

БЕРТРАН РАССЕЛ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловия Б. Рассела

1. Явление и действительность
 2. Существование материи
 3. Природа материи
 4. Идеализм
 5. Знание-знакомство и знание-описание
 6. Об индукции
 7. О познании общих принципов
 8. Как возможно априорное знание
 9. Мир универсалий
 10. О познании универсалий
 11. Об интуитивном знании
 12. Истинность и ложность
 13. Знание, ошибка и вероятностное мнение
 14. Пределы философского знания
 15. Ценность философии
- Bibliographical note
-

ПРЕДИСЛОВИЕ Б. РАССЕЛА

В этой книге я ограничился теми проблемами философии, по поводу которых, с моей точки зрения, я смог сказать что-то положительное и конструктивное, так как просто негативная критика вряд ли уместна. По этой причине теория познания занимает большее место, чем метафизика, а некоторые темы, обсуждающиеся философами, упомянуты весьма кратко, а то и вовсе опущены.

Значительную помощь мне оказали неопубликованные рукописи Дж. Мура и Дж. Кейнса: в первых я нашел кое-что по поводу отношений чувственных данных к физическим объектам, а во вторых — по поводу вероятности и индукции. Я также признателен за критику и замечания профессору Гильберту Муррею.

1912 г. Добавление к 17-му изданию

При чтении некоторых пассажей следует иметь в виду, что книга писалась в начале 1912 г., когда Китай был все еще империей, а фамилия последнего британского премьера начиналась с буквы "Б".

1943 г.

1. ЯВЛЕНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Существует ли в мире знание столь достоверное, что никакой разумный человек не мог бы подвергнуть его сомнению? Поначалу этот вопрос может показаться весьма легким, но на самом деле это один из самых трудных вопросов, которые только можно вообразить. Когда мы осознаем трудности, которые встают на пути прямого и убедительного ответа на этот вопрос, мы приступаем к изучению философии — потому что философия есть просто попытка ответить на такие фундаментальные вопросы, не беззаботно и догматически, как это часто делается в обыденной жизни, да и в науке, но критически, после исследования всего того, что озадачивает в таких вопросах, и после осознания всей неясности и путаницы, которые сопутствуют нашим обыденным представлениям.

В повседневной жизни мы предполагаем множество вещей, которые при более тщательном рассмотрении оказываются столь пронизаны очевидными противоречиями, что только величайшее усилие мысли позволяет нам понять, во что же мы все-таки можем верить. В поисках достоверности естественно начать с нашего нынешнего опыта, потому что в некотором смысле все знание, несомненно, происходит именно из такого опыта. Но любое утверждение по поводу того, что именно в нашем непосредственном опыте приводит к знанию, наверняка неверно. Мне кажется сейчас, что я сижу в кресле, за столом определенной формы, на котором я вижу исписанный лист бумаги. Повернув голову, я вижу в окне здания, облака и солнце. Я верю, что солнце находится на расстоянии девятиста трех миллионов миль от Земли, что это огненный шар, во много раз превышающий по размеру Землю, и что благодаря вращению Земли оно поднимается утром, и что все это будет повторяться бесконечное число раз в будущем. Я верю, что если какой-то нормальный человек зайдет ко мне в комнату, он увидит те же самые столы и стулья, книги и бумаги, какие вижу я, и что стол, который я вижу, тот же самый стол, на который я опираюсь руками. Все это кажется столь очевидным, что едва ли стоит упоминания, кроме как в качестве ответа человеку, который сомневается в том, обладаю ли я каким-либо знанием. И в самом деле, во всем этом можно разумно сомневаться, и для объявления его полной истиной требуется гораздо более тщательное рассмотрение.

Для прояснения наших трудностей давайте сконцентрируем свое внимание на столе. На взгляд он является продолговатым, коричневым и блестящим, а на ощупь он гладкий, холодный и твердый. Когда я стучу по нему, он издает деревянный звук. Всякий, кто видит и ощущает стол и кто слышит звук от него, согласится с этим

описанием, так что по этому поводу вроде бы не должно возникать трудностей. Но как только я пытаюсь сформулировать более точные утверждения о столе, эти трудности появляются. Хотя я верю, что стол "реально" одного и того же цвета, части стола, которые отражают свет, выглядят более яркими, чем другие, а некоторые — белыми, поскольку полностью отражают свет. Я знаю, что, если я передвинусь, части стола, отражающие свет, будут другими, так что кажущееся распределение цветов на столе изменится. Отсюда следует, что, если несколько человек смотрят на стол одновременно, нет двух человек, которые могут видеть одинаковое распределение цветов, потому что два человека не могут видеть стол под одним и тем же углом зрения, а любое изменение угла зрения приводит к изменению отражения света.

Для большинства практических целей эти различия несущественны, но для художника они чрезвычайно важны: художник должен отказаться от привычки считать, что вещи имеют некоторый цвет, который с точки зрения здравого смысла "на самом деле" принадлежит вещам, как они нам являются. Здесь мы уже на пороге одного из тех различий, которые причиняют в философии наибольшие неприятности, — различия между "явлением" и "действительностью", между тем, какими вещи кажутся нам и какие они есть. Художник хочет знать, какими вещи нам кажутся, а практичный человек и философ хотят знать, каковы вещи. Но у философа это желание является более сильным, чем у практичного человека, и философ больше обеспокоен возникающими при этом трудностями.

Но вернемся к столу. Из того, что мы обнаружили, становится ясно, что не существует *единственного* цвета, который преимущественно принадлежит столу или даже определенной его части, — этот предполагаемый цвет оказывается разными цветами при различных углах зрения, и не существует резонов для того, чтобы считать одни цвета более реальными по сравнению с другими. И мы знаем также, что даже под одним и тем же углом зрения цвет кажется разным при искусственном освещении, или в случае дальтонизма, или человеку в голубых очках, а в темноте нет вообще никакого цвета, хотя на ощупь и на слух стол при этом остается тем же самым. Этот цвет не есть нечто, что внутренне присуще столу; цвет зависит от стола и от того, как свет падает на стол. Когда в обыденной жизни мы говорим о (единственном) цвете стола, мы лишь подразумеваем тот цвет, который воспринимается нормальным зрителем с обычной точки зрения при нормальном свете. Но все другие цвета, появляющиеся при других условиях, могут с равным основанием считаться реальными, и во избежание предпочтений мы вынуждены отрицать, что стол сам по себе имеет конкретный цвет.

Те же самые соображения применимы к строению вещества. Невооруженному взгляду стол кажется гладким, но, если мы посмотрим на него в микроскоп, мы увидим "холмы" и "впадины", т. е. все то, что недоступно глазу. Какой из столов является "реальным"? У нас, естественно, есть искушение утверждать, что реальным является стол, видимый через микроскоп, но это мнение может измениться в случае использования более мощного микроскопа. И если мы не можем доверять тому, что видим невооруженным взглядом, тогда почему мы должны доверять тому, что видим в микроскоп? Таким образом, доверие к нашим чувствам, с которого мы начали, утрачивается нами.

С *формой* стола дело обстоит не лучше. У нас всех есть привычка говорить о "реальной" форме вещей, и мы делаем это не задумываясь — до такой степени, что полагаем, будто видим реальные формы вещей. Но на самом деле при попытке рисования вещей мы осознаем, что данная вещь при различных углах зрения имеет разную форму. Если наш стол "реально" прямоуголен, он будет выглядеть почти со всех углов зрения так, как будто имеет два острых и два тупых угла. Если противоположные стороны параллельны, они будут казаться сходящимися любому

наблюдателю, и если они равной длины, то ближайшая к наблюдателю сторона будет казаться больше. Все эти вещи обычно не очень заметны по той причине, что опыт научил нас конструировать "реальные" формы из кажущихся, а "реальная" форма есть то, что интересует практического человека. Но "реальная" форма не есть то, что мы видим; она представляет собой вывод из видимого. И то, что мы видим, постоянно изменяет форму при нашем передвижении по комнате, а стало быть, чувства дают нам не истины о самом столе, а лишь явление стола.

Подобные трудности возникают и при рассмотрении осязания. Верно, что стол всегда дает нам ощущение твердости, и мы чувствуем, что стол сопротивляется давлению. Но получаемые нами ощущения зависят от того, насколько сильно и на какую часть стола мы давим; таким образом, различные ощущения, обязанные своим существованием различию давления и различию частей стола, не могут дать нам *прямо* некоторое определенное свойство стола, и эти ощущения могут быть лишь *знаками* некоторого свойства, которое, вероятно, является *причиной* всех ощущений, но не присутствует в виде явления в каждом из них. И то же самое приложимо в еще более явном виде к звукам при постукивании по столу.

Таким образом, становится ясно, что реальный стол, если таковой есть, не совпадает с тем столом, который предстает нам при видении, слышании или касании. Реальный стол, если таковой есть, вовсе не известен нам *непосредственно*, но известен через вывод из непосредственно известного. При этом сразу возникают два трудных вопроса, а именно: (1) существует ли вообще реальный стол? и (2) если он существует, какого рода объектом он является? При рассмотрении этих вопросов нам будут полезны несколько простых терминов, значение которых определено и ясно. Давайте дадим имя "чувственных данных" непосредственно известному в ощущениях: это цвета, звуки, запахи, твердость, гладкость и т.д. Мы дадим имя "ощущения" опыту непосредственного осознания этих вещей. Таким образом, когда мы видим цвет, мы имеем ощущение цвета, но сам цвет есть чувственно данное, а не ощущение. Цвет есть то, о чем мы имеем непосредственное осознание, а само осознание есть ощущение. Ясно, что если мы знаем что-либо о столе, то это должно быть известно посредством чувственных данных — коричневый цвет, продолговатая форма, гладкость, и т.д., — которые мы ассоциируем со столом. Но по приведенным уже причинам мы не можем сказать, что стол *есть* чувственные данные или даже что чувственные данные *прямо* являются свойствами стола. Таким образом, возникает проблема соотношения чувственных данных и реального стола — при условии, что есть такая вещь.

Реальный стол, если он существует, мы назовем "физическим объектом". Следовательно, мы должны рассмотреть соотношение чувственных данных и физических объектов. Совокупность всех физических объектов называется "материей". Исходя из этого два наших вопроса могут быть переформулированы таким образом: (1) есть ли такая вещь, как материя? (2) если она существует, какова ее природа?

Философом, который впервые привел соображения в пользу того, чтобы не считать непосредственные объекты наших чувств существующими независимо от нас, был епископ Беркли (1685— 1753). Его "Три диалога между Гиласом и Филонусом" имели цель доказать, что не существует такой вещи, как материя, и что мир есть не что иное, как умы и их идеи. Гилас до сих пор верил в существование материи, но не может противостоять Филонусу, который безжалостно погружает его в противоречия и парадоксы, и отрицание Филонусом материи в конце диалога кажется заключением просто здравого смысла. Используемые при этом аргументы обладают весьма разной ценностью: некоторые из них важны и основательны, другие же представляют собой путаницу понятий и уловки. Но за Беркли остается заслуга демонстрации того, что возможно отрицать существование материи, не

впадая при этом в абсурд, и что, если существуют независимые от нас вещи, они не могут быть непосредственными объектами наших чувств.

Существуют два отдельных вопроса, которые важно различать, когда мы задаем вопрос, существует ли материя. Мы обычно имеем в виду под "материей" нечто, что противоположно "уму", нечто, занимающее пространство и абсолютно не способное к какому-либо мышлению или сознанию. В основном именно в этом смысле Беркли отрицает материю, т.е. он не отрицает, что чувственные данные, которые мы обычно считаем признаком существования стола, на самом деле являются признаками существования чего-то *независимого* от нас, но он отрицает, что это нечто является нементальным, что это не ум или не идеи, возникшие в некотором уме. Он допускает, что должно быть нечто, продолжающее существовать, когда мы выходим из комнаты или закрываем глаза, и что называемое нами видением стола действительно дает нам резоны для веры в нечто существующее, даже если мы его не видим. Но он полагает, что это нечто не может быть радикально отлично по природе своей от того, что мы видим, и что оно вообще не может быть независимым от видения, хотя оно может быть независимым от *нашего* видения. Он вынужден, таким образом, считать "реальный" стол идеей в уме Бога. Такая идея требует непрерывности и независимого от нас существования, но не является совершенно непознаваемой — каковой могла бы быть материя — в том смысле, что мы можем только вывести ее, но никогда не имеем прямого и непосредственного ее осознания.

Другие философы после Беркли также полагали, что, хотя стол не зависит в своем существовании от того, вижу ли я его, его существование зависит от видения (или какого-то ощущения) *некоторым* умом — не обязательно умом Бога, но по большей части коллективным умом Вселенной. Как и Беркли, они считают так по той причине, что ничто не может быть реальным — во всяком случае, ничто из того, что известно как реальное, — за исключением умов и их мыслей и чувств. Мы могли бы представить аргумент в пользу такого взгляда в следующем виде: "Все, о чем можно помыслить, есть идея в уме человека, который думает об этой вещи; следовательно, ни о чем нельзя помыслить, кроме идей в уме; следовательно, ничто больше не является постижимым, а то, что непостижимо, не может существовать".

Такой аргумент, с моей точки зрения, ложен, и, конечно, люди, выдвигающие его, не делают этого в столь кратком виде или столь грубо. Но независимо от того, значим этот аргумент или нет, он часто появляется в той или иной форме. И для многих философов (вероятно, для большинства из них) не существует ничего реального, кроме умов и их идей. Такие философы называются "идеалистами". Когда идет речь об объяснении материи, они либо говорят, подобно Беркли, что материя есть не что иное, как совокупность идей, либо, подобно Лейбницу (1646—1716), что кажущееся материей есть на самом деле совокупность более или менее рудиментарных умов.

Однако эти философы, хотя и отрицают материю как противоположность уму, тем не менее в другом смысле ее допускают. Вспомним, что мы задавали два вопроса: а именно, (1) существует ли вообще реальный стол? (2) если существует, какого рода объектом он может быть? Беркли и Лейбниц допускают, что существует реальный стол, но Беркли говорит, что это определенные идеи в уме Бога, а Лейбниц — что-то "собрание душ". Таким образом, оба философа утвердительно отвечают на первый вопрос, и они расходятся со взглядами простых смертных при ответе на второй. На самом деле почти все философы согласны в том, что реальный стол существует: почти все они согласны, что, как бы сильно ни зависели от нас наши чувственные данные (цвет, форма, гладкость и т.п.), они есть знак чего-то, что существует независимо от нас, чего-то отличного, вероятно, полностью от наших чувственных данных и все же являющегося их причиной всякий раз, когда мы находимся в подходящем отношении со столом.

Теперь ясно, что взгляд, с которым сргласны философы, — взгляд, что существует реальный стол — жизненно важен, и стоит рассмотреть, каковы причины для принятия нами такого взгляда, еще до того, как мы зададим дальнейшие вопросы по поводу природы реального стола. Наша следующая глава поэтому будет посвящена резонам в пользу существования вообще реального стола.

Перед тем как мы пойдем дальше, стоит сделать краткий обзор того, что мы уже установили. Если мы возьмем некоторый общий объект того вида, который известен через чувства, тогда ощущения *непосредственно* представляют не истины об объектах вне нас, а истины относительно определенных чувственных данных, которые, как мы видели, зависят от отношения между нами и объектом. Таким образом, то, что мы видим и ощущаем непосредственно, есть просто "явление", которое, как мы полагаем, есть знак стоящей за ним "действительности". Но, если действительность не есть явление, имеются ли у нас какие-либо средства узнать, существует ли вообще действительность? И если она существует, есть ли у нас средства обнаружения того, на что она похожа?

Такие вопросы озадачивают, и весьма затруднительно заранее утверждать, что даже самая странная гипотеза не окажется истинной. Таким образом, наш знакомый стол, который до сих пор не привлекал нашего внимания, стал источником проблем, которые полны удивительными возможностями. Единственная вещь, которую мы знаем о столе, — что он не то, чем он кажется. За пределами этого скромного результата мы свободны идти в самых разных направлениях. Лейбниц говорит нам, что это "собрание душ"; Беркли — что это идея в уме Бога; трезвая наука, едва ли менее удивительная, говорит нам, что стол — это огромное собрание электрических зарядов, находящихся в движении.

Среди этих удивительных возможностей есть и сомнение в том, что стол вообще существует. Философия, если она не может *ответить* на многие вопросы, как мы того хотели бы, обладает, по крайней мере, силой *постановки вопросов*, усиливающих интерес к миру, и может продемонстрировать странности и чудеса, лежащие за пределами обыденного взгляда даже на самые простые вещи.

