поместить объективность, рациональность и нормальное исследование в рамки более широкой картины нашей потребности в образовании и наставлении часто сталкивается с „позитивистской" попыткой отличения познаваемых фактов от приобретаемых ценностей. С позитивистской точки зрения, представление Гадамером *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* может по-

[8] Дьюи, как мне кажется, — это единственный автор, обычно классифицируемый как натуралист, который не занимал такой редукционистской позиции, вопреки его постоянным разговорам о „научном методе". Конкретным достижением Дьюи было то, что хотя он оставался в значительной степени гегельянцем, он не считал естественную науку носящей на себе внутренний след сущности вещей, и в то же время становился достаточно натуралистичным для того, чтобы рассматривать человеческие существа в дарвиновских терминах.

[9] Гадамер. *Истина и метод,* с. 53.

казаться не большим, чем повторение общего убеждения о том, что даже когда мы знаем все объективно истинные описания нас самих, мы все еще не знаем, что нам делать с собой. С этой точки зрения, *Истина и метод* (и главы шестая и седьмая выше) есть просто сверхдраматизация того факта, что удовлетворенность всеми требованиями обоснования, предлагаемыми нормальным исследованием, все еще оставляет нас свободными в выведении нашей собственной морали из таким образом обосновываемых утверждений. Но с точки зрения Гадамера, Хайдеггера и Сартра, проблема с различением факта и ценностей состоит в том, что она изобретена как раз для того, чтобы затемнить тот факт, что в дополнение к описаниям, предлагаемым результатами нормального исследования, вполне возможны альтернативные описания[10]. Она предполагает, что раз „все факты уже учтены", не остается ничего, за исключением „непознавательного" принятия установки — выбора, который не обсуждается рационально. Это скрывает тот факт, что использовать одно множество истинных предложений при описании себя — значит выбрать некоторую установку по отношению к себе, в то время как использовать другое множество истинных предложений — значит принять противоположную установку. Только если мы предположим, что имеется свободный от ценностей словарь, который трактует эти множества „фактуальных" утверждений как соизмеримые, позитивистское различение фактов и ценностей, вер и установок выглядит правдоподобным. Но философская фикция-представление о том, что такой словарь находится буквально на кончике нашего языка, с образовательной точки зрения гибельна. Она заставляет нас претендовать на то, что мы можем расщепить себя на познавателей истинных предложений, с одной стороны, и выбирающих жизни или действия или работу искусства — с другой. Эти искусственные построения не позволяют понятие наставления сделать фокусом рассмотрений. Или, более точно, они вводят нас в искушение полагать, что наставление не имеет ничего общего с рациональными способностями, которые используются в нормальном дискурсе.

Поэтому усилия Гадамера избавиться от классической картины человека-как-существенного-познавателя-сущностей представляют, среди прочих вещей, попытку избавиться от различия между фактом и ценностью и, таким образом, позволить нам думать об „открытии фактов" как одном из многих других проектов наставления. Именно по этой причине Гадамер посвящает столь много времени разрушению различения, которое Кант провел для познавательной способности, морали и эстетических суждений". Невозможно, насколько я могу

[10] См. обсуждение Хайдеггером „ценностей" в *Бытии и времени*, с. 133, и Сартром в *Бытии и ничто*, часть 2. гл. 1, раздел 4. Сравни замечания Гадамера по поводу Вебера *(Истина и метод*, с. 582).

[11] См. полемику Гадамера против „субъективизации эстетики" и Третьей Критики Канта *(Истина и метод*, стр. 142) и сравни замечания Хайдеггера в „Письмах о гуманизме" по поводу аристотелевских различий между физикой, логикой и этикой (Heidegger, *Basic Writings*, ed. Krell [New York, 1976], p. 232).

видеть, каким-либо *аргументированным* образом обсуждать вопрос о том, придерживаться ли кантианской „сетки (grid)" или же отказаться от нее. Не существует „нормального" философского дискурса, который обеспечивает общее соизмеримое основание для тех, кто рассматривает науку и наставление как соответственно „рациональное" и „иррациональное", и тех, кто рассматривает поиск объективности как одну их возможностей, которая принимается в расчет в *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein.* Если бы не существовало такого общего основания, все, что мы могли бы сделать, это показать, как другая сторона рассматривает нашу собственную точку зрения. То есть все, что мы можем сделать, это быть герменевтически настроенными относительно противоположного — стараясь показать, как странные, или парадоксальные, или оскорбительные вещи, говоримые ими, совместимы с остальным, что они хотят сказать, и как выглядит то, что они говорят, когда это переложено в наши собственные альтернативные идиомы. Этот сорт герменевтики с полемическим оттенком является общим для попыток Хайдеггера и Деррида деконструировать традицию.

2. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Герменевтическая точка зрения, согласно которой усвоение истины становится менее важным и рассматривается как компонента образования, возможна только в том случае, если мы когда-то стояли на другой точке зрения. Образование должно начинаться с окультуривания. Так и поиски объективности и самоосознания социальной практики, в которых и заключается объективность, представляют первые необходимые шаги в становлении *gebildet.* Мы должны сначала рассматривать себя как *en-soi* — как описываемые теми утверждениями, которые объективно истинны в суждении наших сотоварищей, перед тем, как появляется некоторый смысл в рассмотрении себя как *pour-soi*. Также мы не можем быть образованными без обнаружения многого из того, что состоит из описаний мира, предлагаемых нашей культурой (например, через изучение результатов естественных наук). Вероятно, позднее мы можем придавать меньшее значение „нахождению в состоянии контакта с реальностью", но мы можем позволить это только после прохождения стадий неявного, а затем явного и самоосознанного подчинения нормам дискурса, в который мы включены.

Я поднял этот банальный вопрос о том, что образование — даже образование революционера или пророка — должно начинаться с окультуривания и подчинения просто для того, чтобы обеспечить предусмотрительное дополнение „экзистенциалистскому" утверждению, что нормальное участие в нормальном дискурсе представляет просто один из многих проектов, один из способов бытия в мире. Предусмотрительные рассмотрения касаются того, что анормальный и „экзистенциальный" дискурс всегда паразитирует на нормальном дискурсе, что возможность герменевтики всегда паразитирует на возможности эпистемологии (и, вероятно, на действительном положении дел с ней) и что наставление всегда использует материалы, постав-

ляемые современной культурой. Попытка анормального дискурса *de novo*, без осознания нашей анормальности, есть сумасшествие в наибуквальнейшем и ужаснейшем смысле слова. Настаивать на желании быть герменевтичным там, где следует быть эпистемологичным, — стать неспособным к рассмотрению нормального дискурса в терминах наших собственных мотивов и быть способным рассматривать его только в терминах нашего собственного анормального дискурса — это не сумасшествие, но показатель недостатка образования. Принять „экзистенциалистскую" позицию по отношению к объективности и рациональности, свойственную Сартру, Хайдеггеру и Гадамеру, имеет смысл только тогда, когда мы делаем сознательный отход от вполне понятных норм. „Экзистенциализм" есть *внутренне присущая движению мысли реакция*, которая имеет смысл только как оппозиция традиции. Я хочу обобщить этот контраст между философами, чья работа существенно конструктивна, и философами, работа которых представляет существенно реакцию на другие взгляды. Тем самым я разовью контраст между философией, которая концентрируется вокруг эпистемологии, и тем видом философии, который отклоняется от первой наличием подозрений в отношении претензий эпистемологии. Это и есть контраст между „систематической" и „наставительной" философиями.

В каждой достаточно рефлективной культуре есть те, кто выделяет одну область, одно множество практик, и рассматривает это как парадигму человеческой деятельности. Затем они пытаются показать, как остальная культура может выиграть от этого примера. В русле западной философской традиции это — парадигма *познавания* — обладания обоснованными истинными верами или, еще лучше, верами, столь внутренне убедительными, что обоснование становится не необходимым. Последовательные философские революции в этом русле были осуществлены философами, вдохновленными новыми познавательными подвигами — например, переоткрытием аристотелевской, галилеевской механики, развитием самоосознающей историографии XIX века, дарвиновской биологией, математической логикой. Использование Аквинским Аристотеля для примирения того с Отцами Церкви, критика Декартом и Гоббсом схоластики, представление Просвещения, согласно которому чтение Ньютона естественно ведет к падению тиранов, спенсеровский эволюционизм, карнаповская попытка преодолеть метафизику с помощью логики — все это является одними из многих попыток переделки остальной культуры на основе новейших познавательных достижений. Западный философ, находящийся в „основном русле", говорит обычно следующее: вот сейчас такая-то и такая-то линия исследования имеет столь впечатляющий успех, что следует перестроить все наше исследование и всю нашу культуру согласно этой модели, тем самым позволяя объективности и рациональности доминировать в областях, прежде затемненных условностями, суевериями и отсутствием собственно эпистемологического понимания человеческой способности к точной репрезентации природы.

На периферии истории современной философии можно обнаружить фигуры, которые, не будучи основателями „традиции", похожи друг на друга в своем недоверии к представлению, согласно которому сущность человека состоит в познавании им сущностей. Гете, Кьеркегор, Сантаяна, Уильям Джеймс, Дьюи, поздний Виттгенштейн и поздний Хайдеггер являются фигурами такого сорта. Они часто обвиняются в релятивизме или цинизме. Они часто сомневаются в прогрессе, и особенно относительно самых последних заявлений о том, что такая-то и такая-то дисциплина наконец-то сделала природу человеческого познания столь ясной, что разум теперь распространится на всю человеческую деятельность. Эти писатели продолжали придерживаться мнения, что даже когда мы обосновали все истинные веры относительно всего, что хотим знать, мы все еще можем не подчиняться царящим в это время нормам. Они продолжают придерживаться историцистского ощущения, что „суеверием" последнего столетия был триумф разума, как, впрочем, и релятивистского ощущения, что самый последний словарь, заимствованный из самых последних научных достижений, может не выражать привилегированных репрезентаций сущностей, но быть просто одним из многих словарей из потенциальной бесконечности словарей, в которых может быть описан мир.