2. СУЩЕСТВОВАНИЕ МАТЕРИИ

В этой главе мы зададимся вопросом о том, существует ли такая вещь, как материя, не уточняя смысла этого слова. Существует ли стол, который обладает внутренне присущей ему природой, и продолжает ли он существовать, когда я не смотрю на него, или же стол является продуктом моего воображения — этакий стол из сновидения, которое длится очень долго? Этот вопрос имеет огромную важность. Ибо, если мы не можем быть уверены в независимом существовании объектов, мы не можем быть уверены в независимом существовании других людей и, следовательно, будем еще менее уверены в существовании умов других людей, так как у нас нет других оснований верить в существование умов, за исключением того, что мы выводим из наблюдения над соответствующими телами. Таким образом, если мы не можем быть уверены в независимом существовании объектов, мы оказываемся в пустыне — может оказаться, что весь мир есть не что иное, как сон, а существуем только мы одни. Это весьма беспокоящая возможность, но, хотя невозможно строго *доказать* ее ложность, нет ни малейших причин предполагать ее истинность. В этой главе мы увидим, почему это так.

Перед тем как вступить на эту зыбкую почву, попробуем найти некоторые более или менее твердые основания, которые могли бы служить нам опорными точками. Хотя мы можем сомневаться в физическом существовании стола, мы не сомневаемся в существовании чувственных данных, которые заставляют нас

полагать, что стол есть; мы не сомневаемся, что в то время, когда мы смотрим на что-то, нам являются некоторые формы и цвета, а когда мы давим на что-то, имеется определенное ощущение твердости. Все эти вещи, относящиеся к психологии, мы не подвергаем сомнению. На самом деле, можно сомневаться очень во многом, но по крайней мере некоторый наш непосредственный опыт является абсолютно достоверным.

Декарт (1596—1650), основатель современной философии, изобрел метод, который все еще весьма полезен, — метод систематического сомнения. Декарт посчитал, что он не мог бы поверить ни во что другое, кроме как в то, что он считает совершенно ясно и отчетливо истинным. Во всем, что может быть подвергнуто сомнению, он должен сомневаться до тех пор, пока не будет резонов для отсутствия сомнения. Путем применения этого метода он постепенно пришел к тому, что единственное, в чем он мог бы быть совершенно уверен, это его собственное существование. Он вообразил злонамеренного демона, который представляет его чувствам нереальные вещи в процессе непрерывной фантазмагии; конечно, маловероятно, что такой демон существует, но его существование все-таки возможно, а следовательно, возможны сомнения касательно вещей, воспринимаемых нашими чувствами.

Но Декарт не может сомневаться в своем собственном существовании, потому что, если бы он не существовал, никакой демон не мог бы ввести его в заблуждение. Если он сомневается, он должен существовать. Таким образом, его собственное существование было для него абсолютно достоверным. "Я мыслю, следовательно, существую" (*Cogito, ergo sum*), и, опираясь на эту достоверность, Декарт возводит мир знания, который был разрушен, его сомнением. Изобретя метод сомнения и показав, что субъективные вещи являются наиболее достоверными, Декарт славно послужил философии, да так, что и до сих пор полезен всем, кто ее изучает.

Однако при использовании аргумента Декарта следует соблюдать некоторую осторожность. "Я мыслю, следовательно, Я существую" утверждает больше, чем строго достоверную вещь. Нам может представляться, что мы сейчас являемся теми же самыми людьми, которыми были вчера, и в некотором смысле в этом нельзя сомневаться. Но реальное Я столь же труднодостижимо, как и реальный стол, и оно не имеет абсолютной, убедительной достоверности, которой обладает чувственный опыт. Когда я смотрю на мой стол и вижу коричневый цвет, определенно достоверно не то, что "Я вижу коричневый цвет", но скорее то, что "коричневый цвет наблюдается". Это, конечно, включает нечто (или кого-то), которое (или кто-то) видит коричневый цвет, но при этом нет никакой более или менее постоянно существующей личности, которую мы называем "Я". Пока принимается во внимание непосредственная достоверность, можно считать, что нечто, которое видит коричневый цвет, носит моментный характер и оно не идентично чему-то, что получает совсем другой опыт в следующий момент времени.

Таким образом, первичную достоверность имеют наши конкретные мысли и чувства. И это применимо к снам и галлюцинациям в той же степени, в какой и к нормальному восприятию: когда мы видим призрак или он снится нам, мы определенно испытываем ощущения, которые, как мы считаем, имеются у нас, но по различным причинам считается, что никакой физический предмет этим ощущениям не соответствует. Таким образом, достоверность нашего знания о нашем собственном опыте никоим образом не должна быть ограничена какими-то исключительными случаями. Итак, мы имеем, что уже ценно, твердый базис для того, чтобы начать приобретать знания.

Проблема, которую нам следует рассмотреть, такова: допуская, что мы уверены в наших чувственных данных, имеем ли мы какие-либо основания для того, чтобы считать их признаками существования чего-то еще, что можно назвать физическими

объектами? Когда мы перечислим все чувственные данные, которые, по нашему мнению, должны быть естественно связаны со столом, скажем ли мы все, что нужно сказать о столе, или же имеется что-то еще — нечто такое, что не дано чувственным образом, нечто такое, что остается, когда мы покидаем комнату? Здравый смысл подсказывает, что это нечто остается обязательно. То, что можно продать и купить, на что можно нажать или набросить скатерть и т.д., не может быть *просто* совокупностью чувственных данных. Если стол накрыть чем-то, мы не будем получать чувственных данных от стола, и, следовательно, если бы стол был совокупностью чувственных данных, он перестал бы существовать и покрывало повисло бы в воздухе, покоясь чудом на том месте, где раньше был стол. Это кажется абсурдным, но тому, кто хочет стать философом, надо научиться не бояться абсурда.

Весьма значительная причина нашего желания сохранить физические объекты в дополнение к чувственным данным состоит в том, что мы предпочли бы иметь *одни и те же* объекты для различных людей. Когда вокруг обеденного стола сидят десять человек, кажется весьма странным утверждение о том, что они видят не одну и ту же скатерть, одни и те же ножи, вилки и стаканы. Но чувственные данные являются личными для каждого человека; то, что непосредственно представлено зрению одного, не представлено непосредственно зрению другого: все они видят вещи с несколько различных точек зрения, и потому каждый видит эти вещи слегка отличным образом. Следовательно, если должны быть публично нейтральные объекты, которые в некотором смысле известны различным людям, должно существовать нечто такое, что превосходит личные и конкретные чувственные данные, которые являются различным людям. Каковы в этом случае резоны для предположения о том, что существуют такие общие нейтральные объекты?

Первый ответ, который приходит в голову, состоит в том, что, хотя разные люди могут видеть вещи несколько отличным образом, они все же видят более или менее похожие вещи при взгляде на стол, и вариации того, что они видят, можно объяснить законами перспективы и отражения света, так что легко прийти к заключению о постоянном объекте, который лежит в основе всех чувственных ощущений различных людей. Я купил этот стол у прежнего хозяина этой комнаты; я не мог купить его чувственные данные, которые исчезают с его уходом, но я мог бы купить и купил заслуживающие доверия ожидания более или менее подобных чувственных данных. Таким образом, именно тот факт, что различные люди имеют подобные чувственные данные и что один человек в данном месте в разное время имеет подобные чувственные данные, заставляет нас предполагать, что сверх и помимо чувственных данных имеется постоянный публичный объект, который лежит в основе и является причиной чувственных данных различных людей в разное время.

Поскольку приведенные выше рассуждения зависят от предположения, что существуют другие люди кроме меня, эти рассуждения сами могут быть подвергнуты сомнению. Другие люди представлены мне определенными чувственными данными, такими как звучание их голоса или их лицезрение, и, если я не имею причин верить в то, что существуют физические объекты независимо от моих чувственных данных, у меня не должно бы быть резонов верить в то, что существуют другие люди, кроме как в качестве части моих снов. Таким образом, когда мы пытаемся показать, что должны существовать независимые от наших чувственных данных объекты, мы не можем апеллировать к свидетельствам других людей, поскольку их свидетельства также состоят из чувственных данных и не являются подтверждением того, что опыт других людей говорит о существовании вещей, независимых от нас. Следовательно, мы должны, если это возможно, найти в нашем собственном, сугубо личном опыте такие характеристики, которые показывают, что в мире есть другие вещи, не сводящиеся к нашему личному опыту

или нам самим.

В некотором смысле следует допустить, что мы никогда не сможем *доказать*, что существуют вещи помимо нас самих и нашего опыта. Нет никакого логического абсурда в гипотезе, что мир состоит из меня и моих мыслей, чувств и ощущений и что все остальное есть просто фантазия. В снах нам может предстать очень сложный мир, и все же в состоянии бодрствования мы обнаруживаем, что это было заблуждением. То есть мы обнаруживаем, что во сне чувственные данные не соответствуют таким физическим объектам, которые должны быть естественным выводом из наших чувственных данных. (Верно, что в предположении существования физического мира возможно найти физические причины для чувственных данных во сне: стук в дверь может быть причиной сновидения с сюжетом о морской битве. Однако, хотя в этом случае есть физическая *причина* чувственных данных, не существует физического объекта, *соответствующего* чувственным данным таким образом, которому бы соответствовала морская битва.) Нет никакой логической невозможности в предположении, что вся жизнь является сном, в котором мы создаем все те объекты, которые нам являются. Несмотря на то, что это не является логически невозможным, не существует никаких резонов предполагать истинность такого предположения. И на самом деле, эта гипотеза менее проста, если ее рассматривать как способ объяснения фактов нашей собственной жизни, по сравнению с гипотезой здравого смысла, что реально существуют объекты, не зависящие от нас и являющиеся причинами наших ощущений.

Эта простота легко усматривается из предположения, что физические объекты существуют реально. Если кот появляется в один момент времени в одной части комнаты, а в другой момент времени он появляется в другой части комнаты, естественно предположить, что он туда переместился, проходя при этом через промежуточные пункты. Но если бы это было просто множеством чувственных данных, он не мог бы быть ни в одном месте, в котором я не видел этого кота. Таким образом, мы должны предположить, что кот не существует вовсе, пока я на него не смотрю, и внезапно впрыгивает в новое место. Если кот существует независимо от того, вижу я его или нет, мы можем понять из нашего собственного опыта, как он становится голодным через некоторое время после еды, но если кот не существует, когда я его не вижу, тогда кажется странным, что аппетит должен расти в период его несуществования так же быстро, как во время существования. И если бы кот состоял только из чувственных данных, он не мог бы быть *голоден*, так как никакой голод, кроме моего собственного, не может быть для меня чувственными данными. Таким образом, поведение представляющих кота чувственных данных, кажущееся совершенно естественным, если считать его выражением голода, становится совершенно необъяснимым, когда считается просто движениями и изменениями пятен цвета, которые столь же не способны к голоду, как треугольник к игре в футбол.

Но трудности подобного рода в случае с котом — ничто по сравнению с трудностями в случае человеческих существ. Когда человек разговаривает, т.е. когда мы слышим определенные шумы, ассоциируемые нами с идеями, и одновременно видим движения губ говорящего и выражение его лица, весьма трудно предположить, что слышимое нами не является выражением мысли, как это должно быть, когда мы испускаем те же самые звуки. Конечно, подобные вещи случаются и во сне, где мы ошибаемся в отношении существования других людей. Но сны более или менее определяются тем, что мы называем бодрствованием, и могут быть более или менее объяснены научными принципами, если мы предположим существование физического мира. Таким образом, принцип простоты понуждает нас принять естественную точку зрения, согласно которой существуют

реально объекты кроме нас и наших чувственных данных и эти объекты имеют существование, не зависящее от нашего их восприятия.

Конечно, мы приходим к вере в независимое существование внешнего мира не за счет аргументации. Мы обнаруживаем в себе эту веру уже готовой с того самого момента, когда начинаем размышлять: это то, что мы можем назвать *инстинктивной* верой. Мы никогда не подвергали бы эту веру сомнению, если бы не тот факт, что (во всяком случае, в процессе видения) у нас есть инстинктивная вера в существование чувственных данных в качестве независимых объектов, в то время как аргументы показывают, что чувственные данные не могут быть тождественны объектам. Однако это открытие (которое не совсем уж парадоксально в случае вкуса, запаха и звука и только отдаленно — в случае осязания) оставляет неизменной нашу инстинктивную веру, что *существуют* объекты, *соответствующие* нашим чувственным данным. Так как эта вера не ведет ни к каким трудностям, а, наоборот, упрощает и систематизирует объяснение нашего опыта, нет никаких существенных причин ее отвергать. Следовательно, мы можем допустить — хотя и с долей сомнения, благодаря снам, — что внешний мир на самом деле существует и в своем существовании не полностью зависит от нашего восприятия его.

Аргумент, который ведет к этому заключению, несомненно, менее строг, чем мы хотели бы, но это типично для многих философских аргументов, и, следовательно, имеет смысл кратко рассмотреть его общий вид, а также его значимость. Мы обнаруживаем, что все знание должно быть построено на наших инстинктивных верах, и если такие веры отвергнуты, тогда ничего не остается. Но среди наших инстинктивных вер некоторые являются более сильными по сравнению с другими; многие же веры, переплетенные с иными за счет привычки или ассоциации, не являются по-настоящему инстинктивными и ложно считаются частью инстинктивных вер.

Философия должна показать нам иерархию наших инстинктивных вер, начиная с наиболее сильных и представляя каждую из них как можно более изолированной и свободной от несущественных добавлений. Философия должна показать, что в окончательной форме наши инстинктивные веры не противоречат друг другу, но образуют гармоничную систему. Не может быть резонов для отвержения инстинктивной веры, за исключением того, что одна вера противоречит другой вере. Таким образом, если они находятся в гармонии, система вер в целом становится приемлемой.

Конечно, *возможно*, что все или некоторые из наших вер могут быть ошибочными, и, следовательно, их надо придерживаться с некоторой долей сомнения. Но мы не можем иметь *оснований* для отказа от веры, за исключением тех, которые связаны с другими верами. Отсюда, организуя наши инстинктивные веры и их следствия путем рассмотрения, какая из них является наиболее вероятной, путем модификации вер или отказа от них, мы можем прийти — на основании лишь того, во что мы верим инстинктивно, — к систематически упорядоченной организации нашего знания, в котором, хотя и остается *возможность* ошибки, ее вероятность уменьшается взаимодействием частей и критическим рассмотрением, которое предшествует вынужденному согласию.

По крайней мере, эту функцию философия может выполнить. Большинство философов, обоснованно или ошибочно, верят, что философия может сделать больше, чем это, — что она может дать нам знание, недостижимое другим путем, касательно Вселенной как целого и природы реальности. Независимо от того, так это или не так, наиболее скромная функция, о которой мы говорили, может быть выполнена философией, и для тех, кто начал сомневаться в адекватности здравого смысла, она вполне достаточна для оправдания трудной и интересной задачи,

связанной с решением философских проблем.

3. ПРИРОДА МАТЕРИИ

В предыдущей главе мы сочли (правда, не подкрепляя это доказательствами) рациональной веру в то, что наши чувственные данные, например те, которые ассоциируются нами со столом, на самом деле являются признаками существования чего-то такого, что существует независимо от нас и наших восприятий. Таким образом, сверх и помимо ощущений цвета, твердости, звука и т.д., которые являют мне стол, я предполагаю, что существует еще нечто, явлениями чего и выступают эти вещи. Цвет перестает существовать, если я закрываю глаза, ощущения твердости перестают существовать, когда я убираю со стола руку, звуки исчезают, когда я перестаю барабанить по столу костяшками пальцев. Но я не верю, что, когда все эти вещи исчезают, вместе с ними исчезает и стол. Напротив, я верю, что, поскольку стол существует постоянно, все эти чувственные данные вновь появятся, когда я открою глаза, верну назад свою руку и начну стучать костяшками своих пальцев. В этой главе мы должны рассмотреть следующий вопрос: какова природа этого реального стола, который существует независимо от моего восприятия?

На этот вопрос физическая наука дает ответ — истинный, хотя и неполный и частично все еще гипотетический, но все же заслуживающий уважения. Физическая наука, более или менее бессознательно, пришла ко взгляду, что все естественные феномены следует свести к движению. Свет, тепло и звук обязаны своим существованием волнам, которые движутся от тела, испускающего волны, к человеку, видящему свет, ощущающему тепло и слышащему звук. То, чему присуще волновое движение, является либо эфиром, либо "плотной материей", но в любом случае это то, что философы называли бы материей. Единственные свойства, которые приписывает ей наука, это положение в пространстве и движение согласно законам последнего. Наука не отрицает, что материя *может* иметь другие свойства, но, если это так, такие свойства бесполезны для человека науки и никоим образом не помогают ему при объяснении феноменов.

Иногда говорят, что "свет *есть* форма волнового движения", но это выражение вводит в заблуждение, потому что свет, который мы непосредственно видим, который мы знаем прямо посредством наших чувств, не есть форма волнового движения и представляет собой нечто отличное — нечто, что мы все знаем, если мы не слепы, хотя и не можем описать это так, чтобы передать наше знание слепому. Напротив, волновое движение могло бы быть вполне описано слепому, так как он может приобрести знание пространства через осязание и иметь опыт волнового движения на море почти так же, как и мы. Но то, что может понять слепой, не есть то, что мы имеем в виду под светом: мы имеем в виду под светом в точности то, что слепой никогда не может понять, и то, что мы никогда не можем описать ему.

Это нечто, что знают все из нас, зрячих, согласно науке, реально не находится во внешнем мире: это нечто, создаваемое действием определенных волн на глаза, нервы и мозг человека, который видит свет. Когда говорят, что свет — это волны, на самом деле имеется в виду, что волны являются причинами наших ощущений света. Но сам свет, вещь, которую испытывают зрячие и которой не испытывают слепые, согласно науке, не является частью мира, которая независима от нас и от наших чувств. И точно такие же соображения применимы к другим видам ощущений.

В научном мире материи отсутствуют не только цвета, звуки и т.п., но и само пространство, как оно ощущается нами через зрение и осязание. Для науки существенным является то, что материя должна быть в пространстве, но таком пространстве, которое не может быть в точности тем, что мы видим или ощущаем. Прежде всего, пространство, как мы его видим, не есть то пространство, которое мы ощущаем с помощью осязания; только посредством опыта в младенческом возрасте

мы научаемся касаться вещей, которые видим, и приобретаем видение вещей, которых касаемся. Но пространство науки является нейтральным как в отношении видения, так и в отношении осязания, и, таким образом, оно не может быть ни пространством видения, ни пространством осязания.

Опять-таки разные люди усматривают в тех же самых объектах разные формы, в зависимости от их точки зрения. Круглая монета, например, хотя мы должны всегда считать ее круглой, выглядит овалом, если не находится прямо перед нами. Когда мы считаем ее круглой, мы полагаем, что она имеет реальную форму, которая не совпадает с кажущейся, и реальная форма внутренне присуща монете независимо от того, каким образом та нам является. Но эта реальная форма, с которой имеет дело наука, должна находиться в реальном, а не в чьем-то кажущемся пространстве. Реальное пространство является публичным, а кажущееся — личным для каждого воспринимающего. В личных пространствах разных людей одни и те же объекты имеют различные формы. Таким образом, реальное пространство, в котором объект имеет реальную форму, должно отличаться от личных пространств. Пространство науки, следовательно, хотя и связано с пространствами видения и ощущения, не тождественно им, и способы этой связи нуждаются в исследовании.

Мы на время согласимся, что физические объекты не могут быть совершенно похожи на наши чувственные данные, но они могут считаться причинами наших ощущений. Эти физические объекты находятся в пространстве науки, которое мы можем назвать "физическим" пространством. Тут важно отметить, что, если наши ощущения вызываются физическими объектами, должно существовать физическое пространство, которое содержит эти объекты, наши органы чувств и наш мозг. Мы получаем осязательное ощущение от объекта, когда касаемся его; другими словами, это случается, когда некоторая часть нашего тела занимает такое место в физическом пространстве, которое очень близко к месту, занимаемому объектом. Грубо говоря, мы видим объект, когда в физическом пространстве нет непрозрачного тела между нашими глазами и этим объектом. Подобным же образом мы слышим или чувствуем вкус объекта, когда мы достаточно близки к нему или когда трогаем его языком. Мы не можем говорить о различных ощущениях от некоторого заданного объекта при различных обстоятельствах, если не полагаем наше тело и объект находящимися в физическом пространстве, потому что именно относительные положения объекта и нашего тела определяют, какого рода ощущения мы получаем от объекта.

Итак, наши чувственные данные находятся в личных пространствах, либо в пространстве видения, либо в пространстве осязания, или же в более неопределенных пространствах, которые дают нам другие чувства. Если, как то предполагают наука и здравый смысл, имеется одно публичное всеобъемлющее физическое пространство, в котором существуют физические объекты, относительные положения физических объектов в физическом пространстве должны в большей или меньшей степени соответствовать относительным положениям чувственных данных в частных пространствах. В подобного рода предположении нет никаких трудностей. Если, стоя на дороге, мы видим, что один дом находится ближе к нам, чем другой, иные наши чувства будут поддерживать взгляд, что этот дом к нам ближе; например, если мы пойдем по дороге, мы достигнем его быстрее. Другие люди согласятся, что дом, который кажется более близким к нам, на самом деле ближе. Карта даст то же самое заключение, и, стало быть, все указывает на то, что пространственное отношение между домами соответствует отношению между чувственными данными, которые мы имеем, когда смотрим на дома. Таким образом, мы можем предположить, что существует физическое пространство, в котором физические объекты имеют пространственные отношения, соответствующие таким отношениям между чувственными данными в наших личных пространствах. В

геометрии, как и в физике и астрономии, мы имеем дело с физическим пространством.

Предполагая, что существует физическое пространство и что оно, таким образом, соответствует личным пространствам, что мы можем знать о нем? Мы можем знать только то, что требуется для сохранения такого соответствия. Другими словами, мы можем ничего не знать о том, каково оно само по себе, но мы можем знать размещение физических объектов, исходя из их пространственных отношений. Мы можем, например, знать, что во время затмения Солнце, Луна и Земля находятся на одной линии, потому что, хотя мы можем и не знать, что такое физическая прямая линия сама по себе, мы знаем, что такое прямая линия в нашем визуальном пространстве. Таким образом, мы знаем много больше об отношениях между расстояниями в физическом пространстве, чем о самих расстояниях. Мы можем знать, что одно расстояние больше другого или что оно лежит на одной и той же прямой с другим расстоянием, но не можем иметь непосредственного знакомства с физическим расстоянием, знакомства, которое мы имеем в случае расстояний в личных пространствах или же в случае цветов, звуков либо других чувственных данных. Мы можем знать все те вещи о физическом пространстве, которые слепой может знать от других людей о пространстве видения, но то, что слепой не сможет узнать о пространстве видения, мы также не сможем узнать о физическом пространстве. Мы можем знать свойства отношений, требуемые для сохранения соответствия с чувственными данными, но мы не можем знать природы вещей, находящихся в этих отношениях.

Что касается времени, то наше ощущение длительности или периода времени представляется в высшей степени ненадежным проводником в отношении времени, которое измеряется часами. Когда мы испытываем боль или страдания, время течет медленно, а когда мы заняты, оно идет быстро, время же во сне проходит так, как будто его не было. Итак, поскольку время состоит из длительностей, существует того же рода необходимость различения публичного и личного времени, как и в случае пространства. Но поскольку время состоит из моментов, которые упорядочены через отношения "до" и "позже", нет необходимости делать такое различие. Временной порядок событий, как он представляется нам, тот же самый, что и у самих событий. Во всяком случае, нет причин предполагать, что эти два порядка различны. То же самое обычно справедливо для пространства: если взвод марширует по дороге, форма строя может казаться разной с разных углов зрения, но люди будут появляться в том же самом порядке с самых разных углов зрения. Поэтому мы считаем порядок истинным также и в физическом пространстве, в то время как форма соответствует физическому пространству лишь в той степени, в какой это требуется для сохранения порядка.

При утверждении, что кажущийся временной порядок событий тот же самый, как и временной порядок событий, который они имеют на самом деле, необходимо предупредить возможное недопонимание. Не надо предполагать, что различные состояния различных физических объектов имеют тот же самый временной порядок, что и чувственные данные, которые составляют восприятия этих объектов. Если рассматривать гром и молнию как физические объекты, то они одновременны, т.е. молния одновременна с возмущениями воздуха в том месте, где начинается возмущение, а именно там, где случается молния. Но чувственные данные, которые мы называем слышанием грома, не имеют места до тех пор, пока возмущение воздуха не достигнет той точки, в которой мы находимся. Подобным же образом требуется около восьми минут для того, чтобы лучи солнца достигли нас, и, таким образом, когда мы видим солнце, мы видим его таким, каким оно было восемь минут назад. В той степени, в какой чувственные данные могут свидетельствовать о физическом солнце, они свидетельствуют о физическом солнце с опозданием в

восемь минут. Если солнце перестанет существовать в последние восемь минут, это ничего не изменит в чувственных данных, которые мы называем "видением солнца". Это дополнительная иллюстрация необходимости различения чувственных данных и физических объектов.

То, что мы обнаружили касательно пространства, во многом справедливо по поводу соответствия между чувственными данными и их физическими аналогами. Если один объект выглядит красным, а другой — голубым, мы вполне обоснованно можем предположить, что имеется соответствующее различие между физическими объектами; если два объекта выглядят голубыми, мы можем предположить соответствующее подобие. Но мы не можем надеяться на непосредственное знакомство с тем качеством физического объекта, которое делает его явление красным или голубым. Наука говорит нам, что это качество есть определенного рода волновое движение, и это звучит вполне привычно, потому что мы думаем о волновом движении в пространстве, которое мы видим. Но волновые движения должны существовать реально в физическом пространстве, с которым мы не имеем прямого знакомства; таким образом, реальные волновые движения не столь знакомы нам, как мы могли на то надеяться. И то, что справедливо для цветов, справедливо также для других чувственных данных. Таким образом, мы обнаруживаем, что, хотя отношения физических объектов имеют все виды познаваемых свойств, выводимых из их соответствия с отношениями чувственных данных, сами физические объекты остаются неизвестными в том, что касается их внутренней природы, по крайней мере во всем, что может быть открыто чувствами. Остается вопрос, имеется ли какой-либо другой метод обнаружения внутренней присущей физическим объектам природы.

Наиболее естественная, хотя по большому счету и не такая уж неуязвимая, гипотеза, которую следует принять, по крайней мере в отношении визуальных чувственных данных, состояла бы в том, что, хотя физические объекты не могут по уже рассмотренным причинам быть в точности подобными чувственным данным, все же они могут быть более или менее похожими. Согласно этому взгляду, физические объекты будут в действительности иметь цвета, и мы могли бы при удаче видеть цвет объекта, которым он обладает на самом деле. Цвет, которым объект как будто обладает в данный момент времени, будет весьма близким под разными углами зрения, хотя и не полностью одинаковым. Мы могли бы тогда предположить, что "реальный" цвет будет представлять собой некоторого рода усредненный цвет, промежуточный между различными оттенками, которые видны под разными углами зрения. Хотя такая теория, вероятно, не может быть полностью отвергнута, можно показать ее безосновательность. Начать с того, что цвет, который мы видим, зависит только от природы световых волн, попадающих на глаз, и, следовательно, модифицируется средой между нами и объектом, как и способом отражения света от объекта в направлении глаза. Воздушная среда вызывает изменения цвета, а любое сильное отражение изменяет цвет полностью. Таким образом, цвет, который мы видим, есть результат процесса, происходящего, когда луч попадает на глаз, а не просто свойство объекта, от которого приходит луч. При условии, что определенные волны достигают глаза, мы, таким образом, видим определенный цвет, независимо от того, имел ли испускающий волны объект некоторый цвет или нет. Поэтому абсолютно беспричинно полагать, что физические объекты имеют цвет. Точно такие же аргументы применимы к другим чувственным данным.

Остается вопрос, позволяют ли такие общие философские аргументы утверждать, что, если материя реальна, она должна обладать такой-то и такой-то природой. Как мы только что пояснили, очень многие философы, вероятно большая их часть, полагают, что все являющееся реальным должно быть в некотором смысле ментальным или, по крайней мере, то, о чем мы можем знать, должно быть в

некотором смысле ментальным. Такие философы называются "идеалистами". Идеалисты говорят нам, что являющееся нам в виде материи есть на самом деле нечто ментальное. В частности, либо это суть (как утверждает Лейбниц) более или менее рудиментарные умы, или же (как полагает Беркли) это идеи в умах, которые, как мы все выражаемся, "воспринимают" материю. Таким образом, идеалисты отрицают существование материи как чего-то такого, что по внутренне присущей ему природе отлично от ума, хотя и признают, что наши чувственные данные являются знаками чего-то, что существует независимо от наших личных ощущений. В следующей главе мы кратко рассмотрим доводы — с моей точки зрения, ложные, — которые идеалисты приводят в пользу своего взгляда.

4. ИДЕАЛИЗМ

Слово "идеализм" используется разными философами в самых различных смыслах. Мы будем понимать под ним доктрину, согласно которой все существующее (или, по крайней мере, все известное нам существующее) должно быть в некотором смысле ментальным. Эта доктрина, которая чрезвычайно широко распространена среди философов, облечена во многие формы и защищается исходя из самых разных оснований. Доктрина эта имеет столь широкое хождение и столь интересна сама по себе, что даже самый краткий очерк философии должен уделить ей внимание.

Люди, не привыкшие к философским спекуляциям, склонны к тому, чтобы отвергнуть эту доктрину как явно абсурдную. Нет никаких сомнений в том, что здравый смысл рассматривает столы и стулья, луну и солнце и материальные объекты как нечто радикально отличное от умов и их содержания и полагает, что материальные объекты будут существовать, даже если умы исчезнут. Мы считаем, что материя существовала задолго до того, как появились умы, и нам весьма претит мысль о том, что материя есть просто продукт ментальной активности. Но независимо от того, является ли идеализм истинным или ложным, он не может быть объявлен просто абсурдом.

Мы видели, что, даже если физические объекты имеют независимое существование, они должны сильнейшим образом отличаться от чувственных данных и могут быть лишь поставлены в соответствие с ними, вроде соответствия между каталогом вещей и самими вещами. Поэтому здравый смысл оставляет нас в полном неведении по поводу истинной, внутренне присущей физическим объектам природы, и если найдутся существенные доводы в пользу того, чтобы считать эту природу ментальной, то нельзя отвергать полностью этот взгляд только на том основании, что он странен. Истина о физических объектах должна быть странной. Она может быть недостижимой, но если какой-нибудь философ верит в то, что он достиг ее, тот факт, что преподносимое им в качестве истины является странным, не должно быть основанием для возражений против такой истины.

Основания идеализма кроются в теории познания, т.е. в обсуждении условий, которым должны удовлетворять вещи для того, чтобы мы могли их познать. Первая серьезная попытка установления идеализма исходя из таких оснований была предпринята епископом Беркли. Он первым доказал (и его аргументация по большей части верна), что наши чувственные данные не могут иметь независимого от нас существования, но должны, по крайней мере частично, быть "в уме" в том смысле, что они не будут существовать, если не будет видения, слышания, касания и т.д. Все это пока действительно так, даже если некоторые из его аргументов не совсем верны. Но он продолжает доказывать, что чувственные данные являются единственными вещами, в чьем существовании нас могли бы заверить наши восприятия, и что быть познанным — значит быть "в уме" и, следовательно, быть ментальным. Отсюда он заключил, что ничто не может быть познано, за

исключением того, что есть в некотором уме, и нечто познанное вне моего ума должно быть в некотором другом уме.

Для того чтобы понять его аргументацию, необходимо понять, как он использует слово "идея". Он дает название "идеи" всему, что известно нам непосредственно; например, нам известны чувственные данные. Таким образом, конкретный цвет, который мы видим, есть идея, голос, который мы слышим, есть идея и т.п. Но это понятие не ограничивается чувственными данными. Под него подпадают вещи, которые вспоминаются или воображаются, потому что мы имеем непосредственное знакомство с ними в момент воспоминания или воображения. Все такие непосредственные данные Беркли называет "идеями".

Затем он переходит к рассмотрению обычных объектов, таких как дерево. Он показывает, что все известное нам непосредственно, когда мы "воспринимаем" дерево, заключается в идеях в его смысле слова. И он доказывает, что нет ни малейших оснований для предположения о том, что есть нечто реальное в дереве, за исключением того, что воспринимается. Существование дерева, говорит он, заключается в том, что оно воспринимается. На благородной латыни это означает, что "esse" есть "percipi". Он полностью допускает, что дерево должно существовать даже при закрытых глазах или когда поблизости от него никого нет. Но это продолжающееся существование обязано, говорит он, тому факту, что дерево продолжает восприниматься Богом; "реальное" дерево, которое соответствует тому, что мы называем физическим объектом, состоит из идей в уме Бога, идей, более или менее похожих на те, которые возникают у нас при взгляде на дерево, и отличающихся от них тем, что, пока дерево существует, идеи постоянно находятся в уме Бога. Все наши восприятия, согласно Беркли, состоят в частичном участии в восприятиях Бога, и именно поэтому различные люди видят более или менее одно и то же дерево. Таким образом, в мире нет ничего, кроме умов и их идей, и нет возможности знать что-либо еще, так как все известное необходимо представляет идею.