Философов, находящихся в основном русле, я буду называть „систематиками", а периферийных философов — „наставниками". Эти периферийные, прагматистские философы проявляют скепсис главным образом *относительно систематической философии*, относительно проекта универсальной соизмеримости в целом[12]. В наше время Дьюи, Виттгенштейн и Хайдеггер являются великими наставниками, периферийными мыслителями. Все трое прилагают как можно больше усилий для того, чтобы их мысли не могли рассматриваться как взгляды по традиционным философским проблемам и чтобы их усилия не могли считаться конструктивными предложениями для философии как кооперативной и прогрессивной дисциплины[13]. Они высмеивают классическую картину человека, картину,

[12] Рассмотрим следующий пассаж из „Сада Эпикура" Анатоля Франса, цитируемый Жаком Деррида в начале его „La Mythologie Blanche" (in *Marges de la Philosophie* [Paris, 1972], p. 250):

> ...метафизики при создании нового языка уподобляются точильщику, стачивающему монеты и медали вместо ножей и ножниц. Они стирают рельеф, надписи, портреты, и когда уже больше нельзя видеть на монетах ни Виктории, ни Вильгельма или Французской республики, они объясняют: эти монеты больше не имеют в себе ничего специфически английского, немецкого или французского, поскольку мы изъяли их из пространства и времени; они больше не стоят уже, скажем, пяти франков, и имеют не оцениваемую стоимость, а область, в которой они являются средством обмена, бесконечно расширяется.

[13] См. сравнение Карлом-Отто Апелем Виттгенштейна и Хайдеггера, в котором оба рассматриваются как философы, „поставившие под вопрос западную метафизику в качестве теоретической дисциплины." *(Transformation der Philosophie* [Frankfurt, 1973], vol. 1, p. 228). Я не предлагаю таких интерпретаций Дьюи, Виттгенштейна и Хайдеггера в поддержку того, что я сказал про них, но я пытался сделать это в

которая содержит систематическую философию, поиск универсальной соизмеримости в окончательном словаре. Они продолжают проводить холистическую точку зрения, согласно которой слова берут свои значения из других слов, а не благодаря своему репрезентативному характеру, и, как следствие, словари приобретают свои преимущества от людей, использующих словари, а не от прозрачности словарей относительно реальности[14].

Разделение философов на систематиков и наставников не совпадает с различением нормальных философов и революционных философов. Последнее различение ставит в один ряд („революционеров") Гуссерля, Рассела, позднего Виттгенштейна и позднего Хайдеггера. Для моих целей значимым является различение двух типов революционных философов. С одной стороны, есть революционные философы — те, кто основывает новые школы, в рамках которых может практиковаться нормальная профессионализированная философия, кто смотрит на несоизмеримость своих новых словарей со старыми как на временное неудобство, вина за которое ложится на недостатки их предшественников, и которое может быть преодолено институционализацией собственного словаря революционеров-философов. С другой стороны, есть великие философы, которые трепещут при мысли, что их словарь может вообще быть институционализирован или что их сочинения могли бы оказаться соизмеримыми с традицией. Гуссерль и Рассел (подобно Декарту и Канту) относятся к первому сорту философов. Поздний Виттгенштейн и поздний Хайдеггер (подобно Кьеркегору и Ницше) относятся к последнему сорту[15]. Великие систематические философы конструктивны и выдвигают свою аргументацию. Великие философы-наставники настроены на то, чтобы реагировать сатирой, пародиями, афоризмами. Они знают, что их работа потеряет свою суть, когда период, на который пришлась их реакция, завершится. Они *намеренно* периферийны. Великие систематические философы, подобно великим ученым, строят для вечности. Великие философы-наставники разрушают ради своего собственного поколения. Философы-систематики хотят направить свой предмет по безопасному пути науки. Философы-наставники хотят иметь свободное место для чувства удивления, которое может быть иногда вызвано поэтами, — удивления, что есть что-то новое под луной, нечто такое, что *не*

своей работе о Виттгенштейне „Keeping Philosophy Pure" *(Yale Review* [Spring 1976], pp. 336—356), in „Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey" *(Review of Metaphysics* 30 [1976], 280—305), and in „Dewey's Metaphysics" in *New Studies in the Philosophy of John Dewey,* ed. Steven M. Cahn (Hanover, N.H., 1977).

[14] Хайдеггеровская точка зрения относительно языка изложена весьма пространно Деррида в его работе *La Voix et le Phénomène,* переведенной на английский язык Д. Аллисоном (Allison) как *Speech and Phenomenon* (Evanston, 1973). См. сравнение Н. Гарвером (Newton Garver) Деррида и Виттгенштейна в его введении к этому переводу.

[15] Постоянное восхищение философом, который выдумал весь мир идей западной философии, — Платоном — объясняется тем, что мы все еще не знаем, какого сорта философом он был. Даже если считать Седьмое письмо подделкой, уже тот факт, что после тысячелетий комментариев никто не знает, какие пассажи в диалогах являются шутками, делает эту загадку до сих пор актуальной.

является точной репрезентацией того, что уже есть здесь, нечто такое, что (по крайней мере, на данный момент) не может быть объяснено и едва ли может быть описано.

Понятие философа-наставника, однако, парадоксально. Платон определял философа как противоположность поэту. Философ должен предъявлять резоны, доказывать свои взгляды, обосновывать их. Поэтому аргументирующие философы-систематики говорят, что Ницше и Хайдеггер, кем бы они ни были на самом деле, *философами* не являются. Этот ход — „на самом деле не философ"— используется, конечно, нормальными философами против революционных философов. Он использовался прагматистами против логических позитивистов, позитивистами — против „философов обыденного языка" и будет использоваться всякий раз, когда уютный профессионализм будет в опасности. Но при такого рода использовании все это просто риторический гамбит, который говорит нам не больше того, что предлагается несоизмеримый дискурс. С другой стороны, когда он используется против философов-наставников, для них он представляет настоящий серьезный упрек. Проблема для философа-наставника состоит в том, что как философ он должен выдвигать аргументы, в то время как он хотел бы просто предложить другое множество терминов, *не* говоря при этом, что эти термины являются новым открытием точных репрезентаций сущностей (например, „сущности" самой философии). Он нарушает, так сказать, не просто правила нормальной философии (философских школ, ему современных), но определенное метаправило — правило, согласно которому его изменение делается по той причине, что старое правило не подходит для предмета своего действия, что оно неадекватно реальности, что оно препятствует решению вечных проблем. Философы-наставники, в отличие от революционных философов-систематиков, — это такие философы, которые проявляют анормальность на этом мета-уровне. Они отказываются представлять себя в качестве открывателей объективной истины (скажем, того, что есть философия). Они представляют себя в качестве людей, которые делают совершенно отличное и более важное дело, по сравнению с нахождением точных репрезентаций того, каковыми являются вещи. Эта деятельность более важна потому, что, как они говорят, само понятие „точной репрезентации" не является правильным способом осмысления того, что делает философия. Но, продолжают они далее, это не потому, что „поиск точных репрезентаций... (например, наиболее общих свойств реальности" или „природы человека")" представляет неточную репрезентацию философии.

В то время как менее претензионные революционеры могут позволить себе иметь взгляды на множество вещей, которые рассматривались по-своему их предшественниками, философы-наставники должны открыто порицать само понятие обладания взглядом, в то же время избегая иметь взгляд относительно обладания взглядом[16].

[16] Работа Хайдеггера *Die Zeit des Weltbildes* (переведенная на английский язык под названием „The Age of the World-View" Грин (M.Grene) in *Boundary* II [1976]) представляет собой наилучшее обсуждение этого вопроса из всего того, что я читал.

Это странная, но отнюдь не невозможная позиция. Виттгенштейн и Хайдеггер довольно просто придерживались ее. Одной из причин такой легкости являлось то, что они не считали, что когда мы говорим нечто, мы необходимо должны выражать наши взгляды относительно предмета. Мы могли бы просто *сказать нечто* — участвуя в разговоре, не делая вклада в исследование. Вероятно, говоря некоторые вещи, мы не всегда говорим, какими являются эти вещи. Вероятно, говоря именно *это,* мы не говорим, каковыми именно являются вещи. Оба этих человека предполагают, что мы рассматриваем людей, говорящих некоторые вещи, плохие или хорошие, не рассматривая их как экстернализирующих внутренние репрезентации реальности. Но это только их первый шаг, поскольку тогда мы должны перестать рассматривать себя как *видящих* это, не начиная рассматривать себя как видящих что-то другое в дополнение к этому. Мы должны выбросить визуальные метафоры, и, в частности, метафоры отражения, из нашей речи вообще[17]. Для того чтобы сделать это, мы должны понимать речь не только как отсутствие экстернализации внутренних репрезентаций, но вообще не понимать ее как репрезентацию. Мы должны отбросить понятие соответствия для предложений, так же как и для мыслей, и рассматривать предложения как связанные скорее с другими предложениями, нежели с миром. Мы должны рассматривать термин „соответствует тому, какими являются вещи" как автоматический комплимент успешному нормальному дискурсу, а не как отношение, которое должно изучаться и подниматься на пьедестал по ходу всего остального дискурса. Попытка распространить этот комплимент на подвиги анормального дискурса подобна комплиментам судье за его мудрое решение, выразившихся в виде щедрых чаевых: это просто показывает отсутствие такта. Считать Виттгенштейна и Хайдеггера людьми, которые имеют взгляды о том, какими являются вещи, не могут быть неверными по поводу того, каковы в точности вещи; считать так свидетельствовало бы просто о плохом вкусе. Это ставило бы их в положение, в котором они не хотят находиться, и в котором они выглядят нелепым образом.

Но, вероятно, они и *должны* выглядеть нелепо. Но как же тогда мы узнаем, когда принять тактичную позицию, а когда настаивать на моральном обязательстве иметь определенные взгляды? Это похоже на вопрос о том, как мы узнаем, когда отказ кого-либо принять нашу позицию (например, по поводу социальной организации, сексуальной или разговорной практики) морально возмутителен, а когда это нечто, что мы должны (по крайней мере, временно) уважать. Мы не узнаем таких вещей, исходя из общих принципов. Мы не знаем, например, заранее, что если произнесено предложение, или совершено какое-то действие, то мы прервем разговор или личную

[17] Последние сочинения Деррида представляют собой размышления над тем, как избежать этих метафор. Подобно Хайдеггеру в „Aus einem Gesprach von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (in *Unterwegs zur Sprache* [Pfullingen, 1959]), Деррида время от времени обыгрывает представление о превосходстве восточных языков и идеографического письма.

дружбу, потому что все зависит от того, к чему ведет разговор. Рассмотрение философов-наставников как партнеров по разговору есть альтернатива рассмотрению их как людей, которые придерживаются взглядов на общие темы. Один способ рассмотрения мудрости заключается в том, что любовь к ней вовсе не означает любви к аргументации, и что достижения мудрости не состоят в нахождении правильного словаря для репрезентации сущности. В этом случае мы полагаем ее практической мудростью, которая необходима для участия в разговоре. Один способ рассмотрения наставительной философии в качестве любви к мудрости — это рассматривать ее *как* попытку предотвратить вырождение разговора в исследование и превратить его в обмен взглядами. Философы-наставники никогда не смогут прикончить философию, но они могут помочь предотвратить ее становление на безопасный путь науки.