В этой аргументации есть немало ошибок, которые оказались важными в истории философии и которые следует хорошенько высветить. Во-первых, существует путаница, порожденная использованием слова "идея". Мы полагаем, что идея представляет собой нечто, наличествующее в чьем-то уме, и когда мы говорим, что дерево полностью состоит из идей, то естественно предположить, что если это так, тогда дерево должно быть полностью в умах. Но понятие нахождения "в" уме двусмысленно. Мы говорим, что держим некоторого человека в голове, имея в виду не то, что он находится в нашем уме, а то, что в нашем уме содержится мысль о нем. Когда человек говорит, что некоторый вопрос вылетел у него из головы, он не имеет в виду, что этот вопрос был у него в голове буквально, а лишь то, что поначалу в его уме существовала мысль об этом вопросе, а потом перестала существовать. И поэтому, когда Беркли говорит, что дерево должно быть в наших умах, если мы можем знать о нем, все, что он на самом деле имел право сказать, это простое утверждение: мысль о дереве должна быть в наших умах. Утверждение о том, что само дерево должно находиться в наших умах, подобно утверждению, что человек, которого мы "держали в голове", сам находится в наших умах. Такая путаница может показаться слишком простой, чтобы ее мог допустить компетентный философ, но различные сопутствующие обстоятельства делали эту ошибку возможной. Для того чтобы увидеть, почему она стала возможной, мы должны углубиться в вопрос о природе идей.

Перед рассмотрением более общего вопроса о природе идей мы должны разделить два совершенно отличных друг от друга вопроса, которые возникают в связи с чувственными данными и физическими объектами. Мы видели, что в ряде деталей Беркли был прав, трактуя чувственные данные, которые составляют наше

восприятие дерева, как более или менее субъективные, в том смысле, что они зависят от нас в той же степени, в какой и от дерева, и не будут существовать, если дерево не будет восприниматься. Но это совершенно отлично от того, что Беркли хочет доказать, а именно: что непосредственно познанное должно быть в уме. Для этой цели детальная аргументация относительно зависимости от чувственных данных бесполезна. В общем случае необходимо доказать, что вещи, будучи познаны, становятся ментальными. Беркли полагал, что он доказал именно это. И именно этот вопрос должен беспокоить нас в данное время, а не наш предыдущий вопрос о различии между чувственными данными и физическими объектами.

Принимая слово "идея" в смысле Беркли, следует рассматривать две совершенно различные вещи, когда идея предстает перед умом. С одной стороны, есть вещь, которую мы осознаем (скажем, цвет моего стола), а с другой стороны, само действительное осознание, ментальный акт постижения вещи. Ментальный акт является несомненно ментальным, но весьма большой вопрос состоит в том, является ли постигаемая вещь ментальной. Наши предыдущие аргументы относительно цвета не доказывают того, что он должен быть ментальным; они доказывают лишь, что существование такой вещи зависит от отношения наших органов чувств к физическому объекту — в нашем случае к столу, т.е. аргументы показывают, что определенный цвет будет существовать при определенном освещении, если нормальный глаз находится в определенной точке относительно стола. Они не доказывают, что цвет находится в уме воспринимающего.

Правдоподобность взгляда Беркли, согласно которому цвет должен быть в уме, происходит от смешения постигаемых вещей с актом постижения. Любая из этих вещей может быть названа "идеей", и, вероятно, любая из них могла бы быть названа "идеей" Беркли. Акт несомненно находится в уме; поэтому, когда мы думаем об акте, мы с готовностью согласимся со взглядом, что идеи должны быть в уме. Таким образом, забывая, что это было истинным только при понимании идеи как акта постижения, мы переносим суждение "идеи находятся в уме" на идеи в другом смысле, т.е. на вещи, постигаемые актом постижения. Следовательно, неосознанная двусмысленность подобного рода приводит нас к заключению, что то, что мы можем постичь, должно быть в наших умах. Это представляется мне истинным анализом аргумента Беркли и той ошибки, на которой он покоится.

Вопрос о различии между актом и объектом в процессе постижения вещей жизненно важен, так как с ним связана вся способность приобретению знания. Способность знакомства с вещами кроме нас самих является главной характеристикой ума. Знакомство с объектами заключается главным образом в соотношении ума и чего-то внешнего по отношению к нему; именно в этом заключается сила ума в познании вещей. Если мы говорим, что вещи должны быть известны в уме, мы либо неправомерно ограничиваем силу познания ума, либо произносим простую тавтологию. Мы прибегаем к тавтологии, если под утверждением "в уме" имеем в виду "представленное перед умом", т.е. просто постижение умом. Но если мы имеем в виду это, мы должны допустить, что нечто, которое в этом смысле находится в уме, может тем не менее не быть ментальным. Таким образом, хотя мы понимаем природу познания, аргумент Беркли ошибочен как по форме, так и по существу и предположение, что "идеи", т.е. постигаемые объекты, должны быть ментальными, оказывается необоснованным. Поэтому основания Беркли для предпочтения идеализма могут быть отвергнуты. Остается убедиться в том, есть ли какие-либо другие основания.

Часто говорят, как будто это самоочевидный трюизм, что мы не можем знать, что существует нечто, чего мы не знаем. Делается вывод, что все, что может иметь отношение к нашему опыту, по крайней мере, должно быть известно нам. Отсюда следует, что если бы материя по существу была чем-то, с чем мы не могли бы быть

знакомы, она была бы чем-то таким, о существовании чего "мы не могли бы знать и что не представляло бы для нас какой-либо важности. В общем делается также вывод — по причинам, которые остаются неясными, — что не представляющее для нас важности не может быть реальным и что, следовательно, материя, если она не состоит из умов или ментальных идей, невозможна и представляет собой химеру.

Невозможно на нынешней стадии слишком углубляться в такую аргументацию, поскольку это требует обстоятельного предварительного обсуждения смежных концепций. Начнем с конца: нет никаких причин для утверждения, что не имеющее для нас практической важности не должно быть для нас реальным. Это верно, что, если в рассмотрение включается теоретическая важность, для нас все реальное имеет некоторую важность, поскольку, как люди, заинтересованные в познании истины о Вселенной, мы испытываем интерес ко всему, что во Вселенной содержится. Но, если принимается во внимание такого рода интерес, неверно, что материя не имеет для нас важности, при условии, что она существует, даже если мы не знаем, существует ли она. Мы, естественно, можем подозревать, что она может существовать, и строить на этот счет догадки; это связано с нашим интересом к познанию, и, стало быть, эта концепция важна либо для удовлетворения интереса, либо для воспрепятствования этому интересу.

Утверждение о том, что мы не можем знать о существовании вещи, которой не знаем, никоим образом не представляет собой трюизма, и на самом деле это утверждение просто ложно. Слово "знать" используется здесь в двух различных смыслах. (1) В первом смысле это слово приложимо к тому виду знания, которое противоположно ошибке, — в том смысле, в котором известное нам истинно, в том смысле, в котором слово это применимо к верам и убеждениям, т.е. к тому, что называется утверждением (*judgement*). В этом смысле слова мы знаем, что нечто имеет место. Этот вид знания может быть описан как знание истин. (2) Во втором смысле слова "знать" оно приложимо к нашему знанию вещей, которое мы называем знакомством. Это тот смысл, в котором мы знаем чувственные данные. (Данное различие примерно соответствует различию *savoir* и *connaitre* во французском языке и *wissen* и *kennen* в немецком.)

Таким образом, утверждение, которое кажется трюизмом, принимает при переформулировке следующий вид: "Мы никогда не можем истинно утверждать, что существует нечто такое, с чем мы не знакомы". Это уже никоим образом не трюизм, а просто явная ложь. Я не имею чести знать императора Китая, но я утверждаю, что он существует. Можно, конечно, сказать, что я сужу так на основании знакомства с ним других людей. Это, однако, будет несущественным возражением, так как, если принцип истинен, я не мог бы знать, что кто-нибудь еще знаком с императором. Далее, нет никаких причин полагать, что я не должен был бы знать о существовании чего-то, с чем никто не знаком. Эта точка зрения важна, и она требует уточнения.

Если я знаком с вещью, которая существует, мое знакомство дает мне знание того, что она существует. Но не истинно обратное — что, когда я знаю о существовании вещи определенного рода, я или кто-то еще должен быть знаком с этой вещью. Если я высказываю истинные утверждения без знакомства с вещью, то эта вещь известна мне по описанию, и благодаря некоторому общему принципу существование вещей, отвечающих этому описанию, может быть выведено из существования чего-то, с чем я знаком. Для полного понимания этой точки зрения следует сначала обсудить различие между знанием-знакомством и знанием-описанием и только потом рассмотреть вопрос о том, имеет ли знание общих принципов, если таковое вообще имеется, тот же самый вид достоверности, как наше знание существования нашего собственного опыта. С этими вопросами мы будем иметь дело в следующих главах.

5. ЗНАНИЕ-ЗНАКОМСТВО И ЗНАНИЕ-ОПИСАНИЕ

В предшествующей главе мы видели, что есть два вида знания: знание вещей и знание истин. В этой главе мы остановимся исключительно на знании вещей, которое, в свою очередь, разделим на два вида. Знание вещей, которое мы называем знанием-знакомством, существенно проще, чем любое знание истин, и логически независимо от последнего, хотя было бы преждевременно предполагать, что люди могут быть знакомы с вещами, не зная в то же время некоторых истин о них. Знание-описание вещей в противоположность этому всегда включает, как мы обнаружим в данной главе, некоторое знание истин в качестве своего источника и основания. Но прежде всего мы должны выяснить, что имеется в виду под "знакомством" и "описанием".

Будем говорить, что мы имеем знакомство с чем-то, что мы осознаем прямо, без промежуточного процесса вывода или знания истин. Таким образом, в присутствии моего стола я знаком с чувственными данными, которые составляют его явление (цвет, форма, твердость, гладкость и т.п.), — все эти вещи я непосредственно осознаю, когда вижу мой стол и касаюсь его. О конкретном оттенке цвета, который я вижу, можно сказать многое — я могу сказать, что это коричневый цвет, темного оттенка и т.п. Однако такие утверждения, хотя и приводят к знанию мною истин о цвете, не ведут к более полному знанию самого цвета, чем это было до сих пор: что касается знания самого цвета, в противоположность знанию истин о нем, я знаю полностью цвет, когда я вижу его, и никакое дальнейшее знание невозможно даже теоретически. Таким образом, чувственные данные, из которых состоит явление моего стола, представляют вещи, с которыми я знаком, вещи, известные мне непосредственно такими, какие они есть.

В противоположность этому мое знание стола как физического объекта не является прямым знанием. Как таковое, оно получается через знакомство с чувственными данными, из которых состоит явление стола. Мы видели, что возможно сомнение, вовсе не абсурдное, в том, существует ли вообще стол, и в то же время невозможно сомневаться в чувственных данных. Мое знание стола есть такой вид знания, который мы называем "знание-описание".

Стол есть "физический объект, который служит причиной таких-то и таких-то чувственных данных". Это описание стола посредством чувственных данных. Для какого-либо знания о столе вообще мы должны знать истины, связывающие его с вещами, с которыми мы знакомы: мы должны знать, что "такие-то и такие-то чувственные данные есть результат воздействия физического объекта". Не существует состояния ума, в котором мы прямо осознаем стол; все наше знание стола есть на самом деле знание истин, и действительная вещь, которая есть стол, строго говоря, не известна нам вообще. Мы знаем описание, и мы знаем, что существует точно один объект, к которому прилагается это описание, хотя сам объект не известен нам прямо. В таком случае мы говорим, что наше знание объекта есть знание-описание.

Все наше знание — как знание вещей, так и знание истин — покоится на знакомстве в качестве основания. Следовательно, важно рассмотреть, какого рода вещи, с которыми мы знакомы, обладают существованием.

Чувственные данные, как мы видели, входят в число вещей, с которыми мы знакомы; на самом деле, они дают наиболее явный и поразительный пример знания-знакомства. Но если бы они были единственным примером подобного рода, наше знание было бы гораздо более ограниченным, чем оно есть. Мы должны были бы только знать, что представлено нашим чувствам: мы не могли бы знать ничего о прошлом — даже того, что прошлое существовало, — мы не могли бы знать и никаких истин о наших чувственных данных, потому что все знание, как мы покажем, требует знакомства с вещами, которые существенно отличны по своему характеру

от чувственных данных, с вещами, которые иногда называют "абстрактными идеями", но которые мы будем называть "универсалиями". Следовательно, мы должны рассматривать знакомство с другими вещами помимо чувственных данных, если хотим достичь более или менее адекватного анализа нашего знания.

Первый выход за пределы чувственных данных — это знакомство по памяти. Ясно, что мы часто вспоминаем виденное или слышанное, что в таких случаях мы все еще непосредственно осознаем вспоминаемое нами, вопреки тому факту, что оно является нам как прошлое, а не как настоящее. Это непосредственное знание по памяти есть источник всего нашего знания прошлого: без него не было бы знания прошлого через вывод, так как мы никогда бы не знали, что было что-то в прошлом, из чего можно делать вывод.

Следующее расширение, которое следует рассмотреть, это знакомство через интроспекцию. Мы не только осознаем вещи, но часто осознаем и осознание вещей. Когда я вижу солнце, я часто осознаю мое видение солнца; таким образом, "мое видение солнца" есть объект, с которым я знаком. Когда я хочу есть, я могу осознавать свое желание пищи; таким образом, "мое желание пищи" есть объект, с которым я знаком. Подобным же образом я могу осознавать чувство наслаждения или боли и вообще события, которые происходят в моем уме. Этот вид знакомства, который может быть назван самосознанием, есть источник нашего знания о ментальных вещах. Ясно, что непосредственно может быть известно только то, что происходит в моем собственном уме. Происходящее в умах других людей известно нам через наше восприятие тел других людей, т.е. через наши чувственные данные, которые ассоциируются с их телами. Но, будучи знакомы с содержанием наших собственных умов, мы не способны вообразить чужие умы и, следовательно, не можем прийти к знанию того, что другие обладают умом. Естественно предположить, что самосознание есть одна из вещей, которые отделяют людей от животных: животные, как мы можем предположить, хотя и знакомы с чувственными данными, никогда не осознают этого знакомства. Я не имею в виду, что они сомневаются, существуют ли они; они просто никогда не осознают ни того факта, что имеют ощущения и чувства, ни того факта, что они, субъекты своих ощущений и чувств, существуют. Мы говорили о знакомстве с содержанием наших умов как о самосознании, но не как об осознании собственно своего Я: речь идет об осознании конкретных мыслей и чувств. Вопрос о том, знакомы ли мы с нашим чистым Я, в противоположность конкретным ощущениям и чувствам, весьма труден, и обсуждение его в позитивном плане преждевременно. Когда мы пытаемся заглянуть внутрь себя, мы находим там некоторые мысли и чувства, но не Я, которое имеет чувства и мысли. Тем не менее есть некоторые резоны полагать, что мы знакомы с Я, хотя знакомство это трудно отделить от других вещей. Для уточнения такого рода резонов давайте рассмотрим, что же на самом деле включает знакомство с конкретными мыслями.

Когда я знаком с "моим видением солнца", кажется ясным, что я знаком с двумя различными вещами, соотносящимися друг с другом. С одной стороны, имеются чувственные данные, которые представляют для меня солнце, а с другой — нечто, которое видит эти чувственные данные. Всякое знакомство, такое как знакомство с чувственными данными, представляющими для меня солнце, кажется отношением между знакомящимся человеком и объектом, с которым этот человек знакомится. Когда случай знакомства таков, с которым я могу быть знаком (как я знаком с моим знакомством с чувственными данными, представляющими солнце), ясно, что знакомящийся человек есть я сам. Таким образом, когда я знаком с моим видением солнца, в целом факт, с которым я знаком, есть "Я-знакомое-с-чувственными-данными".