3. НАСТАВЛЕНИЕ, РЕЛЯТИВИЗМ И ОБЪЕКТИВНАЯ ИСТИНА

Я хочу сейчас более детально рассмотреть предположение о том, что наставительная философия имеет целью разговор, а не открытие истины, и тем самым дать ответ на знакомое обвинение в „релятивизме", в подчинении истины наставлению. Я буду утверждать, что различие между разговором и исследованием аналогично различению Сартром размышления о себе как *pour-soi* и как *en-soi* и что, следовательно, культурная роль философа-наставника состоит в том, чтобы помочь нам избежать самообмана, который происходит из веры в то, что мы познаем себя через познание множества объективных фактов. В следующем разделе я попытаюсь сделать обратное. Я буду говорить, что подлинный бихевиоризм, натурализм и физикализм, которые я рекомендовал в предыдущих главах, помогает нам избежать самообмана в полагании, что мы обладаем глубокой, скрытой, метафизически значимой природой, которая делает нас „несводимо" отличными от чернильниц или атомов.

Философы, которые имеют сомнения относительно традиционной эпистемологии, часто рассматриваются как люди, которые подвергают сомнению представление, согласно которому из всех несовместимых конкурирующих теорий истинной может быть самое большее одна. Однако трудно найти кого-нибудь, кто именно так ставит вопрос. Когда, например, говорят, что когерентная или прагматистская „теория истины" допускает возможность того, что многие несовместимые теории будут удовлетворять множеству условий „истинности", сторонники когерентного или прагматистского подходов отвечают, что это просто показывает, что мы не должны иметь оснований для выбора среди этих кандидатов на „истину". Мораль, которую следует вывести, говорят они, состоит не в том, что они предлагают неадекватный анализ „истины", но в том, что есть некоторые термины, например „истинная теория", „правильные поступки", которые интуитивно и грамматически являются единичными, но для которых не может быть дано множества необходимых и достаточных условий, которые позволили бы осуществить однозначное указание. Этот факт, говорят они, не должен быть удивительным. Никто не считает, что

есть необходимые и достаточные условия, которые выделят, например, однозначный референт „самой лучшей вещи, которую девушке следует сделать, когда она оказывается в этой обескураживающей ситуации", хотя могут быть даны правдоподобные условия, которые укоротят перечень конкурирующих несовместимых кандидатов. Почему это должно быть по-другому для референта „что девушка должна была бы сделать при этой ужасной моральной дилемме", или для референта „Доброй Жизни человека", или „из чего по-настоящему сделан мир"?

Желание усмотреть прячущийся релятивизм в каждой попытке сформулировать условия истинности, реальности или блага, когда нет попытки дать однозначные индивидуирующие условия, требует принятия „платонистского" представления о трансцендентальных терминах, которые я обсуждал выше (глава шестая, раздел 6). Мы должны считать, что истинные референты этих терминов (Истина, Реальность, Благо) совершенно не имеют какой-либо связи с практикой обоснования, которая свойственна нам. Дилемма, возникающая в связи с этим платонистским гипостазированием, состоит, с одной стороны, в том, что философ должен попытаться найти критерии для выбора этих однозначных референтов, в то время как, с другой стороны, единственные намеки, которые он имеет относительно того, что это за критерии, могли бы быть даны текущей практикой (например, наилучшей моральной и научной мыслью наших дней). Философы, таким образом, обрекают себя на сизифов труд, потому что как только они находят более совершенное объяснение трансцендентального термина, оно немедленно обзывается „натуралистической ошибкой", смешением сущности и случайного[18]. Я полагаю, что мы усматриваем ключ к причине этой разрушительной одержимости в том факте, что даже философы, которые допускают интуитивную невозможность нахождения условий для „одной правильной вещи, которую надо сделать" в качестве причины для отказа от „объективных ценностей", неохотно допускают невозможность нахождения индивидуирующих условий для одной истинной теории мира в качестве причины для отрицания „объективной физической теории". И все же они должны сделать это, потому что формально два рассмотрения совершенно аналогичны. Причины за и против принятия „корреспондентного" подхода к моральной истине те же самые, что и применительно к истине о физическом мире. Разоблачение тайны происходит тогда, когда мы обнаруживаем, что обычное извинение оскорбительной несправедливости состоит в том, что нас задевает физическая реальность, а не ценности[19]. Но что задевание имеет общего с объективностью, точной репрезентацией или соответствием? Ничего, я полагаю, до тех пор, пока мы не спутаем *контакт* с

[18] По этому поводу см. классическую работу: William Frankena „The Naturalistic Fallacy", *Mind* 68 (1939).

[19] Ощущение того, что нас задевают ценности, говорят они, в свою очередь, это просто физическая реальность в другом обличье (например, нейронная структура или выделения желез, запрограммированные данными от родителей).

реальностью (причинное, неинтенциональное, не-дескриптивно-реляционное отношение) с понятием „*иметь дело с* реальностью" (описанием, объяснением, предсказанием и модификацией ее — все те вещи, которые мы делаем при описаниях). Смысл, в котором физическая реальность есть „Вторичность" Пирса — ничем не опосредованное давление, — не имеет ничего общего со смыслом, в котором один среди всех других способов описания и совладания с реальностью является „правильным". Отсутствие размышления тут смешивается с точностью размышления. Отсутствие описания путается с привилегией принадлежности к определенному описанию. Только за счет такого смешения неспособность предложить индивидуализирующие условия для одного истинного описания материальных вещей может быть спутана с нечувствительностью к упрямости вещей.

Сартр помогает нам понять, почему это смешение столь часто и почему результаты этого смешения преподносятся с такой серьезностью. Понятие „правильного способа описания и объяснения реальности", которое, по предположению, содержится в нашей „интуиции" о значении „истины", есть для Сартра просто представление о способе описания и объяснения, навязанного нам столь же грубо, как удар ноги о камень. Или же, переходя к визуальным метафорам, — это понятие раскрывшейся перед нами реальности, но не в смутном отражении, а с некоторой невообразимой непосредственностью, которая делает дискурс и описание излишними. Если бы мы могли обратить знание из чего-то дискурсивного, из чего-то постоянно привязанного к идеям или словам, в нечто неотвратимое, на что мы натыкаемся, или же что-то, пронзающее нас так, что оставляло бы нас лишенными дара речи, тогда мы не были бы больше ответственны за выбор среди конкурирующих идей и слов, теорий и словарей. Эта попытка избавиться от ответственности представляет как раз то, что Сартр описывает как попытку превратить себя в вещь — в *etre-en-soi*. С точки зрения эпистемолога, это непоследовательное представление делает приверженность истине делом необходимости, „логической" необходимости для трансценденталиста или же „физической" необходимости для эпистемолога эволюционистского „натуралистского" толка. С точки зрения Сартра, нужда в поиске таких необходимостей есть нужда в том, чтобы избавиться от свободы, которая позволяет воздвигнуть еще одну альтернативную теорию или словарь. Таким образом, наставительный философ, который указывает на непоследовательный характер такой нужды, трактуется как „релятивист", у которого отсутствует моральная серьезность, потому что он не присоединяется к общей человеческой надежде, что бремя выбора сброшено. Точно так же, как моральный философ, ищущий добродетель в виде аристотелевского саморазвития, считается человеком, который лишен сочувствия к своим людям-собратьям, так и эпистемолог, являющийся просто бихевиористом, трактуется как человек, который не разделяет универсальных человеческих устремлений к объективной истине.

Сартр дополняет наше понимание визуального образа, который позволил сформулировать множество проблем западной философии, помогая нам увидеть то, почему этот образ всегда пытается превзойти себя. Представление о незамутненном Зеркале Природы есть пред-

ставление о зеркале, которое не отличимо от того, что в нем отражается и, таким образом, которое не является зеркалом вообще. Представление о человеческом существе, чей ум является таким незамутненным зеркалом и который *знает* об этом, есть, говорит Сартр, образ Бога. Такое существо *не* сталкивается с чем-то чуждым, вынуждающим его выбирать свою позицию относительно этого чуждого или его описания. У него не было бы тогда нужды и способности к выбору действий или описаний. Он может быть назван „Богом", если мы размышляем о преимуществах этой ситуации, или „просто машиной", если мы рассматриваем ее недостатки. С этой точки зрения, поиски соизмеримости вместо простого продолжения разговора — поиски способа, делающего не необходимым дальнейшее переописание на пути сведения всех *возможных* описаний к одному, — представляют попытку бегства от человечности. Отказаться от понятия, согласно которому философия должна показать, что все возможные дискурсы естественно стремятся к консенсусу, как это происходит в случае нормального исследования, значило бы оставить надежду на возможность быть чем-то большим, чем просто человеческим существом. Это значило бы отказ от платонистских понятий Истины и Реальности и Блага как сущностей, которые не могут быть даже туманно отражены существующими практиками и верами, и возврат к „релятивизму", который предполагает, что наши единственные полезные понятия „истины" и „реальности" и „блага" представляют собой экстраполяцию этих практик и вер.

Здесь, наконец, я прихожу к предположению, которым я завершил последний раздел, — что суть наставительной философии состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину. Такая истина, согласно защищаемому мною взгляду, есть нормальный результат нормального дискурса. Наставительная философия не только анормальна, но и является по сути своей реакцией, протестом против попыток закрыть разговор по причине универсальной соизмеримости через гипостазирование некоторого привилегированного множества описаний. Опасность, которой наставительная философия хочет избежать, состоит в том, что некоторый заданный словарь, некоторый способ осмысления людьми самих себя, может ввести их в заблуждение, суть которого в том, что отныне все дискурсы могут, или должны быть, нормальными. Результирующее замораживание культуры могло бы быть, в глазах философов-наставников, дегуманизацией человеческих существ. Философы-наставники, таким образом, согласны с выбором Лессинга, который предпочел бесконечную *жажду* истины „всей Истине"[20]. Потому что для философа-наставника сама мысль о представлении „всей Истины" абсурдна, потому что абсурдно само платонистское понятие Истины. Оно абсурдно либо как представление об истине о реальности, которая

[20] Кьеркегор сделал этот выбор прототипом своего предпочтения „субъективности в противовес „системе". См.: *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David Swenson and Walter Lowrie (Princeton, 1941), p. 97.

не есть реальность-при-определенном-описании, либо как представление об истине при некотором привилегированном описании, которое делает не необходимыми все другие описания, поскольку все они соизмеримы друг с другом.