Далее, мы знаем истину "Я знаком с этими чувственными данными". Трудно

понять, как мы могли бы узнать эту истину или даже что имеется под этим в виду, пока мы не знакомы с чем-то, что я называю "Я". Нет необходимости предполагать, что мы знакомы с более или менее постоянной личностью, одной и той же сегодня и вчера, но мы должны быть знакомы с той вещью, какова бы ни была ее природа, которая видит солнце и знакома с чувственными данными. Таким образом, в некотором смысле мы должны быть знакомы с нашим Я в противоположность нашему конкретному опыту. Но этот вопрос труден, и с обеих сторон могут быть выдвинуты сложные и запутанные аргументы. Поэтому, хотя знакомство с Я кажется вероятным, вряд ли можно утверждать, что такое знакомство несомненно имеет место.

Мы можем суммировать все сказанное о знакомстве с существующими вещами следующим образом. Мы знакомы в ощущениях с данными внешних чувств, а в случае интроспекции — с данными того, что можно назвать внутренними чувствами, — мыслями, чувствами, желаниями и т.п.; мы знакомы по памяти с вещами, которые являются данными либо внешних, либо внутренних чувств. Далее, возможно, хотя и не достоверно, что мы знакомы с Я как с чем-то таким, которое сознает вещи или испытывает желания в отношении вещей.

Кроме знакомства с конкретными существующими вещами мы также знакомы с тем, что мы называем универсалиями, т.е. с общими идеями, такими как белизна, разнообразие, братство и т.п. Каждое завершённое предложение должно содержать по крайней мере одно слово, которое означает универсалию, так как все глаголы имеют в качестве значений универсалии. Мы вернемся к универсалиям позднее, в главе 9, а пока необходимо лишь предостеречь от предположения, что, с чем бы мы ни познакомились, это должно быть чем-то конкретным и существующим. Осознание универсалий называется постижением, а универсалия, которую мы осознаем, называется концепцией.

Среди объектов, с которыми мы знакомы, нет физических объектов (в противоположность чувственным данным), а также умов других людей. Эти вещи известны нам посредством того, что я назвал знанием-описанием. Именно его мы должны сейчас рассмотреть.

Под "описанием" я имею в виду любую фразу вида "(некоторый) такой-то и такой-то" или "(определенный) такой-то и такой-то". Фразу первого вида я называю "неопределенной дескрипцией", а второго — "определенной дескрипцией". Таким образом, человек есть неопределенная дескрипция, а "человек в железной маске" — определенная. Существуют различные проблемы, связанные с неопределенными дескрипциями, но я не буду их касаться, так как они не относятся напрямую к темам, которые я собираюсь здесь обсудить. Речь идет о природе нашего знания об объектах, которые отвечают определенной дескрипции, хотя мы не знакомы ни с одним таким объектом. Этот вопрос касается исключительно определенных дескрипций. Поэтому далее я буду говорить просто о дескрипциях, имея при этом в виду определенные дескрипции.

Будем говорить, что объект "познан по описанию", когда мы знаем, что он "такой-то и такой-то", т.е. когда мы знаем, что имеется один объект, и не больше, имеющий определенное свойство; в общем, предполагается, что мы не имеем знания-знакомства с этим объектом. Мы знаем, что человек в железной маске существовал, и о нем известно много суждений, но мы не знаем, кто это был. Мы знаем, что кандидат, получивший большинство голосов, будет избран в парламент, и мы в этом случае будем знакомы с человеком, который на самом деле получил наибольшее число голосов, но мы не знаем, кто именно из кандидатов окажется этим человеком, т.е. мы не знаем никакого суждения вида "А есть кандидат, который получит большинство голосов", где А — имя кандидата. Мы говорим, что имеем "чисто дескриптивное знание" такого-то и такого-то, когда, хотя мы знаем, что такой-то и

такой-то существует, и хотя мы можем быть знакомы с объектом, который на самом деле такой-то и такой-то, мы все еще не знаем никакого суждения "а есть такой-то и такой-то", где а есть нечто, с чем мы знакомы.

Когда мы говорим, что "такой-то и такой-то существует", мы имеем в виду, что имеется точно один объект, который является таким-то и таким-то. Суждение "а есть такой-то и такой-то" означает, что а имеет свойство "такой-то и такой-то" и никакой другой объект такого свойства не имеет. "Г-н А — кандидат от лейбористов в этом округе" означает: "Г-н А — кандидат от лейбористов в этом округе, и никакого другого кандидата от лейбористов нет". "Лейбористский кандидат существует" означает, что "Некто есть лейбористский кандидат, и никакого другого лейбористского кандидата нет". Таким образом, когда мы знакомы с объектом, который есть такой-то и такой-то, мы знаем, что такой-то и такой-то существует, но мы можем знать о существовании объекта, который является таким-то и таким-то, даже в том случае, когда не знакомы ни с каким объектом, который, как мы знаем, должен быть таким-то и таким-то, и даже если мы не знакомы ни с каким объектом, который на самом деле есть такой-то и такой-то.

Нарицательные и даже собственные имена обычно являются дескрипциями. Это значит, что мысль в уме человека, использующего собственное имя, может быть правильно выражена только в том случае, если мы заменим собственное имя дескрипцией. Больше того, дескрипция, требуемая для выражения мысли, будет варьироваться для различных людей или же для различных моментов времени у одного человека. Единственной постоянной вещью (если имя используется правильно) является объект, к которому имя прилагается. Но пока он остается постоянным, конкретная дескрипция не изменяет истинности или ложности суждений, в которые входит имя.

Рассмотрим некоторые примеры. Предположим, высказано некоторое утверждение о Бисмарке. Предположим, что есть такая вещь, как прямое знакомство с собой; тогда Бисмарк мог бы использовать свое имя непосредственно для обозначения конкретной личности, с которой он был знаком. В этом случае, если он высказал утверждение о себе, он сам мог бы быть конституентой суждения. Здесь собственное имя имеет прямое применение, которое для него всегда желательно, и стоит оно просто для определенного объекта, а не для описания этого объекта. Но, если человек, который знал Бисмарка, высказал утверждение о нем, это будет совсем другой случай. Этот человек был знаком с определенными чувственными данными, которые он увязал (мы полагаем, правильно) с телом Бисмарка. Его тело как физический объект, и уж тем более его ум, были известны лишь как тело и ум, связанные с этими чувственными данными, т.е. они были известны через дескрипции. Конечно, какие именно характеристики человека придут в голову его друга, когда тот думает о нем, в значительной степени зависит от случая. Таким образом, дескрипция в уме друга является случайной. Существенно тут то, что он знает, что различные дескрипции применяются к одному и тому же объекту.

Когда те, кто не знал Бисмарка, высказывают суждения о нем, дескрипция в их умах будет носить более или менее исторический характер — гораздо больше, чем требуется, вероятно, для его идентификации. Но для примера давайте предположим, что мы думаем о нем как о "первом канцлере Германской империи". Все эти слова являются абстрактными, кроме "германский". Слово "германский" опять-таки будет иметь различные значения для разных людей. Некоторые вспомнят свое путешествие по Германии, другие — карту Германии и т.д. Но если нам нужно получить дескрипцию, которая будет применима, мы будем вынуждены в некоторый момент использовать указание на конкретный объект, с которым мы знакомы. Такое указание имеет место при любом упоминании прошлого, настоящего и будущего (в противоположность определенным датам), или же упоминании о том или ином

месте, или же о том, что говорили нам другие. Таким образом, дескрипция, которая применима к конкретному объекту, должна включать некоторое указание на конкретный объект, с которым мы знакомы, если наше знание об описываемых вещах не является логическим следствием дескрипции. Например, "долгожитель среди людей" есть дескрипция, включающая только универсалии, которые должны быть приложимы к некоторому человеку, но мы не можем утверждать об этом человеке ничего, что выходит за пределы знания, которое дается дескрипцией. Если, однако, мы говорим: "Первый канцлер Германской империи был искусным дипломатом", — мы можем быть уверены в истинности нашего суждения благодаря чему-то, с чем мы знакомы, — обычно благодаря свидетельству, устному или печатному. Независимо от информации, которую мы передаем другим, от фактов о реальном Бисмарке, которые составляют значение наших суждений, наша мысль содержит один конкретный объект или больше. В противном случае наша мысль содержит только концепции.

Все названия мест — Лондон, Англия, Европа, Земля, Солнечная система — подобным же образом включают дескрипции, которые начинаются с одного или более конкретных объектов, с которыми мы знакомы. Я подозреваю, что даже Вселенная, как она рассматривается метафизикой, включает такую ссылку на конкретные объекты. Напротив, в логике, где мы имеем дело не просто с тем, что существует, но с тем, что могло бы существовать, нет никакого указания на конкретные объекты.

Когда мы высказываем утверждение о чем-то, что было известно через дескрипцию, мы часто намереваемся сделать это не в форме, которая включает дескрипцию, но относительно действительных описываемых вещей. То есть, когда мы говорим нечто о Бисмарке, мы хотели бы, если бы могли, высказать суждение, которое мог бы высказать один лишь Бисмарк, а именно суждение, конституентой которого является он сам. В этом предприятии нас подстерегает неудача, поскольку настоящий Бисмарк нам неизвестен. Но мы знаем, что существует объект В, называемый Бисмарком, и что В был искусным дипломатом. Мы можем, таким образом, описать суждение, которое мы хотели бы утверждать, а именно: "В был искусным дипломатом", где В есть объект, который есть Бисмарк. Если мы описываем Бисмарка как "первого канцлера Германской империи", суждение, которое мы хотели бы утверждать, может быть описано как "суждение, утверждающее относительно действительного объекта, который был первым канцлером Германской империи, что этот объект был искусным дипломатом". Несмотря на использование нами различных описаний, коммуникация возможна за счет того, что мы знаем о наличии истинного суждения о действительном Бисмарке и что, как бы мы ни варьировали описания (при условии, что соответствующие дескрипции верны), описываемое суждение остается тем же самым. Это суждение, которое так описано и которое известно нам как истинное, есть как раз то, что нас интересует: но мы не знакомы с самим суждением и не знаем его, хотя мы знаем, что оно истинно.

Можно убедиться, что существуют различные стадии знакомства с конкретными вещами: есть Бисмарк, который знаком людям, знавшим его; есть Бисмарк, которого люди знали только как историческую фигуру; есть человек в железной маске; есть старейший житель планеты. Это постепенное отдаление от знакомства с конкретными объектами. В первом случае знакомство носит наиболее близкий характер из всех возможных в отношении другого человека; во втором мы все еще можем знать, "кем был Бисмарк"; в третьем случае мы не знаем, кем был человек в железной маске, хотя нам может быть известно много суждений о нем, которые не выводимы логически из того факта, что этот человек был в железной маске; наконец, в четвертом случае мы ничего не знаем, кроме того, что выводимо логически из

определения человека. Подобная же иерархия существует и среди универсалий. Многие универсалии, подобно конкретным объектам, известны нам по описанию. Но здесь, как и в случае конкретных объектов, знание относительно того, что известно по описанию, в конечном счете сводимо к знанию относительно того, что известно через знакомство.

Фундаментальный принцип при анализе суждений, содержащих дескрипции, таков: каждое суждение, которое мы можем понять, должно состоять из конституент, с которыми мы знакомы.

Мы не будем на этой стадии пытаться отвечать на все возражения, которые могут быть выдвинуты против этого фундаментального принципа. Пока просто укажем, что на эти возражения можно ответить тем или иным способом, потому что едва ли возможно, чтобы мы могли судить о чем-то без знания того, о чем мы судим. Мы должны придавать некоторое значение используемым словам, если намерены говорить осмысленно, а не просто производить звуки, и значение, которое мы приписываем нашим словам, должно быть чем-то таким, с чем мы знакомы. Таким образом, когда, например, мы утверждаем нечто о Юлии Цезаре, ясно, что сам Юлий Цезарь не предстает перед нашими умами, так как мы не знакомы с ним. В уме у нас есть некоторое описание Юлия Цезаря: "человек, который был убит на Мартовские Иды", "основатель Римской империи" или, вероятно, "человек, чье имя было Юлий Цезарь". (В последнем описании Юлий Цезарь есть звук или форма, с которыми мы знакомы.) Таким образом, наше утверждение не означает в точности того, что, как нам кажется, оно означает. Его значение включает вместо Юлия Цезаря некоторое его описание, которое состоит полностью из конкретных объектов и универсалий, с которыми мы знакомы.

Важность знания по описанию заключается в том, что оно позволяет нам выйти за пределы нашего личного опыта. Вопреки тому факту, что мы можем знать только истины, которые полностью состоят из терминов, известных нам через знакомство, мы можем еще иметь знание по описанию вещей, которые никогда не являлись нам в опыте. Учитывая то, что непосредственный опыт имеет весьма малую сферу приложения, этот результат является весьма важным, и до тех пор, пока это обстоятельство не будет уяснено, многое в нашем знании будет оставаться таинственным и, следовательно, сомнительным.

6. ОБ ИНДУКЦИИ

Почти во всех наших предыдущих обсуждениях мы имели дело с попытками прояснить, насколько это возможно, вопрос о познании существующего. Каковы вещи во Вселенной, чье существование известно нам благодаря тому, что мы знакомы с ними? До сих пор наш ответ состоял в том, что мы знакомы с нашими чувственными данными и, вероятно, с самими собой. Эти вещи, как мы знаем, существуют. И прошлые чувственные данные, которые вспоминаются нами, существовали в прошлом. Это знание и составляет наши данные.

Однако, если мы хотим делать выводы из этих данных — если мы хотим знать о существовании материи, других людей, прошлого или будущего, — мы должны знать некоторые общие принципы, посредством которых могут делаться такие выводы. Нам должно быть известно, что существование вещей некоторого вида, скажем А, есть знак существования вещей другого вида, скажем В, существующих либо в одно время с А, либо ранее или позднее, как, например, гром есть знак существования более ранней молнии. Если бы это не было нам известно, мы никогда не смогли бы в нашем познании выйти за пределы своего личного опыта, а сфера этого личного опыта, как мы видели, предельно ограничена. Вопрос, стоящий перед нами сейчас, состоит в том, возможен ли такой выход за эти пределы и, если возможен, как его осуществить.

Возьмем в качестве примера вещь, относительно которой ни у кого из нас нет ни малейших сомнений. Мы все убеждены в том, что завтра взойдет солнце. Почему? Является ли такая вера слепым результатом прошлого опыта, или же она может быть обоснована как разумная? Нелегко найти тест, который позволил бы судить о том, является ли такая вера разумной или нет, но мы можем, по крайней мере, установить, какого рода общие веры были бы достаточны, будучи истинными, для обоснования суждения, что солнце взойдет завтра, и многих других подобных суждений, на которых основаны наши действия.

Ясно, что, если нас спросят, почему мы верим, что солнце взойдет завтра, мы, естественно, ответим: "Потому, что оно всходит каждый день". Мы твердо верим в то, что солнце взойдет в будущем, потому что оно всходило в прошлом. Если нас спросят, почему мы верим в то, что оно будет и дальше всходить по утрам, мы можем апеллировать к законам движения: мы скажем, что Земля есть свободно вращающееся тело, а такие тела не прекращают вращаться, если на них не будет оказано воздействие извне, и нет ничего, что могло бы завтра оказать такое воздействие. Конечно, можно усомниться в том, что нет такой помехи, но это сомнение не представляется интересным. Интерес представляет сомнение в том, будут ли действовать законы движения завтра. Если такое сомнение будет высказано, мы окажемся в том же положении, когда сомневались, взойдет ли завтра солнце.

Единственная причина для веры в то, что законы движения будут продолжать действовать, состоит в том, что они действовали до сих пор, насколько наше знание прошлого позволяет нам об этом судить. Это верно, что мы имеем гораздо больше свидетельств из прошлого в пользу законов движения, чем в пользу восхода солнца, потому что восход солнца есть просто частный случай законов движения, а есть бесчисленное множество других частных случаев. Но настоящим вопросом является следующий: может ли служить некоторое число случаев выполнения законов движения свидетельством в пользу того, что они будут выполняться и в будущем? Если нет, то становится ясно, что у нас нет оснований как для того, чтобы ожидать завтра восхода солнца, так и для уверенности в том, что мы не отравимся завтра хлебом или что с нами не случится любая другая ужасная вещь. Следует заметить, что все такие ожидания являются только вероятностными. Таким образом, мы не должны искать доказательств того, что законы должны выполняться, и нам следует лишь искать некоторые резоны в пользу взгляда, что они будут наверняка выполняться.