Взгляд на поддержание разговора как на достаточную цель философии, взгляд на мудрость как на способность поддерживать разговор равнозначен скорее взгляду на человеческие существа как на генераторов новых описаний, нежели как на существа, способные, следует надеяться, к точному описанию. Считать целью философии истину, а именно истину относительно терминов, которые обеспечивают окончательную соизмеримость всех видов человеческой деятельности и практики — значит считать человеческие существа скорее объектами, нежели субъектами, существующими *en-soi*, нежели *pour-soi* и *en-soi* вместе, описываемыми объектами и описывающими субъектами вместе. Полагать, что философия позволит нам рассматривать сам описывающий субъект как некоторого рода описываемый объект, значит полагать, что все возможные описания могут считаться соизмеримыми с помощью одного описательного словаря, а именно самой философии. Потому что если бы мы имели такое понятие универсального описания, мы могли бы идентифицировать человеческие-существа-при-данном-описании с человеческой „сущностью". Только с таким понятием представление о том, что человек *имеет* сущность, имело бы смысл, независимо от того, понимается ли сущность как познание сущностей или же нет. Поэтому даже не говоря, что человек есть одновременно субъект и объект, *pour-soi*, как *en-soi*, мы схватываем нашу сущность. Мы не можем избегнуть платонизма, сказав, что „наша сущность состоит в том, что мы не имеем сущности", если мы постараемся использовать это прозрение в качестве основания для конструктивной и систематической попытки найти дальнейшие истины относительно человеческих существ.

Вот почему „экзистенциализм" — и более обще, наставительная философия — могут существовать *только* в качестве реакции, вот почему они впадают в самообман всякий раз, когда пытаются сделать больше, чем придать разговору новые направления. Такие новые направления могут, вероятно, служить зародышем новых нормальных дискурсов, новых наук, новых философских исследовательских программ и, таким образом, новых объективных истин. Но они не являются сутью наставительной философии, а только ее побочными продуктами. А суть всегда одна и та же — выполнение социальной функции, которую Дьюи назвал „ломкой корки условностей", предотвращение заблуждения, по которому человек смешивает себя с понятием того, что он знает о себе или о чем-либо еще, за исключением необязательных описаний.

4. НАСТАВЛЕНИЕ И НАТУРАЛИЗМ

Я аргументировал в главе седьмой, что было бы неплохо избавиться от различения духа и материи, воспринимаемого как различение человеческих существ и других вещей, или двух частей человеческих

существ, что соответствует разделению герменевтики и эпистемологии. Я сейчас хочу снова вернуться к этой теме, чтобы подчеркнуть ту точку зрения, что „экзистенциалистские" доктрины, обсуждаемые здесь мною, совместимы с бихевиоризмом и материализмом, которые защищались мною в предыдущих главах. Философы, которые хотели бы быть одновременно наставниками и систематиками, часто рассматривают эти две цели как несовместимые и, следовательно, предполагают то, каким образом наше ощущение себя как *pour-soi*, то есть способных к рефлексии, способных к выбору альтернативных словарей, могло бы быть обращено в предмет философии.

Многое из недавней философии — под эгидой „феноменологии" или „герменевтики", или обеих дисциплин — обыгрывало эту неудачную идею. Например, Хабермас и Апель предложили способы, которыми мы могли бы создать новый сорт трансцендентальной точки зрения, позволяющей нам сделать нечто вроде того, что пытался сделать Кант, но без впадания в сайентизм или историцизм. Опять-таки, большинство философов, которые рассматривают Маркса, Фрейда или обоих философов в качестве фигур, которые должны быть вовлечены в „основной поток" философии, старались развить квазиэпистемологические системы, концентрирующиеся вокруг феномена, который Маркс и Фрейд выпукло представляли, — изменения поведения в результате изменения в самоописании. Такие философы рассматривают традиционную эпистемологию как дисциплину, которая обязана „объективизировать" человеческие существа, и они надеются на появление наследника предмету эпистемологии, который будет делать для „рефлексии" то, что традиция делала для „объективизирующего познания".

Я настаивал на том, что мы не должны пытаться иметь наследника эпистемологии в предметном плане, а должны скорее освободить себя от представления, что философия должна концентрироваться вокруг открытия постоянного каркаса исследования. В частности, мы должны освободиться от представления, что философия может объяснить то, что наука оставляет необъясненным. С моей точки зрения, попытка развить „универсальную прагматику" или „трансцендентальную герменевтику" сама" весьма подозрительна. Потому что они, судя по всему, обещают как раз то, что Сартр не рекомендовал нам иметь, а именно способ трактовки свободы, аналогичный трактовке природы (или, менее загадочно, способ рассмотрения нашего творения словарей и выбора между ними в качестве того же самого „нормального" способа, каким мы видим себя *в рамках* одного их этих словарей). Подобного рода попытки начинаются с рассмотрения поиска объективного знания через нормальный дискурс таким путем, какой был предложен мною в качестве должного — как один из элементов в наставлении. Но они часто претендуют на более амбициозные цели. Следующий пассаж из Хабермаса является примером этому:

> ...функции, которые познание имеет в универсальных контекстах практической жизни, могут быть успешно проанализированы в рамках переформулированной трансцендентальной философии.

> Это, кстати говоря, не влечет эмпирической критики требования абсолютной истины. В той степени, в какой рассудочные интересы могут быть отождествлены и проанализированы через размышление о логике исследования в естественных и культурных науках, они могут законно требовать трансцендентального статуса. Они предполагают „эмпирический" статус всякий раз, как они анализируются как результат естественной истории — анализируются, как это случается, в терминах культурной антропологии[21].

С другой стороны, я хочу заявить, что нет смысла в попытках найти общий синоптический путь „анализа" тех „функций, которые познание имеет в универсальных контекстах практической жизни", и что культурная антропология (в более широком смысле, который включает интеллектуальную историю) есть все, что нам нужно.

Хабермас и другие авторы, побуждаемые одними и теми же мотивами, рассматривают предположение, что эмпирического исследования вполне достаточно в качестве исследования, которое включает „объективистскую иллюзию". Они имеют тенденцию рассматривать прагматизм Дьюи и „научный реализм" Селларса и Фейерабенда как результат неадекватной эпистемологии. С моей точки зрения, великим достоинством Дьюи, Селларса и Фейерабенда было то, что они указали направление и сами дали пример его к неэпистемологического рода философии и, таким образом, такой философии, которая оставляет всякие надежды по поводу „трансцендентального." Хабермас говорит, что для теории „иметь трансцендентальное основание", значит

> стать знакомой со сферой неизбежных субъективных условий, которые делают теорию возможной и ставят ей пределы, потому что этот род трансцендентального подтверждения имеет всегда тенденцию к критике чрезмерной самоуверенности в самопонимании[22].

Более точно, такая сверхуверенность заключается в полагании того, что

> может быть такая вещь, как истинность в отношении к реальности в смысле, постулированном философским реализмом. Корреспондентные теории истины имеют тенденцию к гипостазированию фактов в качестве сущностей мира. Интенция и внутренняя логика эпистемологии, отражающая возможный опыт как таковой, состоит в том, чтобы раскрыть объективистские иллюзии такого взгляда.

[21] Jürgen Habermas, „Предисловие" ко второму изданию *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Surkamp, 1973), p. 410; переведено Х. Ленхардтом (Christian Lenhardt) как „A Postscript to *Knowledge and Human Interests* in *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), 181. По поводу критики занятой здесь Хабермасом позиции — аналогичной моей собственной критике — см.: Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie* (Berlin, 1969), p. 20. (Я признателен Р. Гюссу (Geuss) за указание на работу Тониссена).

[22] Habermas, „Nachwort", p. 411; English translation, p. 182.

> Каждая форма трансцендентальной философии провозглашает намерение идентифицировать условия объективности опыта анализом категориальной структуры объектов возможного опыта[23].

Но Дьюи, Виттгенштейн, Селларс, Кун и другие герои этой книги, каждый по-своему, имеют способы разоблачения „истинности относительно реальности в смысле, постулированном философским реализмом", и никто из них не считал, что это должно быть сделано „анализом категориальной структуры объектов возможного опыта".

Представление о том, что мы можем обойти сверхуверенный философский реализм и позитивистскую редукцию только принятием чего-то вроде кантовской трансцендентальной точки зрения, кажется мне основной ошибкой программ, подобной хабермасовской (как, впрочем, и в случае гуссерлевского понятия „феноменологии мировой жизни" (life-world), которая будет описывать людей некоторым „первичным" по отношению к науке способом). Что требуется для осуществления этих похвальных целей, так это не кантовское „эпистемологическое" различение трансцендентальной и эмпирической точек зрения, но скорее его „экзистенциалистское" различение людей как эмпирических Я и как моральных субъектов[24]. Нормальный научный дискурс может всегда рассматриваться двумя разными способами -как успешный поиск объективной научной истины или как один из многих дискурсов, один из многих проектов, в которые мы вовлечены. Первая точка зрения подпадает под нормальную практику нормальной науки. Здесь не возникает вопросов морального выбора или наставления, так как они уже заранее захвачены неявным и „самоуверенным" обязательством поиска объективной истины в соответствующем вопросе. Вторая точка зрения — это та, где мы задаем вопросы вроде „В чем тут суть?", „Какая мораль может быть выведена из знания того, как мы и остальная природа работают?" или „Что нам делать с нами самими, когда мы знаем о законах нашего поведения?"

Основной ошибкой систематической философии всегда было представление о том, что на такие вопросы следует отвечать некоторым новым („метафизическим" или „трансцендентальным") описательным или объяснительным дискурсом (имеющим дело с такими вещами, как „человек", „дух", „язык"). Эта попытка ответить на вопросы обоснования открытием новых объективных истин, ответить на требование морального субъекта дать обоснование через описание привилегированной области представляет собой специальную форму плохой веры философа — его специальный способ подстановки псевдо-

[23] Ibid., pp. *408—409;* English translation, p. 180.

[24] Уилфрид Селларс использует в значительной степени это последнее кантовское различение, настаивая, что „личностность" — это дело „быть одним из нас", впадания в сферу практических императивов формы „Все мы должны...", а не особенность определенных организмов быть изолированными эмпирическими средствами. Я несколько раз взывал к этому требованию в своей книге, в частности, в главе четвертой, разделе 4. По поводу использования различения самим Селларсом см. его работы. *Science and Metaphysics* (London and New York, 1968), ch. 7 и „Science and Ethics in *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill., 1967).

познания вместо морального выбора. Величие Канта было в видении сквозь „метафизическую" форму этой попытки, в разрушении традиционной концепции разума с целью нахождения места для моральной веры. Кант дал нам способ рассмотрения научной истины как чего-то такого, что никогда не сможет снабдить нас ответом на наше требование сути, обоснования, способа утверждения того, что наше моральное решение о том, что делать, основано на *познании* природы мира. К несчастью, Кант изложил свой диагноз касательно науки в терминах открытия „неизбежных субъективных условий", которые должны быть раскрыты размышлением над научным исследованием. Равно неудачно, он полагал, что имеется реальная процедура разрешения моральных дилемм (хотя и не на *основании* знания, так как наше постижение категорического императива не есть *познание)*[25]. Поэтому он сотворил новые формы философской плохой веры, подставляя „трансцендентальные" попытки найти истинное Я вместо „метафизических" попыток найти мир в другом месте. Неявно отождествив морального субъекта с учреждающим трансцендентальным Я, он оставил открытым путь к более сложным посткантианским попыткам свести свободу к природе, выбор — к познанию, *pour-soi* — к *en-soi.* Это путь, который я пытаюсь блокировать путем придания новой формы неисторическим и постоянным различиям между природой и духом, „объективирующей наукой" и размышлением, эпистемологией и герменевтикой, в терминах исторических и временных различий знакомого и незнакомого, нормального и анормального. Потому что такой способ трактовки этих различений позволяет нам рассматривать их не как разделение на две области исследования, но как разделение между исследованием и тем, что таковым *не* является, и скорее кладет начало вопросам, какие исследования — новые нормальные дискурсы — могут (или не могут) возникнуть.

Если прибегнуть к другому способу выражения того же утверждения, позволяющему выявить связь этого утверждения с натурализмом, то позитивисты были абсолютно правы в своем императиве об искоренении метафизики, если под „метафизикой" понимать попытку дать знание там, где этого не может сделать наука. Потому что это есть попытка найти дискурс, который соединяет преимущества нормальности с преимуществами анормальности — межсубъективную гарантию объективной истины, соединенную с наставительным характером не обоснованного, но не обусловленного морального утверждения. Потребность в том, чтобы направить философию на безопас-

[25] См. кантовское различение между знанием и необходимой верой в *Критике чистого разума* (Кант И. Соч. Т. 3. С. 676—678), особенно его использование *Unternehmung* как синонима для последнего. Этот раздел *Первой Критики* кажется мне таким разделом, в котором придается наибольший смысл знаменитому пассажу в *Предисловии ко второму изданию „Критики чистого разума"* (Кант И. Соч. Т. 3. С. 95) об отрицании разума для того, чтобы дать место вере. Во многих других местах, однако, Кант непоследовательно говорит о практическом разуме как о дающем расширение нашему *познанию.*

ный путь науки, есть потребность соединения платоновского проекта морального выбора, который выделяет объективные истины о специального рода объектах (Идея Блага), с межсубъективным и демократическим согласием об объектах, обнаруживаемых в нормальной науке[26]. Философия, которая в высшей степени ненаставительна, в высшей степени равнодушна к таким случаям морального выбора, как, например, верить в Бога или нет, не могла бы считаться *философией*, а рассматривалась бы как некоторый специальный вид науки. Поэтому как только программа направления философии на безопасный путь науки начинает преуспевать, она просто обращает философию в скучную академическую специальность. Систематическая философия существует, постоянно балансируя над пропастью между описанием и обоснованием, познаванием и выбором, получением правильных фактов и поучением нас, как жить.

Если понята эта точка зрения, мы можем видеть более ясно, почему эпистемология возникла в качестве сущности систематической философии. Потому что эпистемология — это попытка увидеть в закономерностях (pattern) обоснования в рамках нормального дискурса больше, чем просто такие закономерности. Это попытка увидеть их зацепленными на нечто, требующее моральных обязательств — Реальность, Истину, Объективность, Разум. Быть бихевиористом в эпистемологии — значит, напротив, рассматривать нормальный научный дискурс наших дней бифокально — и как закономерности, принятые по различным историческим причинам, и как достижение объективной истины, где „объективная истина" есть не больше и не меньше, чем наилучшая идея, которую мы принимаем на текущий момент для объяснения того, что происходит. С точки зрения эпистемологического бихевиоризма, единственное, что есть истинного в утверждении Хабермаса о том, что научное исследование делается возможным и ограничено „неизбежными субъективными условиями", состоит в том, что такое исследование делается возможным через принятие практики обоснования и что такие практики имеют возможные альтернативы. Но эти „субъективные условия" никоим образом не являются „неизбежными", раз они открываются „размышлением над логикой исследования". Они являются просто фактами о том, что именно данное общество, или профессия, или другая группа рассматривает в качестве хорошего основания для утверждений определенного сорта. Такие дисциплинарные матрицы исследуются обычными эмпирическо-герменевтическими методами „культурной антропологии". С точки зрения упомянутых групп, эти субъективные условия являются комбинацией практических императивов здравого смысла (например, племенные табу, Методы Милля) со стандартной теорией по поводу предмета. С точки зрения историка идей или антрополога, они являются эмпи-

[26] Сами позитивисты быстро поддались этой потребности. Даже настаивая на том, что моральные вопросы были непознавательными, они полагали придать квазинаучный статус своим моралистским нападкам на традиционную философию — таким образом, сделав себя объектом собственной критики относительно их „эмотивного" использования термина „непознавательный".

рическими фактами относительно вер, желаний и практик определенных групп человеческих существ. Это несовместимые точки зрения в том смысле, что мы не можем принять их одновременно. Но нет причины и необходимости в том, чтобы подчинять их высшему синтезу. Рассматриваемая группа может сама перейти от одной точки зрения к другой (таким образом, „объективизируя" свое прошлое Я через процесс „рефлексии" и делая истинными новые предложения о своем настоящем Я). Но это не таинственный процесс, требующий нового понимания человеческого познания. Общепризнанный факт, что у людей могут возникнуть сомнения относительно того, что они делают, и, таким образом, они могут начать дискурс способами, несоизмеримыми с теми, которые они использовали раньше.

Это подходит также и для наиболее впечатляющих и беспокоящих новых дискурсов. Когда такие философы-наставники, как Маркс, Фрейд и Сартр, предлагают новые объяснения наших обычных структур обоснования наших действий и утверждений и когда эти объяснения принимаются и интегрируются в наши жизни, мы имеем поразительные примеры феномена отражения изменяющегося словаря и поведения. Но как я говорил в главе седьмой, этот феномен не требует никакого нового понимания теории конструирования и теории подтверждения. Сказать, что мы сами изменились через интернализацию нового „самоописания" (используя термины типа „буржуазный интеллектуал", или „саморазрушение", или „самообман") будет достаточно истинным. Но это будет не более озадачивающим, чем факт, что люди изменяют данные ботаники гибридизацией, которая, в свою очередь, стала возможной благодаря ботанической теории, или что они изменяют собственные жизни через изобретение бомб и вакцин. Размышления над возможностью таких изменений, подобно чтению научно-фантастических рассказов, помогает-таки нам преодолеть самоуверенность „философского реализма". Но такое размышление не нуждается в дополнении трансцендентальным объяснением природы рефлексии. Все, что необходимо здесь, это наставительное обращение к факту или возможности анормального дискурса, которое подрывает нашу опору на познание, приобретенное через нормальный дискурс. Вызывающая возражение самоуверенность, о которой говорилось выше, представляет собой просто тенденцию нормального дискурса блокировать поток разговора, выставляя себя в качестве канонического словаря для обсуждения данной проблемы, и более конкретно — тенденцию нормально эпистемологически ориентированной философии блокировать дорогу, выставляя себя в качестве окончательного соизмеримого словаря для всех *возможных* рациональных дискурсов. Самоуверенность первого, ограниченного, вида свергается философами-наставниками, которые подвергают сомнению саму идею универсальной соизмеримости, да и систематической философии тоже.

Рискуя снова повториться, что может быть уже плохо воспринято, я настаиваю на том, что различие между нормальным и анормальным дискурсами не совпадает с различием предметов обсуждения (например, природа *versus* история или факт *versus* ценности), методов (например, объективация *versus* рефлексия), способностей (например,

разум *versus* воображение) или любым другим философским различием, которое используется систематической философией для того, чтобы придать смысл утверждениям об объективной истине о некоторых до сих пор незамеченных частях или особенностях мира. Все может быть предметом дискурса в качестве анормального, точно так же, как все может стать наставительным, и все может быть систематизировано. Я обсуждал соотношение между естественными науками и другими дисциплинами просто потому, что со времен Декарта и Гоббса предположение о том, что научный дискурс — это нормальный дискурс и что все другие дискурсы должны быть уподоблены ему, было стандартным мотивом для философствования. Как только, однако, мы отбрасываем это предположение, мы можем отбросить также различные анти-натурализмы, по поводу которых я жаловался. Более точно, мы можем утверждать следующее.

Каждая речь, мысль, теория, поэма, композиция и философия окажутся полностью предсказуемыми в чисто натуралистических терминах. Некоторое объяснение в терминах атомов-в-пустоте микропроцессов в человеческих существах позволяет предсказать каждый звук или надпись, которые когда-либо могут появиться. Не существует призраков.

Никто не сможет предсказать своих собственных действий, мыслей, теорий, поэм и т. д. до того, как принято решение по их поводу или до того, как они были изобретены. (Это не интересное замечание о странной природе человеческих существ, а скорее, тривиальное следствие того, что имеется в виду под терминами „решить" или „изобрести"). Поэтому не существует никакой надежды (или опасности) на то, что познание себя как *en-soi* приведет к исчезновению нас как *pour-soi*.

Полное множество законов, которые позволяют сделать предсказания, плюс полные описания (в терминах атомов-в-пустоте) всех человеческих существ еще не будет ни всей „объективной истиной" о человеческих существах, ни полным множеством истинных предсказаний о них. Остается еще столь же много других множеств таких объективных истин (одни их них полезны для предсказания, другие — нет), сколько существует несоизмеримых словарей, в рамках которых могли бы быть проведены нормальные исследования о человеческих существах (например, все те словари, в рамках которых мы приписываем веры и желания, добродетели и красоту).

Несоизмеримость влечет несводимость, но не несовместимость, так что неудача в „сведении" этих различных словарей к этому научному „нижнему-уровню" атомов-в-пустоте не бросает и тени сомнения на познавательный или метафизический статус их объектов. (Это столь же верно для эстетической ценности поэм и для вер людей, их добродетелей и желаний).

Ансамбль, *per impossible*, всех этих объективных истин может быть все еще недостаточным для того, чтобы быть наставительным. Он мог бы быть картиной мира без всякого смысла, без морали. Будет ли это некоторой моралью для индивида, зависит от индивида. Он может быть истинным, а может быть и ложным, казаться таковым

индивиду или не казаться. Но он не был бы объективно истинным или ложным, в том смысле, как было или не было „на самом деле", и не имел бы ни морали, ни чувства. Оставляет ли его познание мира с некоторым ощущением того, что делать с миром или что делать в нем, — это предсказуемо. Но не предсказуемо, *должно* ли это быть так.