Имея дело с этим вопросом, мы должны сперва произвести важное различие, без которого вскоре безнадежно запутаемся. Опыт показывает, что частое повторение некоторой однородной последовательности или сосуществования некоторых вещей является причиной нашего ожидания того, что та же последовательность или сосуществование случатся вновь. Пицца, которая имеет определенный вид, обладает определенным вкусом, и для нас будет подлинным шоком обнаружить, что знакомая по виду пицца имеет совершенно другой вкус. Вещи, которые мы видим, по привычке ассоциируются нами с определенными тактильными ощущениями, которых мы ожидаем при прикосновении к этим вещам; одним из источников ужаса при соприкосновении с призраками (во многих историях про призраков) является как раз то, что они неосязаемы. Необразованные люди, первый раз оказывающиеся за границей, приходят в неопишное изумление от того, что их родного языка никто не понимает.

Этот вид ассоциации не ограничивается людьми; у животных он присутствует весьма сильно. Лошадь, которая привыкла к определенной дороге, сопротивляется при направлении ее по другой дороге. Домашние животные ожидают пищи, когда они видят человека, который обычно их кормит. Мы знаем, что все эти достаточно

приблизительные ожидания единообразия весьма уязвимы. Человек, который все время кормил курицу, однажды вместо кормления отрубает ей голову, демонстрируя тем самым, что для курицы был бы полезен более тонкий взгляд на однородность природы.

Однако вопреки необоснованности таких ожиданий они все же существуют. Уже сам тот факт, что нечто случается определенное число раз, побуждает животных и людей ожидать, что это случится вновь. Таким образом, наши инстинкты определенно заставляют нас верить в завтрашний восход солнца, но мы можем оказаться не в лучшем положении, чем курица, которой неожиданно свернули шею. Следовательно, мы должны различать тот факт, что прошлые однородности являются причиной ожиданий в отношении будущего, и вопрос о том, есть ли какие-либо разумные основания для придания веса таким ожиданиям после того, как подвергнута сомнению их значимость.

Проблема, которую нам предстоит обсудить, заключается в том, есть ли какие-либо причины для веры в то, что называется "однородностью природы". Вера в однородность природы есть вера, что все, что случилось или случится, есть пример общего закона, для которого нет исключений. Все наши грубые ожидания не гарантированы от ошибок и, следовательно, могут разочаровать тех, кто на них опирается. Но наука обычно предполагает, по крайней мере в качестве рабочей гипотезы, что общие правила, которые допускают исключения, должны быть заменены правилами, которые исключений не допускают. "Тела, которые ничем не поддерживаются, падают на землю" есть общее правило, исключения из которого представляют воздушные шары и самолеты. Но законы движения и закон тяготения, которые объясняют падение тел, объясняют также подъем в воздух шаров и самолетов. Таким образом, законы движения и закон гравитации не имеют этих исключений.

Вера в то, что солнце взойдет завтра, могла бы оказаться ложной, если бы земля столкнулась с большим космическим телом, которое нарушит ее вращение, но законы движения и закон гравитации не нарушаются таким событием. Нахождение однородностей является делом науки — таких однородностей, как законы движения и закон гравитации, для которых не существует исключений. В этом поиске наука замечательно преуспела, и надо признать, что однородности эти до сих пор соблюдаются. Это возвращает нас к вопросу о том, имеются ли некоторые основания в пользу того, что они будут соблюдаться в будущем при условии, что они всегда соблюдались в прошлом.

Уже приводились аргументы, что у нас есть основания считать будущее похожим на прошлое, потому что будущее постоянно становится прошлым и всегда напоминало прошлое, так что мы имеем опыт будущего, а именно тех времен которые когда-то были будущими и которые мы можем сейчас назвать прошлыми. Но такая аргументация поднимает тот самый вопрос, на который мы пытаемся ответить. Будет ли будущее напоминать прошлое будущее? На этот вопрос нельзя ответить с помощью аргумента, имеющего отправной точкой лишь прошлое будущее. Следовательно, мы все еще должны искать некоторый принцип, который позволит нам знать, что будущее будет следовать тем же самым законам, что и прошлое.

Ссылка на будущее в этой аргументации не является существенной. Тот же самый вопрос возникает, когда мы применяем законы, работавшие в случае с прошлыми вещами, к вещам, с которыми у нас еще не было опыта, — например, в геологии или в теориях о происхождении Солнечной системы. Наш вопрос на самом деле таков: "Когда две вещи часто происходят вместе и нет ни одного известного случая, когда одна случается без другой, является ли появление одной вещи основанием для ожидания появления второй?" От ответа на этот вопрос должна

зависеть значимость всех наших ожиданий будущего, всех заключений, полученных индукцией, и фактически всех вер, на которых основана повседневная жизнь.

Надо признать, прежде всего, что частое обнаружение вместе двух вещей и отсутствие одной из них без другой само по себе недостаточно для доказательства того, что они встретятся вместе в следующий раз. Самое большее, на что мы можем надеяться, заключается в том, что чем чаще вещи встречаются вместе, тем больше вероятность их совместного появления в другое время и что, если они встречаются вместе достаточно часто, вероятность эта стремится почти к достоверности. Она может никогда не достичь полной достоверности, потому что мы знаем, что вопреки частым совместным появлениям событий иногда возникают сбои, как в случае с курицей, которой свернули шею. Таким образом, все, что нам надо искать, это вероятность.

Против приведенного взгляда возможны следующие возражения. Мы знаем, что все естественные феномены подчиняются верховенству закона и что иногда на основании наблюдения мы можем убедиться, что только один закон в состоянии объяснить некоторый факт. На это возражение имеются два ответа. Первый состоит в том, что, даже если некоторый закон, не имеющий исключений, приложим к нашему случаю, мы не можем на практике быть уверены в том, что мы открыли именно такой закон, а не закон, который имеет исключения. Второй ответ заключается в том, что само верховенство закона может оказаться только вероятностным и что наша вера в соблюдение закона в будущем (или же в непроверенных случаях в прошлом) сама базируется на том же принципе, который мы рассматриваем.

Рассматриваемый нами принцип может быть назван принципом индукции, и его две части могут быть установлены следующим образом:

(а) когда вещь определенного вида А ассоциируется с определенной вещью другого вида В и А никогда не происходит без того, чтобы не происходило В, чем больше случаев ассоциации А с В, тем больше вероятность того, что они будут ассоциироваться в будущем, если становится известно о появлении одной из них; (б) при тех же самых условиях достаточное число случаев ассоциации делает вероятность новой ассоциации близкой к достоверности, и вероятность стремится к полной достоверности.

Как мы только что установили, данный принцип применим только для проверки нашего ожидания в единственном новом примере. Но мы хотим также установить, что есть вероятность общего закона, что вещь вида А всегда ассоциируется с вещью вида В при условии, что известно достаточно много случаев ассоциации и не известно никаких случаев ее нарушения. Вероятность общего закона явно меньше, чем вероятность конкретного случая, так как если общий закон истинен, истинными должны быть и частные случаи его, а частные случаи могут быть истинными без истинности общего закона. Тем не менее вероятность общего закона увеличивается с повторениями, как и вероятность конкретного случая. Следовательно, мы можем повторить две части нашего принципа относительно общего закона таким образом:

(а) чем больше число случаев, в которых вещь вида А ассоциируется с вещью вида В, тем более вероятно, что А всегда ассоциируется с В (если не известно никаких случаев нарушения ассоциации); (б) при тех же самых условиях достаточно большое число случаев ассоциации А с В делает почти достоверным, что А всегда ассоциируется с В, и вероятность этого общего закона стремится к полной достоверности.

Следует заметить, что вероятность всегда определяется относительно некоторых данных. В нашем случае данными являются просто случаи сосуществования А и В. Это могут быть и другие данные, которые могли бы быть приняты во внимание и тем самым радикально изменить вероятность. Например, человек, который видел

достаточно большое количество белых лебедей, может утверждать, по нашему принципу, что, согласно данным, вероятно, что все лебеди белые, и это был бы совершенно правильный аргумент. Аргумент этот не опровергается тем, что иногда встречаются черные лебеди, ибо, несмотря на то что, согласно данным, некоторые вещи считаются невероятными, они все-таки могут происходить. В случае с лебедями человек мог бы знать, что цвет является изменчивой характеристикой многих видов животных и, стало быть, индукция в отношении цвета может быть ошибочной. Но такого рода знание означало бы наличие новых данных, и оно никоим образом не означало бы доказательства того, что вероятность относительно наших данных была вычислена неправильно. Тот факт, что вещи часто не оправдывают наших ожиданий, не есть свидетельство того, что наши ожидания не будут выполнены с некоторой вероятностью в данном случае или данном классе случаев. Таким образом, индуктивный принцип не может быть опровергнут апелляцией к опыту.

Однако индуктивный принцип равным образом не может быть доказан апелляцией к принципам. Опыт мог бы подтвердить индуктивный принцип в отношении случаев, которые уже рассмотрены; в отношении же нерассмотренных случаев только индуктивный принцип может обосновать некоторый вывод от уже рассмотренных случаев к нерассмотренным. Все аргументы, в которых на основании опыта делается вывод от прошлого или настоящего к будущим неиспытанным событиям, предполагают индуктивный принцип. Поэтому мы никогда не можем использовать опыт для подтверждения данного принципа, не используя при этом самого принципа. Таким образом, мы либо должны принять индуктивный принцип на основании внутренне присущей ему очевидности, или же воздержаться от всякого обоснования наших ожиданий относительно будущего. Если этот принцип необоснован, у нас нет причин ожидать завтра восхода солнца, ждать от хлеба большей питательности по сравнению с камнем или же того, что после прыжка с крыши мы упадем. Когда мы видим, что к нам приближается наш лучший друг, у нас нет причин предполагать, что в его теле живет ум нашего злейшего врага или какого-то незнакомца. Все наше поведение основано на ассоциациях, которые работали в прошлом и, как мы полагаем, будут работать в будущем, и правдоподобность этого зависит от справедливости индуктивного принципа.

Общие принципы науки, такие как вера в верховенство закона и вера, что каждое событие должно иметь причину, полностью подчиняются индуктивному принципу, как и веры в повседневной жизни. Во все такие общие принципы верят потому, что человечество встречалось с бесчисленным количеством проявлений их истинности и не встречалось с примерами их ложности. Но это не дает свидетельств в пользу их истинности в будущем, если не предположить индуктивный принцип.

Таким образом, все знание, которое на основании опыта говорит нам нечто о том, что еще не испытано, основано на вере, которую опыт не может ни подтвердить, ни опровергнуть. И все же это знание, по крайней мере в конкретных его проявлениях, так же твердо коренится в нас, как и множество фактов опыта. Существование и обоснование таких верований — потому что индуктивный принцип, как мы увидим, является не единственным примером — поднимает некоторые из самых трудных и наиболее спорных проблем философии. В следующей главе мы кратко рассмотрим, что может быть сказано по поводу объяснения такого знания, а также каковы его сфера и степень достоверности.

7. О ПОЗНАНИИ ОБЩИХ ПРИНЦИПОВ

В предыдущей главе мы видели, что принцип индукции, будучи необходим для значимости аргументов, основанных на опыте, сам по себе не может быть доказан опытом и, несмотря на это, всеми безоговорочно принимается, по крайней мере во

всех его конкретных применениях. В этом отношении принцип индукции не является исключением. Есть и другие принципы, которые не могут быть доказаны или опровергнуты опытом, но используются при этом в аргументах, отправными точками которых служит то, что дано в опыте.

Некоторые из этих принципов даже более очевидны, чем принцип индукции, и знание их имеет ту же степень достоверности, как и знание существования чувственных данных. Они составляют средства вывода из того, что дано в ощущениях. И если то, что мы выводим, должно быть истинным, тогда необходимо, чтобы наши принципы вывода были истинными в той же степени, в какой должны быть истинными наши данные. Принципы эти не заметны по той причине, что они слишком очевидны, — лежащие в их основе посылки принимаются без осознания того, что они суть лишь посылки. Но если мы хотим получить правильную теорию познания, то важно осознать использование принципов вывода; дело в том, что наше познание этих принципов поднимает много интересных и трудных вопросов.

Прежде всего, при познании общих принципов мы осознаем некоторые частные их применения и уже затем понимаем, что частный характер является несущественным и что равным образом может утверждаться общность. Эти вещи знакомы нам при изучении арифметики: "два плюс два равняется четырем" сначала изучается в качестве случая сложения одной пары, другой пары и т.д., пока наконец не становится ясно, что это истинно для любых пар. То же самое и с логическими принципами. Предположим, что два человека обсуждают, какой сегодня день месяца. Один из них говорит: "Вы должны, по крайней мере, допустить, что если вчера было 15-е, то сегодня должно быть 16-е". "Да, — отвечает другой, — я это допускаю". "И вы знаете, — продолжает первый, — что вчера было 15-е, потому что вы обедали с Джонсом, и в вашем дневнике вы обнаружите, что это было 15-го". "Да, — говорит второй, — следовательно, сегодня 16-е".

Трудно сопротивляться такой аргументации. Если допускается, что посылки аргумента на самом деле истинны, никто не будет отрицать, что заключение также должно быть истинным. Но истинность аргумента зависит от конкретного применения общего логического принципа. Логический принцип в данном случае звучит так: "Предположим, что известно, что если истинно это, то истинно и то". В таком случае мы говорим, что это "влечет" то или что то "следует" из этого. Таким образом, наш общий принцип утверждает, что если это влечет то и если это истинно, тогда истинно и то. Другими словами, "все, что следует из истинного суждения, истинно", или "все, что влечет истинное суждение, истинно".

Этот принцип используется во всех доказательствах, по крайней мере, применяются его конкретные формы. Всякий раз, когда одна вещь, в которую мы верим, служит для доказательства другой вещи, тут используется наш принцип. Если кто-то спрашивает: "Почему я должен принимать результаты значимых аргументов, основанных на истинных посылках?", ответ может заключаться только в апелляции к нашим принципам. В самом деле, невозможно сомневаться в истинности принципа, и на первый взгляд он настолько очевиден, что кажется почти тривиальным. С точки зрения философа, однако, такие принципы совсем не тривиальны, потому что они показывают, что мы можем обладать неоспоримым знанием, которое никоим образом невыводимо из объектов чувств.

Обсуждаемый нами принцип есть просто один из множества самоочевидных логических принципов. По крайней мере некоторые из этих принципов должны быть признаны до того, как станут возможными любой аргумент или доказательство. Тогда как некоторые из этих общих принципов допускаются как сами собой разумеющиеся, другие принципы могут быть доказаны, хотя эти другие, если они достаточно просты, столь же ясны, как и принимаемые принципы. По какой-то не очень внятной причине три таких принципа были названы "законами мысли". Вот

они:

- (1) закон тождества: "Все является таковым, каковым оно есть";
- (2) закон противоречия: "Ничто не может одновременно быть и не быть";
- (3) закон исключенного третьего: "Все должно быть или не быть".

Эти три закона служат примерами самоочевидных логических принципов, но они не являются по-настоящему фундаментальными или более очевидными, чем другие подобные принципы: например, рассматривавшийся нами выше принцип, что из истинных посылок следует истинное заключение. Название "законы мысли" также вводит в заблуждение, потому что важно не то, что мы мыслим в соответствии с этими законами, но то, что вещи ведут себя в соответствии с ними; другими словами, важен тот факт, что, когда мы мыслим в соответствии с ними, мы мыслим истинно. Но это большой вопрос, к которому мы вернемся позднее.

В дополнение к логическим принципам, которые позволяют нам доказывать исходя из данной посылки, что нечто достоверно истинно, есть и другие, которые позволяют нам исходя из определенной посылки доказывать, что нечто истинно с большей или меньшей вероятностью. В качестве примера — вероятно, наиболее важного — такого принципа можно указать индуктивный принцип, который мы рассматривали в предыдущей главе.

Один из самых больших исторических споров в философии велся двумя школами, называвшимися соответственно "эмпиристами" и "рационалистами". Эмпиристы — наилучшим образом представленные британскими философами Локком, Беркли и Юмом — утверждали, что все наше знание выводится из опыта; рационалисты — представленные континентальными философами XVII века, особенно Декартом и Лейбницем — утверждали, что в дополнение к тому, что мы знаем из опыта, есть определенные "врожденные идеи", или "врожденные принципы", которые мы знаем независимо от опыта. Сейчас стало возможно разрешить с некоторой степенью уверенности спор между этими двумя противоположными школами. Следует допустить, по установленным выше причинам, что логические принципы известны нам и сами по себе не могут быть доказаны опытом, так как всякое доказательство предполагает эти принципы. Так что в вопросе, который был основным в спорах, рационалисты были правы.