Страх науки, „сайентизма", „натурализма", самообъективации, обращения посредством слишком большого знания в вещь, а не в личность, есть страх, что весь дискурс станет нормальным дискурсом. То есть это страх, что найдутся истинные или ложные ответы на каждый вопрос, который только можно задать, так что человеческая ценность будет заключаться в знании истин, и человеческая добродетель окажется просто обоснованной истинной верой. Это пугает, потому что это отсекает возможность того, что появится что-либо новое под луной, возможность того, что человеческая жизнь заключается в поэзии, а не просто в размышлении.

Но опасности анормальному дискурсу исходят не от науки или натуралистической философии. Они исходят от скудного питания и секретной полиции. Если есть библиотеки и праздный досуг, разговор, начатый Платоном, не кончится самообъективацией — не потому, что некоторые аспекты мира или человеческих существ избегли участи объектов научного исследования, но просто потому, что свободный и праздный разговор порождает анормальный дискурс так же спонтанно, как костер — летящие искры.

5. ФИЛОСОФИЯ В РАЗГОВОРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Я заканчиваю эту книгу аллюзией к знаменитому исследованию Оукшотта[27], потому что в нем схвачен тон, в котором следует обсуждать философию. Многое из того, что я говорил об эпистемологии и ее возможных наследниках, является попыткой вывести некоторые следствия из доктрины Селларса, согласно которой

> в характеристике эпизода или состояния *познания* мы не даем эмпирического описания этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство резонов, обоснования и способности обосновать сказанное[28].

Если мы рассматриваем познание не как сущность, которая должна быть описана учеными или философами, а как право верить по существующим стандартам, тогда мы на правильном пути к рассмотрению *разговора* как окончательного контекста, в рамках которого должно быть понято познание. Фокус при этом сдвигается с отношения между человеческими существами и объектами их исследования на отношение между альтернативными стандартами обоснования и от-

[27] Michael Oakeshott, „The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", in *Rationalism and Politics* (New York, 1975).

[28] Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), p. 169.

сюда — к действительным изменениям в этих стандартах, которые производятся интеллектуальной историей. Это подводит нас к тому, чтобы оценить собственное селларсовское описание его мифического героя Джонса, человека, который изобрел Зеркало Природы и сделал тем самым возможной современную философию:

> Не узнает ли читатель в Джонсе самого Человека в середине его путешествия от мычания и стонов пещерного состояния к утонченному и многомерному дискурсу художественной студии, лаборатории, кабинета, языку Генри и Уильяма Джеймсов, Эйнштейна и философов, кто, в своих усилиях заставить вырваться к αρχή за пределами дискурса, обеспечил наиболее интересное из всех измерений? (с. 196)

В этой книге я предложил некоторого рода пролегомены к истории эпистемологически-ориентированной философии как эпизода в истории европейской культуры. Такая философия восходит к грекам, и проявилась также в множестве нефилософских дисциплин, которые в то или иное время предлагали себя в качестве замены эпистемологии и, таким образом, всей философии. Поэтому описываемый эпизод не может быть отождествлен с „современной философией" в смысле стандартного учебника, где приводится последовательность великих философов от Декарта до Рассела и Гуссерля. Но эта последовательность существует, тем не менее, там, где наиболее явно выражены поиски оснований знания. Поэтому большая часть моих попыток деконструировать образ Зеркала Природы касается этих философов. Я попытался показать, что их потребность вырваться к αρχή за пределы дискурса коренится в их потребности рассматривать социальную практику обоснования в качестве нечто большего, чем просто такая практика. Я, однако, сфокусировал свое внимание главным образом на выражении этой потребности, рассмотренной в вышедшей недавно литературе по аналитической философии. Результатом явилось не больше, чем пролегомены. Собственно историческая трактовка потребовала бы учености и сноровки, которой я не обладаю. Но я хотел бы надеяться, что пролегоменов будет достаточно, чтобы рассматривать современные проблемы философии как события на определенной стадии разговора — разговора, который когда-то не касался совсем этих вопросов и может не вернуться к ним в будущем.

Тот факт, что мы можем продолжать разговор, начатый Платоном, без обсуждения тех тем, которые хотел обсуждать Платон, иллюстрирует различие между трактовкой философии как голоса в разговоре и трактовкой ее как предмета, *Fach*, поля профессионального исследования. В разговоре, начатом Платоном, приняли столь большое число участников, о котором Платон не мог и вообразить, и тем самым в нем появились такие темы, о которых он не знал ничего. „Предмет" — астрология, физика, классическая философия, мебельный дизайн — может претерпевать революции, но самоимидж он получает из своего настоящего состояния, и его история необходимо пишется в „виговском" стиле как результат его наступающей зрелости. Это наиболее распространенный способ написания истории философии,

и я не могу сказать, что избежал такого виговского характера полностью в своем наброске такого рода истории, которая должна быть написана. Но я надеюсь, что показал, как можно рассматривать вопросы, которыми озабочены нынешние философы, и которые, с их виговской точки зрения (вероятно, бессознательно), будут занимать философию всегда, как результат исторической случайности, как поворот в разговоре[29]. Этот поворот занял много времени, но он мог бы быть поворотом в другом направлении, без потери человеческими существами своего разума или контакта с „реальными проблемами".

Разговорный интерес философии как предмета или некоторого индивидуального гениального философа варьируется и будет продолжать варьироваться непредсказуемым образом, в зависимости от случайностей. Эти случайности берутся из самого широкого круга — от физики до политики. Линия раздела между дисциплинами будет расплывчатой и подвижной, и будут возникать новые дисциплины, способами, которые проиллюстрировал Галилей своей спешной попыткой создать в XVII веке „чисто научные проблемы". Понятия „философской значимости" и „чисто философской „проблемы", как они употребляются сейчас, стали осмысленными только со времен Канта. Наше посткантианское ощущение, что эпистемология, или ее наследник, представляют собой центр философии (и что, например, моральная философия, эстетика, социальная философия в чем-то производны), есть отражение того факта, что самоимидж профессионального философа зависит от его профессионального вовлечения в образ Зеркала Природы. Без кантианского предположения о том, что философ может решать *quaestiones juris* касательно утверждений об остальной культуре, этот самоимидж рушится. Это предположение зависит от представления, что имеется такая вещь как понимание сущности познания — делание того, о чем Селларс говорил как о невозможном.

Отказаться от представления о философе как о человеке, который знает нечто о познании, чего никто, кроме него, не знает так хорошо, значило бы отказаться от представления, что его голос всегда требует

[29] Два недавних автора — Мишель Фуко и Гарольд Блум — сделали этот смысл грубой фактуальности исторических источников центральным для своих работ. Ср.: Bloom, *A Map of Misreading* (New York, 1975), p. 33: „Все непрерывности обладают парадоксальным характером абсолютной произвольности своего происхождения и абсолютной неотвратимости своих телеологий. Мы знаем это столь живо из оксюморонически называемой нашей любовной жизни, что ее литературный двойник вряд ли нуждается в демонстрации". Фуко говорит, что его способ рассмотрения истории идей „позволяет введения в самые корни мысли понятия *шанса, скачка и материальности".* („The Discourse on Language", included in the *Archeology of Knowledge* [New York, 1972], p. 231). Наитруднейшая вещь — это увидеть грубую случайность в истории философии, хотя бы даже по той причине, что со времени Гегеля историография философия была „прогрессивной" или (как в хайдеггеровской инверсии гегелевской трактовки прогресса) „ретрогрессивной", но никогда — без чувства неизбежности. Если бы мы могли рассмотреть жажду непрерывного, нейтрального, неисторического, соизмеримого словаря в качестве исторического феномена, тогда, вероятно, мы могли бы написать историю философии менее диалектически и менее сентиментально, чем это делалось до сих пор.

того, чтобы остальные голоса в разговоре не принимались во внимание. Это также означало бы отказаться от представления, что имеется нечто, иногда называемое „философским методом", или „философской техникой", или „философской точкой зрения", позволяющее профессиональному философу, *ex officio,* иметь интересные взгляды, скажем, о респектабельности психоанализа, легитимности некоторых сомнительных законов, разрешении моральных дилемм, „основательности" школ историографии или литературного критицизма и т. п. Философы действительно часто имеют интересные взгляды по поводу таких вопросов, и их профессиональная тренировка как философов является необходимым условием того, чтобы они имели подобные взгляды. Но это вовсе не значит, что философы обладают специальным видом знания относительно познания (или чего-либо еще), из которого они могут выводить соответствующие следствия. Полезное кибицирование, которое они могут дать по различным проблемам, только что упомянутым мною, становится возможным за счет их знакомства с историческим фоном аргументации на подобные темы и, что более важно, тем фактом, что аргументы на такие темы перемежаются избитыми философскими клише, на которые натыкаются другие участники разговора и относительно которых профессиональные философы знают наизусть все за и против.

Неокантианский имидж философии как профессии, таким образом, входит в имидж отражающих природу „ума" или „языка". Поэтому может показаться, что эпистемологический бихевиоризм и последовательный отказ от зеркального отражения влечет утверждение, что не может и не должно быть такой профессии. Но это не так. Профессии могут пережить парадигмы, породившие их. В любом случае необходимость в учителях, которые в достаточной мере читали великих ушедших философов, весьма велика, чтобы гарантировать, что философские департаменты будут существовать столь же долго, сколько будут существовать университеты. Настоящие результаты широко распространенной потери веры в образ-отражения могли бы быть просто „инкапсуляцией" проблем, созданных этим образом в рамках исторического периода. Я не знаю, действительно ли мы находимся в конце целой эры. Это зависит, я подозреваю, от того, будут ли приняты всерьез Дьюи, Виттгенштейн и Хайдеггер. Может случиться, что образ-отражения и „основное русло" систематической философии будет оживлен снова каким-нибудь революционным гением. Или же может случиться так, что образ философа, предложенный Кантом, может пойти по пути образа средневекового образа священника. Если это случится, даже сами философы больше не будут относиться серьезно к представлению о философии, понимаемой как „основание" или „обоснование" остальной культуры или же как выносящей приговор *quaestiones juris* относительно собственных областей других дисциплин.