С другой стороны, даже та часть нашего знания, которая логически независима от опыта (в том смысле, что опыт не может доказать его), все же извлекается из опыта и обусловлена им, потому что конкретный опыт приводит нас к осознанию общих законов, которые проявляют свойства опыта. Было бы абсурдно предполагать, что существуют врожденные принципы в том смысле, что ребенок рождается со знанием всего того, что знают люди, и что эти принципы не могут быть выведены из опыта. По этой причине слово "врожденный" не может быть использовано для нашего описания логических принципов. Термин "априори" вызывает меньше возражений и является привычным в сочинениях современных философов. Таким образом, допуская, что все знание извлекается из опыта и обусловлено им, мы, тем не менее, считаем, что некоторое знание носит характер априорного в том смысле, что опыт, который приводит нас к мысли о нем, недостаточен для доказательства его, а просто так направляет наше внимание, что мы видим его истинность, не требуя при этом доказательства из опыта.

Существует другой вопрос огромной важности, в котором правы оказались эмпиристы, а не рационалисты. Нельзя доказать существование чего угодно иначе как из опыта, т.е., если мы пожелаем доказать, что нечто, с чем мы не имеем прямого эмпирического соприкосновения, существует, мы должны иметь среди наших посылок одну или больше вещей, с которыми мы имеем прямое эмпирическое соприкосновение. Наша вера в то, что, например, существует китайский император, покоится на свидетельстве, а свидетельство состоит из

чувственных данных, слышания, видения, чтения. Рационалисты верили, что из общих соображений относительно того, что должно существовать, они могут вывести существование того или иного в действительном мире. В этом они, кажется, ошиблись. Все знание, которое мы можем приобрести априорно относительно существования, кажется гипотетическим: оно говорит нам, что если одна вещь существует, другая должна существовать, или — более обще — если одно суждение истинно, тогда другое суждение должно быть истинным. Это есть проявление принципов, с которыми мы уже имели дело, например: "если это истинно и оно влечет то, тогда то истинно" или "если это и то были постоянно связаны, они будут связаны в будущем, если появится это". Таким образом, сфера и сила априорных принципов строго ограничены. Все знание того, что нечто существует, должно частично зависеть от опыта. Когда что-то известно непосредственно, его существование известно только из опыта; когда должно быть доказано существование того, что неизвестно непосредственно, для такого доказательства требуются как опыт, так и априорные принципы. Знание называется эмпирическим, когда оно полностью или частично покоится на опыте. Таким образом, все знание, которое утверждает существование, является эмпирическим, и только априорное знание, касающееся существования, является гипотетическим, имеет дело со связями между вещами, которые могут существовать, а могут и не существовать. Но это знание не утверждает действительного существования.

Априорное знание вовсе не ограничено логическим знанием, которое мы до сих пор рассматривали. Вероятно, наиболее важным примером нелогического априорного знания является знание этических ценностей. Я говорю не о суждениях, что полезно или что добродетельно, потому что такие суждения требуют эмпирических посылок. Я говорю о суждениях относительно внутренне присущей вещам их желательности. Если нечто полезно, оно должно быть полезным ввиду некоторой цели; цель должна, если мы идем достаточно далеко, быть ценна сама по себе, а не просто потому, что полезна для еще одной цели. Таким образом, все суждения относительно того, что полезно, зависят от суждений о том, что имеет ценность само по себе.

Мы считаем, например, что счастье более желательно, чем несчастье, знание предпочтительнее невежества, доброта предпочтительнее ненависти и т.д. Такие суждения должны быть, по крайней мере частично, непосредственными и априорными. Подобно нашим предыдущим априорным суждениям, они могут быть установлены опытом, и на самом деле они должны быть так установлены. Ибо не представляется возможным судить, является ли нечто ценным по внутренне присущим ему качествам, до тех пор, пока мы не испытали на опыте нечто подобное. Но ведь совершенно ясно, что это не может быть доказано опытом, так как факт, что вещи существуют или не существуют, не может доказать ни того, будто хорошо, что вещь должна существовать, ни того, будто это плохо. Этим вопросом занимается этика, где невозможность выведения того, что следует (в этическом смысле), из того, что существует, уже установлена. В этой связи важно понять, что знание того, что имеет внутренне присущую себе ценность, является априорным в том же самом смысле, в котором априорна логика, а именно в смысле, что истинность такого знания не может быть ни доказана, ни опровергнута опытом.

Вся чистая математика априорна, подобно логике. Это упорно отрицалось философами-эмпириками, которые утверждали, что опыт был источником нашего знания арифметики точно в той же мере, в какой он был источником нашего знания географии. Они утверждали, что постоянный опыт наблюдения двух вещей и еще двух вещей вместе и обнаружения того, что вместе они составляют четыре, ведет нас по индукции к заключению, что две вещи и две вещи всегда дадут четыре вещи. Однако, если бы это было источником нашего знания, что два и два есть четыре, мы

должны были бы пойти другим путем для убеждения себя в истинности этого по сравнению с тем, как мы это делаем на самом деле. В действительности нам нужно некоторое число примеров, чтобы мыслить о двойках абстрактно, а не как о парах монет, или паре книг, или паре людей, или конкретных парах любого рода. Но как только мы сможем отбросить несущественную конкретность примеров, мы сможем увидеть общий принцип, что два и два есть четыре; любой пример этого рассматривается как типичный, и рассмотрение других примеров перестает быть необходимым.

То же самое проявляется в геометрии. Если мы хотим доказать некоторое свойство всех треугольников, мы чертим один треугольник и размышляем о нем; но мы можем избежать использования свойства, которое не разделяется всеми другими треугольниками, и таким образом из нашего частного случая получить общий результат. На самом деле, мы не чувствуем, что достоверность того, что два и два есть четыре, растет за счет свежих примеров, потому что, как только мы увидим истинность этого суждения, достоверность его становится столь велика, что ее невозможно сделать большей. К тому же мы ощущаем некоторую необходимость в суждении "два и два есть четыре", которая отсутствует даже в самых лучших эмпирических обобщениях. Такие обобщения остаются просто фактами: мы чувствуем, что мог бы существовать такой мир, в котором подобные суждения были бы ложными, хотя в действительном мире это суждение оказывается истинным. Наоборот, мы чувствуем, что в любом возможном мире два и два есть четыре: это не просто факт, но необходимость, которой должно подчиняться все действительное и возможное.

Ситуацию можно пояснить путем рассмотрения подлинно эмпирического обобщения, такого как "все люди смертны". Ясно, что мы верим в это суждение, прежде всего, по той причине, что неизвестен пример человека, живущего больше определенного срока, и, во-вторых, из физиологических соображений, согласно которым организм человека рано или поздно прекращает существование. Ясно, что, не обращая внимание на второе основание и рассматривая лишь наш опыт относительно смертности людей, мы не должны ограничиваться одним четко понятным примером умершего человека, в то время как в случае "два и два есть четыре" нам достаточно одного примера для того, чтобы убедиться в том, что то же самое будет и в другом примере. Мы также можем допустить по размышлению, что возможно некоторое сомнение, хотя бы и слабое, в том, что все люди смертны. В этом можно убедиться, если вообразить два различных мира, в одном из которых есть люди, которые не смертны, а в другом — два и два есть пять. Когда Свифт показывает нам расу, представители которой не умирают, мы можем неохотно уступить нашему воображению. Но мир, в котором два плюс два есть пять, это мир совсем другого уровня. Мы чувствуем, что такой мир, если он существовал бы, потряс бы всю конструкцию нашего знания и погрузил нас в глубины сомнения.

Дело в том, что в случае простых математических суждений, таких как "два и два есть четыре", а также многих суждений логики мы можем знать общее суждение без вывода его из примеров, хотя какой-то пример обычно необходим для того, чтобы сделать ясным, что означает общее суждение. Вот почему реально полезен процесс дедукции, идущий от общего к общему, или от общего к конкретному; вот почему полезен процесс индукции, идущий от частного к частному или от частного к общему. Между философами идет старый спор по поводу того, может ли дедукция привести к новому знанию. Мы можем видеть, что в определенных случаях дедукция дает-таки новое знание. Мы уже знаем, что два и два всегда дает четыре, и мы знаем, что Браун и Джонс — это два и Робинсон и Смит — это два, а Браун, Джонс, Робинсон и Смит — это четыре. Это новое знание, не содержащееся в посылках, потому что общее суждение "два и два есть четыре" не говорит нам, что есть такие люди, как

Браун, Джонс, Робинсон и Смит, и конкретные посылки не говорят нам, что их было четверо, в то время как выводимое конкретное суждение говорит нам обе эти вещи.

Однако новизна знания гораздо менее очевидна, если мы возьмем пример дедукции, всегда фигурирующий в учебниках логики, а именно: "Все люди смертны; Сократ — человек, следовательно, Сократ смертен". В этом случае мы реально знаем в рамках разумных сомнений, что определенные люди, А, В и С, были смертны, так как они на самом деле умерли. Если Сократ был одним из них, было бы глупо окружающим путем, через "все люди смертны", приходиться к заключению, что Сократ, вероятно, смертен. Если Сократ не был одним из этих людей, на примере которых основывается индукция, нам лучше аргументировать прямо от А, В и С к Сократу и затем переходить к общему суждению "все люди смертны", ибо вероятность того, что Сократ смертен, больше, согласно нашим данным, чем вероятность, что все люди смертны. (Это ясно, потому что если все люди смертны, то смертен и Сократ, но если Сократ смертен, то отсюда не следует, что все люди смертны.) Таким образом, мы приходим к заключению, что Сократ смертен, с большим приближением к достоверности, если сделаем наш аргумент чисто индуктивным, по сравнению с тем путем, когда мы идем от "все люди смертны" и затем применяем дедукцию.

Это иллюстрирует различие между общими суждениями, известными априори, такими как "два и два есть четыре", и эмпирическими обобщениями, такими как "все люди смертны". Относительно первых дедукция есть правильный модус аргументации, в то время как относительно последних индукция всегда теоретически предпочтительнее и гарантирует большее доверие к истинности нашего заключения, потому что все эмпирические обобщения более неопределенны, чем их примеры.

Мы видели, что есть суждения, известные априори, и что среди них есть как суждения логики и чистой математики, так и фундаментальные суждения этики. Далее нас должен интересовать такой вопрос: возможно ли такое знание? И более конкретно: как возможно знание общих суждений в случаях, где мы не исследовали всех примеров и в самом деле никогда не можем их проверить, потому что их число бесконечно? Эти вопросы, впервые поднятые немецким философом Кантом (1724—1804), очень трудны и исторически крайне важны.

8. КАК ВОЗМОЖНО АПРИОРНОЕ ЗНАНИЕ

Кант считается величайшим философом Нового времени. Хотя он жил во время Семилетней войны и Французской революции, он не прерывал преподавания философии в Кёнигсберге. Его наиболее значительным вкладом было изобретение того, что он назвал "критической философией", которая исходя из предположения о существовании знаний различного рода исследовала, как такое знание возможно, и из ответа на этот вопрос выводила множество метафизических результатов касательно природы мира. Относительно того, являются ли эти результаты значимыми, существуют серьезные сомнения. Но Кант бесспорно заслуживает уважения за две вещи: во-первых, за понимание того, что мы имеем априорное знание, которое не является чисто "аналитическим", т.е. таким, противоположность которого есть противоречие, и, во-вторых, за то, что он сделал очевидной философскую важность теории познания.

До Канта было принято считать, что всякое знание, считавшееся априорным, должно быть "аналитическим". Значение этого слова может быть проиллюстрировано на примерах. Если я говорю: "Лысый человек есть человек", "Плоская фигура есть фигура", "Плохой поэт есть поэт", я высказываю чисто аналитическое утверждение: субъект суждения преподносится как нечто, что имеет по крайней мере два свойства, из которых одно утверждается особо. Приведенные выше предложения являются тривиальными и никогда не употребляются в

повседневной жизни, за исключением специальных случаев ораторского искусства. Они называются "аналитическими" по той причине, что предикат представляет просто анализ субъекта. До Канта полагали, что все априорные суждения должны быть именно такого толка, т.е. во всех них предикат является лишь частью субъекта. Если бы это было так, мы получили бы противоречие, попытавшись отрицать то, что известно нам априорно. "Лысый человек не лыс" одновременно утверждает и отрицает то, что человек лыс, а это является противоречием. Таким образом, с точки зрения философов до Канта, для установления истинности всего априорного знания было достаточно закона противоречия, который утверждал, что никакая вещь не может иметь и не иметь некоторого свойства одновременно.

Юм (1711—1776), предшественник Канта, принимая обычный взгляд в отношении того, что делает знание априорным, открыл, что во многих случаях, которые предполагались аналитическими, особенно в случае причины и следствия, связь на самом деле является синтетической. До Юма рационалисты по крайней мере предполагали, что следствие должно быть логически выведено из причины, если мы имеем достаточное знание этих вещей. Юм доказал — как считает в настоящее время большинство философов, правильно, — что этого сделать нельзя. Отсюда он вывел гораздо более сомнительное утверждение, будто ничто не может быть априорно известно относительно связи причины и следствия. Кант, который был воспитан в рационалистической традиции, попытался найти ответ на скептицизм Юма. Он понял, что не только связь причины и следствия, но и все утверждения арифметики и геометрии являются "синтетическими", т.е. не аналитическими: во всех этих предложениях никакой анализ субъекта не раскроет предиката. Его излюбленным примером было утверждение " $7 + 5 = 12$ ". Он указал, совершенно правильно, что для получения 12 нужно сложить 5 и 7 и идея 12 не содержится ни в них, ни даже в идее их сложения. Таким образом, он пришел к заключению, что хотя вся чистая математика и априорна, но является синтетической; и это заключение поднимает новую проблему, решение которой он пытался найти.

Проблема, которую Кант положил в основу своей философии, а именно: "Как возможна чистая математика?", интересна и трудна, и любая философия, не только скептическая, должна найти какое-то ее решение. Решение чистых эмпиристов, согласно которому математическое знание представляет собой вывод с помощью индукции из конкретных примеров, как мы уже видели, не является адекватным по двум причинам: во-первых, значимость индуктивного вывода сама не может быть доказана индукцией; во-вторых, общие утверждения математики, такие как "два и два дают четыре", явно могут быть достоверно известны путем рассмотрения единственного примера и ничего не приобретают апелляцией к другим случаям, которые оказывались истинными. Таким образом, наше знание общих утверждений математики (и то же самое приложимо к логике) должно объясняться чем-то другим, нежели наше (просто вероятное) знание эмпирических обобщений, таких как "все люди смертны".

Проблемы возникают в связи с тем фактом, что такое знание является общим, в то время как весь опыт конкретен. Весьма странно, что мы способны заранее знать некоторые истины о конкретных вещах, в отношении которых мы все еще не имеем опыта, но трудно сомневаться в том, что логика и математика приложимы к таким вещам. Мы не знаем, кто будет жить в Лондоне через сто лет, но знаем, что два человека из них плюс два человека дадут четыре человека. Эта очевидная способность предвидения фактов о вещах, относительно которых мы не имеем опыта, поистине удивительна. Решение проблемы Кантом, хотя, с моей точки зрения, оно не верно, представляет интерес. Оно, однако, весьма сложно и по-разному понимается различными философами. Поэтому мы можем дать представление о нем лишь в самых общих чертах, и даже это может быть сочтено

вводящим в заблуждение, с точки зрения многих толкователей Канта.

Кант утверждал, что во всем нашем опыте следует различать два элемента, один из которых обусловлен объектом (т.е. тем, что мы называем "физическим объектом"), а другой — нашей собственной природой. Мы видели при рассмотрении материи и чувственных данных, что физический объект отличен от соответствующих чувственных данных и что чувственные данные должны считаться результатом взаимодействия с нами физического объекта. На этом этапе мы согласны с Кантом. Но Канта отличает тот способ, которым он устанавливает долю вклада физического объекта и долю нашего вклада. Он считает, что сырой материал, данный нам в ощущениях (цвет, твердость и т.п.), обязан объекту, а наш вклад заключается в упорядочении чувственных данных в пространстве и времени и установлении отношений между ними — отношений, которые являются результатом сравнения чувственных данных или рассмотрения одного чувственного данного в качестве причины либо следствия другого. Его основной довод в пользу такого взгляда состоит в том, что мы имеем априорное знание пространства и времени, причинности и сравнения, а не действительного сырого материала ощущений. Мы можем быть уверены, говорит он, что все данное нам в опыте должно проявлять характеристики, утверждаемые в нашем априорном знании, потому что эти характеристики обязаны нашей собственной природе и, следовательно, ничто не может войти в наш опыт без приобретения этих характеристик.