Что бы ни случилось, однако, нет никакой опасности в том, что философии „пришел конец". Религии не пришел конец к концу Просвещения, и в период импрессионизма живопись тоже не кон-

чилась. Даже если период от Платона до Ницше будут инкапсулирован и „дистанцирован" в той манере, которую предлагал Хайдеггер, и даже если философия XX века входит в период неуклюжих переходных метаний (как это происходило, с нашей нынешней точки зрения, с философией XVI века), все равно останется нечто, называемое „философией" по другую сторону перехода. Но даже если проблемы о репрезентации выглядят в глазах наших потомков столь же устаревшими, сколь проблемы о гилеморфизме для нас, люди все еще будут читать Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Виттгенштейна и Хайдеггера. Какую роль будут играть эти люди в разговорах наших потомков, никто не знает. Исчезнет ли различие между систематической философией и наставительной философией, тоже не знает никто. Вероятно, философия станет чисто наставительной, так что самоидентификация философа будет характеризоваться только в терминах книг, которые читаются и обсуждаются, а не в терминах проблем, которые должны были быть решены. Вероятно, будет найдена новая форма систематической философии, которая не имеет ничего общего с эпистемологией, но которая, тем не менее, делает нормальное философское исследование возможным. Эти спекуляции являются праздными, и ничего из того, что я сказал, не делает одну из них более правдоподобной по сравнению с другими. Единственно, на чем я хотел бы настаивать, так это на том, что моральная озабоченность философов будет связана с продолжением разговора Запада, и никак не на том, что традиционные проблемы современной философии займут свое место в рамках этих разговоров.

УКАЗАТЕЛЬ

Абеляр Петр — 110
Августин Св. — 34, 39, 227
Адлер Мортимер — 31, 38
Айер А. Дж. — 49, 83, 249
Аквинский Св. Томас — 33—34, 39—41, 47, 93, 271
Анаксагор — 33—34
Аналитическая философия — 5—6, 9, 124—127, 142, 254, 289
Анормальный и нормальный дискурс — 8, 237, 238, 246, 251, 256, 266—268, 270—271, 275, 279, 283, 286—288
Ансельм Св. — 110
Анскомб Дж. Е. М. — 123
Аньенс Р. Б. — 30, 34
Апель Карл-Отто — 254, 257, 262, 272, 281
Аристотель — 27, 31, 34, 38—41, 47—49, 105—106, 112, 118, 120, 156—157, 165, 177, 184, 186, 194, 260, 266, 269, 271, 292
Армстронг Дэвид — 17, 63, 75, 86—87
Арно Антуан — 45

Бальц А. — 43
Баррет Роберт — 200
Баусма О. К. — 74, 169
Бейн Александр — 122
Бек Л. — 48
Беллармин, Кардинал — 157, 243, 245
Беннет Джонатан — 37, 105
Бергман Густав — 130—131
Бергсон Анри — 122, 130, 178
Беркли Джордж — 37, 48, 205, 217
Бернштейн Ричард — 89
Бертт Е. А. — 48
Бинкли Роберт — 200
Бихевиоризм психологический — 13, 49, 69, 71, 85, 130, 155—157, 169, 191
Бихевиоризм эпистемологический — 73—74, 81, 125, 128—130, 143, 155—158, 225, 233, 241, 276, 281, 285, 290
Бланшар Брэнд — 137
Блум Гарольд — 124, 290
Блэк Макс — 225
Бойд Ричард — 209
Бойль Роберт — 98
Брандт Ричард — 62, 64, 69, 87
Браун Люсьен — 98
Брентано Франц — 14, 45, 143, 147, 154, 155
Броуд С. Д. - 6, 30
Брукер Якоб — 98
Брэдли М. К. — 86, 122
Брэндом Роберт — 133, 223
Бурс Кристофер — 145
Буш Эрик — 89
Бэкон Фрэнсис — 32—33, 98

Вебер Макс — 269
Вендлер Зенон — 186—187
Верификационизм — 191, 196, 226, 229, 230
Версени Ласло — 116
Вест Дж. — 159
Визуальные метафоры — 8, 21, 29, 38, 69, 75, 78, 94, 106—107, 116—117, 120, 134, 275, 278
Виттгенштейн Людвиг — 4—6, 7—9, 10, 19, 20, 25—26, 51, 74—77, 80, 83—84, 100, 120, 123, 125, 129, 137, 140, 151, 156—158, 164, 169—170, 190, 195—196, 218, 224—226, 238, 254, 272, 273—275, 283, 291—292
Вольф Пауль — 113

Гадамер Ганс-Георг — 9, 254, 264, 269—271
Галилей — 48, 97, 167, 183, 185, 243, 244—245, 247, 271
Гарвер Ньютон — 273
Гассенди Пьер — 45
Гегель Г. В. Ф. — 4, 37, 54, 90, 98—100, 122—124, 142, 195, 265, 268, 290, 292
Геерц Клиффорд — 197
Гельмгольц Германн фон — 175, 179
Герменевтика — 233, 239—244, 253, 257, 259, 261—264, 270, 281
Гесс Раймон — 262, 282
Гессе Мэри — 124
Гете Иоганн Вольфганг фон — 272
Гетье Е. Л. — 187
Гибсон Дж. Дж. и Гибсон Е. Дж. — 179, 181
Гоббс — 44—45, 97—98, 100, 271, 287
Гомер — 34
Гоулд Джозайя — 35
Грабес Герберт — 32
Грайс Г. П. — 129
Грегори Р. Л. — 175, 179
Грин Мэджори — 31, 105, 107, 256
Грин Томас Хилл — 31, 37, 45, 104, 108, 188

Гудмен Нельсон — 149, 207, 218, 238
Гуссерль Эдмунд — 4, 45, 123, 125, 160, 199, 273, 283, 289

Даммит Майкл — 123, 193, 195
Данность — см. Миф данности
Дарвин Чарльз — 244, 268, 271
Декарт Рене — 3—5, 7, 9, 14, 21, 32, 34, 35, 38—40, 51, 54, 83, 92—93, 97—98, 101, 103, 106, 107, 111, 114, 117—118, 121, 138, 142, 156, 158— 159, 165, 177, 184, 186, 194—195, 240, 264, 271, 273, 287, 289, 292
Демокрит — 255, 264
Деннет Даниэль — 175, 188, 221
Деррида Жак — 270, 272—273, 275
Джеймс Уильям — 4, 100, 122, 206, 210, 272
Дильтей Вильгельм — 122, 155, 160
Додуэлл П. К. — 160, 173, 174, 176, 178
Донаган Алан — 76—77
Донеллан Кейт — 213
Дуализм — 34, 41, 47, 50—51, 57
Дьюи Джон — 6—7, 9, 10, 30, 39, 100, 111, 117, 120, 122, 129, 130, 158, 165, 169, 170, 206, 230, 268, 272, 280, 282, 283, 291
Дэвидсон Дональд — 6, 152, 153, 191, 196, 207, 121, 217, 218, 221, 225, 226, 228, 230, 256

Егер Вернер — 3

Зеркальная Сущность — 29, 32, 34, 39, 50, 64, 66, 76—80, 83, 91, 94, 249, 261, 264
Зеркальный Образ — 9—10, 31, 34, 45, 74, 90, 94, 120, 134, 156, 183—184, 217, 218, 220—223, 229, 246—247, 249, 261, 264, 275, 278, 289, 291

Идеализм — 78, 99, 100, 109, 114, 129, 191, 196, 201, 213, 221, 227, 240, 247, 253, 261, 262
"Идея „идеи"" — 37, 38, 45, 101, 105, 108, НО, 122, 194
Изменение-значения — 199—202, 204, 234
Ийтс У. Б. — 266
Интенциональность — см. ум как интенциональное
Иолтон Джон — 37, 45
Историцизм — 7, 26, 97, 102, 109, 123, 124, 132, 142, 195, 201, 208, 253, 272

Казн Виктор — 98
Калке Уильям — 177
Кампе Корнелиус — 67
Каннингэм Дж. В. — 32
Кант Иммануил — 3, 5, 7, 9, 16, 27, 47, 48, 83, 97—102, 108, 114, 118— 119, 122—123, 125, 127, 143, 179, 186, 190—195, 199, 217, 229, 238, 240, 244, 247, 250, 261, 270, 273, 281, 283, 290—292
Карнап Рудольф — 6, 125, 127, 151, 154, 164, 190, 191, 222, 258, 268, 271
Карр Дэвид — 124
Катон Хайрэм — 184
Кенни Энтони — 31, 36—37, 160
Кеплер Иоганн — 98
Ким Джегвон — 50
Кодер Дэвид — 89
Концептуальное изменение — 196
Коперник — 97, 243, 244
Корнман Джеймс — 49, 89
Крипке Сол — 24, 57, 58, 82, 86, 213— 215 221
Куайн В. В. О. — 68, 75, 87, 89, 110, 123, 125, 129, 131, 134, 143—144, 152, 154—155, 158, 161, 170, 175, 182, 187, 191, 193, 196, 198—199, 203, 204, 221, 233, 248, 262
Культура, философия как основание к. — 3—7, 97, 120, 143, 163, 233, 234
Кун Т. С. — 5—6, 44, 124, 156, 167, 169, 195, 200, 203—204, 206, 223, 234, 237, 238, 246, 248, 253—255, 283
Кьеркегор Сорен — 272—273, 279
Кэмпбелл К. — 34, 62, 64, 69, 87

Лавджой А. О. — 30, 39
Леви-Стросс Клод — 185
Лейбниц Г. В. — 20, 109, 110, 194
Леки У. Е. Г. — 97
Лессинг Готтольд — 279
Ликан Уильям — 58, 89
Локк Джон — 3—7, 20, 25, 37, 52, 101, 114, 118, 120, 122, 138, 158, 159, 170, 175, 184, 187, 189, 194, 243
Льюис К. И. — 110, 116, 125, 137, 191, 203

МакДоуэлл Джон — 151
Макиавелли Николло — 98
МакИнтайр Аласдер — 256, 264
МакКаллох Уоррен — 17
МакРай Роберт — 36, 45
Мальбранш Николай — 48
Малькольм Норман — 6, 40, 46, 158, 160, 171 — 172, 174, 177, 179
Мандельбаум Морис — 84, 98
Маритен Жак — 84
Маркс Карл — 185, 195, 243, 281, 286
Маркузе Герберт — 243
Материализм — 13—14, 27, 60, 62, 64, 71, 78, 85, 281

Маутнер Фриц — 100
Меель Пауль — 92
Милль Дж. С. — 122, 228, 268
Миф данности — 71, 75, 77—80, 82, 203
Монтень Мишель — 103
Моральная философия — 102, 130, 132, 141, 194, 207, 208, 215, 221, 226, 229, 247, 248, 269, 277, 283
Мур Дж. — 45, 207, 227
Мэтсон Уоллес — 36, 38
Мэтьюс Гарет — 38

Нагель Т. — 21, 87
Наставление — 5, 9, 264, 276
Натурализм — 27, 123—124, 221, 255, 267, 276, 280, 288
Невыводное знание — 68, 75, 78, 129
Нейтральный монизм — 66, 83, 87, 91
Нейрат Отто — 125
Нельсон Б. Л. — 177
Неодуализм — 13—14, 21, 24
Неокантианство — 4, 99, 102, ПО, 119, 121, 132, 164
Непоправимость — 22, 27, 35, 37, 41, 57, 59, 62, 64—72, 74, 79, 82—83, 90—91, 129, 162
Несоизмеримость — 203, 223, 233—235, 254—257, 259, 264, 270, 273, 286—287
Ницше Фридрих — 4, 122, 273, 274, 292
Ньютон Исаак — 101 — 102, 240, 255, 271

Объективно-субъективное различение — 57, 67, 247, 253, 255—256, 266, 276
Олдрич Вирджил — 140
Окулярный образ — см. визуальные метафоры
О'Нил Брайан — 37
Осознание, долингвистическое — 134
Остин Дж. Л — 39, 45, 49, 105, 125, 158
Оукшот Майкл — 195, 234, 288

Павел Св. — 32—33, 44
Паперт Сеймур — 178
Паппас Джордж — 89
Пассмор Джон — 98, 171
Патнэм Х. — 6, 20, 74, 140, 144, 180, 189, 191, 193, 195—196, 200, 202, 204, 211, 213, 215, 217, 221, 228—230, 252
Перевод, неопределенность п. — 134, 143—144, 155
Персен, ван — 30, 34
Пиаже Жан — 185
Пирс Ч. С. — 32, 171, 219, 220
Питчер Джордж — 17—18, 49, 63, 78, 115
Платон — 24, 25, 31—35, 40, 43, 54, 78, 115, 118, 132, 164, 190, 227, 247, 250, 251, 266, 273, 274, 277, 279, 285, 288, 289, 292
Плотин — 34, 227
Познание как ансамбль точных репрезентаций — 8
Поляни Майкл — 167, 169, 243
Попкин Ричард — 70, 84, 103
Прагматизм — 8, 130, 132, 196, 228, 230, 234, 247, 282
Причард Г. Л. — 37, 105
Психология — 122, 151, 156

Разговор — 116—117, 120, 126, 234, 238, 275, 279, 280, 286, 288—289, 292
Райл Гильберт — 6, 14, 24, 38, 49, 50, 74, 75, 76, 83, 84, 106, 124, 137, 156, 158, 159, 162, 171, 172, 173, 174, 177, 179, 243
Райнгольд Эрнст — 99
Рассел Бертран — 4, 6, 83, 119, 123, 124, 125, 127, 191, 194, 199, 273, 289
Ратке Г. — 111
Реализм — 196, 220, 221, 252—253, 262, 283, 286
Релятивизм — 10, 123, 132, 145, 206, 226, 234, 272, 276
Репрезентация, философия как общая теория р. — 5, 274
Рид Томас — 36, 45, 105—107, 243
Робинсон Дж. А. Т. — 34, 138
Розенберг Джей — 133, 219, 220
Розенталь Дэвид — 89
Ройс Джозайя — 41, 122
Рэндел Дж. Г. — 31, 37, 38

Самообман — 4, 7, 9, 276
Сантаяна Джордж — 2, 72
де Сантильяна Джиорджио — 243
Сартр Жан-Поль — 9, 123, 256, 267, 269, 278, 286
Секст Эмпирик — 165
Селларс Уилфрид — 6, 8, 19, 20, 37, 40, 67, 75, 81, 92, 104—105, 123, 139, 142, 145, 151, 155, 158, 162— 163, 175, 180, 188, 196, 200, 203— 204, 206, 212, 218, 221—222, 233, 282, 288, 289, 290
Серл Джон Р. — 213—214, 216
Сикора Ричард — 89
Систематическая философия — 5, 9, 272, 274, 283, 285—286, 292
Скептицизм — 5, 35, 37, 69, 70—71, 74, 79, 83—84, 103, 106, 123, 134, 158, 170, 183, 204, 217, 228, 230 о других умах — 69, 77—78
Скиннер Б. Ф. — 156, 158
Смарт Дж. Дж. К. — 6, 24, 83, 86—87

Снелл Бруно — 30
Сознание — см. ум как сознание
Сократ — 132, 208
Солипсизм — 69, 142
Софисты — 116
Социальная практика — 7, 71, 76, 90, 125, 132, 138, 193, 270, 275, 277, 279, 286, 289
Спенсер Герберт — 271
Спиноза Бенедикт — 14, 27, 44, 48, 83, 98, 194
Стау Шарлотта — 35
Страуд Барри — 226
Стросон Питер — 13, 47, 54, 80, 86, 110, 112, 116, 129, 133, 206, 213, 216
Субъективность — см. объективно-субъективное различение
Суппе Фред — 200
Схема-содержание различение — 191, 196, 201, 218, 221—223, 228
Сырые ощущения — 18, 27, 49, 57, 79, 135, 138, 142
Сэвитт Стивен — 89

Тарский Альфред — 191, 207, 212, 218, 222, 224, 228
Тейлор Чарльз — 256, 259—260
Тематическая нейтральность — 86, 88, 90
Теннеман Готлиб — 98
Тидеманн Дитрих — 98
Тойниссен Майкл — 282
Томпсон Франк — 92

Уайтхед Альфред Норт — 83, 87
Уиздом Джон — 169
Уилсон Маргарет — 44, 200
Уилсон Н. Л. — 41
Уильямс Майкл — 104, 187, 204
Указание — 6, 88, 143, 148, 156, 190, 213, 222 против "разговора о" — 222
Ум:
как сознание — 26, 29, 41, 43, 46, 51, 93, 162
как смоделированный на универсалиях — 23
как личностность — 26, 91, 94, 162
как разум — 33, 39, 40, 45, 50, 93
как отдельная субстанция — 3, 13, 38, 39, 41, 46—47, 49, 50, 93
как функциональный — 16, 19, 25
как невещественный — 16, 18, 19, 24, 31, 34, 50, 256
как неоспоримо познаваемый — 41, 43, 46, 51, 57, 59, 60, 62, 64, 71, 74, 79, 82, 83, 90
как интенциональный — 17, 21, 27, 40, 51
как непространственный — 13, 15, 27, 39, 40, 46, 47, 49, 51
как феноменальный — 18, 51
Умственное вещество, см. также ум как отдельная субстанция — 13, 16, 23, 47
Уол Жан
Уоллес Джон — 222
Уорнок Г. Дж. — 99
Урмсон Дж. О. — 189

Файингер Ганс — 99
Файн Артур — 200, 217
Факт-ценность различение — 269, 277, 286
Ферс Родерик — 136
Фейгль Герберт — 27
Фейерабенд Поль — 87, 195, 199, 202, 203, 204, 210, 234, 245, 264, 282
Фельдман Фред — 58
Феноменальные свойства, см. также ум как феноменальное — 17, 20, 22, 26, 57, 67, 76, 81, 86
Феноменология — 6, 9, 124, 281, 283
Ферс Р. — 137
Филд Хартри — 145, 222
Философия:
как общая теория репрезентаций; см. репрезентация; историография ф. 3, 7
Философия языка — 199
как первая философия — 6, 99, 193, 195
смешанная — 190, 195, 213, 228, 248
чистая — 190—217
Фиск Мильтон — 221
Флюгель Дж. К. — 159
Фодор Джерри — 160, 163, 171, 172, 176, 181, 186
Фоллесдаль Дагфинн — 151
Франкена Уильям — 277
Фреде Майкл — 38
Фреге Готтлоб — 6, 123, 190, 191, 194, 195, 213
Фрейд Зигмунд — 165, 185, 195, 281, 286
Функционализм
Фуко Мишель — 244, 290

Хайдеггер Мартин — 4, 6, 7, 9, 10, 54, 116—117, 120, 123, 133, 195, 265, 266, 267, 269, 271, 275, 290, 291 — 292
Хайли Дэвид — 35, 89
Хакинг Ян — 44, 99, 107, 194
Халли Филипп
Хансон Р. — 124, 167, 169
Харман Гильберт — 129, 146, 149, 187
Харре Ром — 124, 211
Хартшорн Чарльз — 83, 87

Хеллман Джеффри — 92
Хой Дэвид
Холизм — 125, 126, 129, 133, 134, 144, 145, 149, 155, 224, 225, 234, 235
Хомский Ноам — 144, 151, 159, 185, 186
Хофштадтер Альберт — 160
Хэмпшир Стюарт — 38, 49, 14

Целлер Эдуард — 99, 100, 102, 164

Чизом Родерик — 14, 20, 21, 130, 131, 143

Шекспир У. — 32
Шеффер Дж. — 46
Шеффлер И. — 203, 241
Шнеевинд Дж. — 142
Шпигельберг Г. — 124

Экзистенциализм — 267, 268, 270, 271, 280—281, 283
Экстенсионализм — 151, 153
Эпистемология
как соизмеримость — 233, 270, 279—280, 286
как желание ограничений — 7, 116, 233, 278
как первая философия — 98, 102, 120, 125, 165, 193, 261, 285, 290
как поиск привилегированных репрезентаций — 118, 120, 250
см. также репрезентации, философия как общая теория р.
Эссенциализм — 89, 145, 198, 267, 269, 272, 274, 277, 280

Юм Давид — 37, 45, 54, 103, 105, 108, 113, 118, 179, 191, 193, 199

Geisteswissenchaften — 134, 143, 148— 149, 154, 155—160, 163, 254, 262, 265, 268

Nous — 29, 31, 33, 34, 41, 48, 50, 106, 108, 115

Рорти Р.

Р58 Философия и зеркало природы. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — 320 с.

ISBN 5-7615-0404-9

Книга Р. Рорти „Философия и зеркало природы" считается наиболее важным вкладом в метафилософию со времен Канта, который создал философию такой, какой мы ее знаем сейчас. Помещение современной философии в историческую перспективу представляет достижения аналитической философии в новом, критическом свете. Произведенная Рорти „деконструкция" центральной части философии — теории познания — обязывает всех интересующихся философией прочитать эту книгу. Перевод ее на русский язык сделан впервые.

ББК Ю713.12

Научное издание

Рорти Ричард

ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ

Редактор издательства *И. Я. Лаврова*
Художник *Л. В. Ким* Технический
редактор *Л. Т. Шарапова*
Корректор *И. Я. Лаврова* Компьютерная
верстка *В. Н. Морошкин*

ИБ № **302** *ЛР № 020618*

от 13.08.92

Сдано в набор 05.04.96. Подписано в печать 17.12.96. Формат 60x90/16. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,0- Усл. кр.-отт. 20,2. Уч.-изд. л. 23,42. Тираж 3000 экз
Заказ № 2125

Издательство Новосибирского университета
630058, Новосибирск, ул. Русская, 35

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.