Физический объект, который он называет "вещью-в-себе" ("Вещь-в-себе" Канта идентична в своем определении физическому объекту, а именно причине ощущений. Такая тождественность не следует из определения в случае свойств, так как Кант полагал (вопреки некоторой непоследовательности в отношении того, что считать причиной), что мы можем знать, что ни одна категория не может быть применима к "вещи-в-себе"), Кант считает в существенной степени непознаваемым. Нам может быть известен объект, как мы имеем его в опыте, и это Кант называет "феноменом". Феномен, будучи совместным продуктом вещи-в-себе и нас самих, явно должен иметь характеристики, которые обусловлены нами и которые, следовательно, должны отвечать нашему априорному знанию. Поэтому наше знание, хотя оно и является истинным в отношении всего действительного и возможного опыта, не должно полагаться применимым вне опыта. Таким образом, вопреки существованию априорного знания, мы ничего не можем знать о вещах-в-себе или же о том, что не является действительным либо возможным объектом опыта. Этим Кант пытается примирить и гармонизировать рассуждения рационалистов с аргументами эмпиристов.

Отвлекаясь от деталей, за которые можно критиковать кантовскую философию, можно указать на главное возражение, кажущееся фатальным для любой попытки решить проблему априорного знания тем методом, который предлагал Кант. Нужно учитывать то обстоятельство, что факты должны всегда согласовываться с законами логики и арифметики. Утверждение, что логика и арифметика представляют наш вклад, не объясняет этого обстоятельства. Наша природа является таким же фактом существующего, как и все остальные факты, и нет никакой уверенности в том, что эта природа будет оставаться постоянной. Если прав Кант, может случиться, что завтра наша природа изменится так, что два и два дадут пять. Такая возможность, судя по всему, никогда не приходила Канту в голову, и тем не менее она полностью разрушает достоверность и универсальность, которые Кант страстно хотел сохранить для арифметических утверждений. Верно, что формально эта возможность не входит в противоречие с кантовским взглядом, согласно которому время есть форма, которую субъект налагает на феномены, так что наше реальное Я не находится во времени и не имеет будущего. Но Кант все еще должен предполагать, что временной порядок феноменов определяется характеристиками

того, что стоит за ними, и этого достаточно для существенной части нашего аргумента.

Более того, кажется ясным, что, если в наших арифметических верах содержится некоторая истина, они должны быть приложимы к вещам независимо от того, думаем мы о них или нет. Два физических объекта и два физических объекта должны дать четыре физических объекта, даже если эти физические объекты не могут входить в опыт. Такое утверждение определено находится в сфере того, что мы имеем в виду, когда говорим, что два и два есть четыре. Такая истина так же неоспорима, как и истина, что два феномена и два феномена дают четыре феномена. Таким образом, решение Канта неоправданно ограничивает сферу априорных суждений, не говоря уже о том, что оно не может объяснить их достоверность.

Независимо от специальных доктрин, выдвинутых Кантом, среди философов весьма принято полагать, что априорное является в некотором смысле ментальным, т.е. имеющим дело скорее с тем, как мы мыслим, чем с фактами внешнего мира. В предыдущей главе мы отмечали три принципа, традиционно называемых "законами мысли". Взгляд, который ведет к такому названию этих законов, является весьма естественным, но есть сильнейшие резоны считать его ошибочным. Приведем в качестве примера закон противоречия. Обычно он формулируется так: "Ничто не может быть и не быть одновременно", под чем подразумевается тот факт, что одновременно ничто не может иметь и не иметь данного качества. Таким образом, если дерево имеет ветки, не может быть так, что оно не имеет веток; если мой стол четырехуголен, он не может быть также нечетырехугольным и т.д.

Естественность названия "закон мысли" заключается в том, что мы убеждаем себя в необходимом характере этого принципа скорее мышлением, чем внешним наблюдением. Когда мы видим, что дерево имеет ветки, нам не нужно снова смотреть на дерево, чтобы удостовериться, нет ли у него веток. Одного только мышления достаточно для того, чтобы убедиться в невозможности такого положения вещей. Но заключение, согласно которому закон противоречия является законом мышления, тем не менее, ошибочно. То, во что мы верим в случае закона противоречия, не является верой в то, что ум устроен так, что мы должны верить в закон противоречия. Эта вера есть результат психологических размышлений, которые предполагают веру в закон противоречия. Вера в закон противоречия есть вера относительно вещей, а не только мыслей. Она не является, например, верой, что если мы мыслим дерево имеющим ветки, тогда мы не можем в то же самое время мыслить его не имеющим веток. Это вера в то, что данное дерево имеет ветки и что оно не может в то же самое время не иметь веток. Таким образом, закон противоречия говорит о вещах, а не о мыслях и, хотя вера в закон противоречия есть мысль, сам закон противоречия не есть мысль, а факт о вещах в мире. Если то, во что мы верим, когда верим в закон противоречия, не было бы истинным относительно вещей, тот факт, что мы вынуждены мыслить его истинным, не спас бы закон противоречия от возможной ложности. И именно это показывает, что данный закон не есть закон мышления.

Подобный аргумент применим к любому другому априорному суждению. Когда мы утверждаем, что два и два дают четыре, мы утверждаем это не о наших мыслях, но о всех действительных или возможных парах. Тот факт, что наш ум устроен так, что мы верим в то, что два и два дают четыре, хотя это и истинно, вовсе не совпадает с утверждением, что два и два дают четыре. И никакой факт об устройстве нашего ума не сделает истинным, что два и два дают четыре. Таким образом, наше априорное знание, если оно не является ошибочным, не есть просто знание об устройстве нашего ума, а представляет собой знание, которое приложимо ко всему, из чего состоит мир, как к ментальному, так и к нементальному.

Судя по всему, все наше априорное знание имеет дело с сущностями, которые, собственно говоря, не существуют ни в ментальном, ни в физическом мире. Эти сущности таковы, что могут быть поименованы частями речи, не являющимися существительными. Это такие сущности, как качества и отношения. Предположим, например, что я нахожусь в своей комнате. Я существую, и существует моя комната, но существует ли "в"? Ясно, что слово "в" имеет значение — оно означает отношение, которое имеет место между мной и моей комнатой. Это отношение есть нечто, хотя мы не можем сказать, что оно существует в том же самом смысле, в котором существует моя комната. Отношение "в" есть нечто, о чем мы можем мыслить и что мы можем понять, потому что, если бы мы не могли его понять, мы не могли бы понять предложение "Я нахожусь в моей комнате". Многие философы, следуя Канту, утверждали, что отношения есть работа ума, что вещи-в-себе не имеют отношений и что ум сводит их воедино в акте мышления, производя таким образом отношения.

Этот взгляд, кажется, открыт возражениям, подобным тем, которые мы приводили против Канта. Кажется ясным, что не мысль порождает истинность суждения "Я нахожусь в моей комнате". Может быть истинно, что в моей комнате находится подслушивающий, хотя ни я, ни подслушивающий, ни кто-либо еще не осознают этой истинности. Таким образом, отношения, как мы покажем более полно в следующей главе, должны быть отнесены к миру, который не является ни физическим, ни ментальным. Этот мир представляет величайшую важность для философии, и в частности для решения проблем априорного знания. В следующей главе мы рассмотрим его природу и отношение его к вопросам, которыми мы занимаемся.

9. МИР УНИВЕРСАЛИЙ

В конце предшествующей главы мы видели, что такие сущности, как отношения, имеют бытие, которое отлично от существования физических объектов, а также от того существования, которое свойственно умам и чувственным данным. В настоящей главе мы должны исследовать, какова природа этого вида бытия, а также то, какие объекты имеют такую форму бытия. Начнем с последнего вопроса. Проблема, которую мы сейчас обсуждаем, весьма стара, поскольку она была принесена в философию еще Платоном. Платоновская "теория идей" является попыткой разрешить именно эту проблему, и, с моей точки зрения, это одна из наиболее успешных среди предпринятых до сих пор попыток. Предлагаемая ниже теория по большей части принадлежит Платону, хотя она подверглась необходимым современным модификациям.

Проблема, поднятая Платоном, в общих чертах заключается в следующем. Рассмотрим такое понятие, как справедливость. Если мы спросим, что такое справедливость, естественно привести тот, другой или третий случай справедливости и затем рассмотреть, что общего имеют все эти случаи. Все они должны в некотором смысле иметь общую природу, которая присуща только справедливости и ничему больше. Эта общая природа, благодаря которой все эти случаи считаются справедливыми, и будет самой справедливостью, чистой сущностью, смешение которой с фактами обыденной жизни и порождает многочисленные случаи проявления справедливости. Такова же ситуация с любым другим словом, которое может быть применено к множеству фактов, например со словом "белизна". Слово применимо к множеству конкретных вещей по той причине, что все они разделяют общую природу или сущность. Эта чистая сущность называется Платоном "идеей" или "формой". (Не надо думать, что "идеи" в его смысле существуют в умах, хотя они могут постигаться умом.) "Идея" справедливости не тождественна с тем, что справедливо: это нечто отличное от

конкретных вещей, нечто общее, присущее вещам. Не будучи конкретным, это нечто не может существовать в мире чувств. Больше того, оно неподвижно и неизменно в противоположность чувственным вещам: это сама вечность, постоянная и нетленная.

Таким образом, Платон пришел к сверхчувственному миру, более реальному, чем обыденный мир чувств, неизменному миру идей, который и придает миру чувств характер бледного отражения реальности. Истинно реальный мир, по Платону, это мир идей; все, что мы можем попытаться сказать о вещах в чувственном мире, заключается в том, что эти вещи разделяют природу таких-то и таких-то идей, которые и составляют их характер. Это открывает довольно легкий путь к мистицизму. Мы можем надеяться увидеть в состоянии мистического озарения идеи так, как мы видим чувственные объекты; мы можем вообразить, что идеи существуют на небе. Такое мистическое развитие очень естественно, но основы теории зиждуются в логике, и именно так мы и будем рассматривать эту теорию.

Слово "идея" приобрело со временем много ассоциаций, которые вводят в совершенное заблуждение при применении к платоновским "идеям". Поэтому мы будем использовать вместо слова "идея" термин "универсалия" для описания того, что имел в виду Платон. Сущность того вида объектов, которые имел в виду Платон, заключается в том, что эти объекты противоположны конкретным вещам, данным в ощущениях. Мы говорим о том, что нам дано в ощущениях, или же о природе вещей, данных нам в ощущениях, как о конкретностях (particulars); в противоположность этому универсалией будет все то, что обще многим конкретностям и что имеет те характеристики, которые, как мы видели, отличают справедливость и белизну от справедливых действий и белых вещей.

Когда мы рассматриваем общие слова, мы обнаруживаем, что, вообще говоря, собственные имена обозначают конкретности, в то время как другие существительные, прилагательные, предлоги и глаголы обозначают универсалии. Местоимения используются для обозначения конкретностей, но неоднозначных: мы можем знать, для обозначения каких именно конкретностей используются местоимения, только в том случае, если знаем контекст и обстоятельства их использования. Слово "сейчас" используется для конкретности, а именно для настоящего момента; но, подобно местоимениям, оно используется для неоднозначной конкретности, потому что настоящее постоянно изменяется.

Мы увидим, что ни одно предложение не может быть построено без по крайней мере одного слова, которое обозначает универсалию. Самым близким к такому утверждению было бы предложение типа "Я люблю это". Но даже здесь слово "люблю" обозначает универсалию, потому что я могу любить другие вещи и Другие люди могут любить вещи. Таким образом, все истины включают универсалии и все знание истин включает знакомство с универсалиями.

Учитывая, что едва ли не все слова из словаря используются для универсалий, странно, что почти никто, кроме изучающих философию, не подозревает о наличии таких сущностей, как универсалии. Мы не обращаем внимания на те слова в предложении, которые не используются для обозначения конкретностей, и если вынуждены остановить внимание на слове, которое используется для универсалии, мы, естественно, полагаем, что оно обозначает какую-то конкретную вещь, которая подходит под универсалию. Когда, например, мы слышим предложение "Карл Первый был обезглавлен", мы, как и следовало ожидать, думаем сначала о Карле Первом, о его голове и об отсечении его головы — и все это конкретности; при этом мы не останавливаемся на том, что обозначают слова "голова" или слово "обезглавить", которые представляют универсалии. Мы чувствуем, что такие слова должны быть неполны и лишены вещественности; перед тем как использовать их, нам требуется контекст. Поэтому мы ухищряемся избегать всякого упоминания

универсалий как таковых, обращая на них внимание только при изучении философии.

Даже философы, признавая более или менее те универсалии, которые поименованы прилагательными или существительными, обычно упускают те, которые поименованы глаголами и предлогами. Это упущение имело громадное воздействие на философию; едва ли будет преувеличением сказать, что большая часть метафизики, начиная со Спинозы, в значительной степени определялась этим воздействием. Это произошло следующим образом. Вообще говоря, прилагательные и нарицательные существительные выражают качества или свойства единичных вещей, в то время как предлоги и глаголы выражают отношения между двумя или более вещами. Таким образом, пренебрежение предлогами и глаголами ведет к убеждению, что каждое предложение может рассматриваться как приписывание свойства одной вещи, а не как выражение отношения двух или более вещей. Отсюда делался вывод, что в конечном счете таких сущностей, как отношения между вещами, нет. Из этого, в свою очередь, следует вывод о том, что либо есть только одна вещь во Вселенной, или же существует много вещей, которые не могут взаимодействовать друг с другом, так как любое взаимодействие было бы отношением, а отношения невозможны.

Первый из этих взглядов принадлежал Спинозе, а позднее он высказывался Брэдли и многими другими философами; этот взгляд называется монизмом. Второй взгляд принадлежит Лейбницу, и называется он монадологией, поскольку каждая изолированная вещь называется монадой; этот взгляд не очень распространен в наши дни. Но эти противоположные философии, как бы они ни были интересны сами по себе, являются результатом, с моей точки зрения, необоснованного внимания к одному виду универсалий, а именно к тем из них, которые представлены прилагательными и существительными, и отсутствия внимания к другим универсалиям, представленным глаголами и предлогами.

Кстати говоря, если кто-нибудь захочет вообще отрицать существование универсалий, то окажется, что мы не можем строго доказать, что есть такие вещи, как качества, т.е. универсалии, представленные прилагательными и существительными, и можем доказать, что должны быть отношения, т.е. такой вид универсалий, который представлен глаголами и предлогами. Рассмотрим в качестве примера универсалию белизны. Если мы верим, что существует такая универсалия, мы будем говорить, что вещи белы по причине того, что им присуще качество белизны. Однако этот взгляд энергично отрицался Беркли и Юмом, которым вторили более поздние эмпиристы. Их отрицание принимает форму отрицания того, что существуют такие вещи, как "абстрактные идеи". Когда мы хотим говорить о белизне, замечают они, мы формируем образ некоторой конкретной белой вещи и мысли относительно этой конкретной вещи, остерегаясь от вывода всего, что мы не можем считать равно истинным о другой белой вещи. В отношении наших действительных ментальных процессов это по большей части истинно. Например, в геометрии, когда мы хотим что-то доказать о всех треугольниках, мы чертим конкретный треугольник и размышляем над ним, стараясь не использовать никаких характеристик, которых этот треугольник не разделяет с другими треугольниками. Начинаящий, во избежание ошибки, часто вычерчивает несколько треугольников, весьма отличных друг от друга, для того чтобы убедиться в том, что его рассуждения равно применимы ко всем ним. Но как только мы спросим себя, откуда мы знаем, является ли вещь треугольником или белой, перед нами встают трудности. Если мы хотим избежать универсалий белизны и треугольности, мы выберем некоторое белое пятно или некоторый конкретный треугольник и скажем, что нечто является белым или треугольником, если оно имеет соответствующее сходство с выбранной нами конкретностью. Но тогда требуемое сходство должно быть универсалией. Так как

существует много белых вещей, сходство должно иметь место между многими парами конкретных вещей, а это характеристика универсалий. Бесполезно говорить, что существует отличное для каждой пары сходство, потому что в этом случае мы должны были бы сказать, что эти сходства похожи друг на друга, и, таким образом, были бы вынуждены допустить сходство в качестве универсалии. Следовательно, отношение сходства должно быть истинной универсалией. А допустив, что это универсалия, мы обнаруживаем, что нет больше смысла изобретать сложные и неправдоподобные теории для того, чтобы избежать допущения таких универсалий, как белизна и треугольность. Беркли и Юм не приняли такого опровержения их отказа от "абстрактных идей", потому что, подобно их противникам, думали только о качествах и полностью игнорировали отношения в качестве универсалий. Таким образом, мы имеем еще одно подтверждение правоты рационалистов в их споре с эмпиристами, хотя из-за отрицания отношений или пренебрежения ими заключения рационалистов были более ошибочными, чем заключения эмпиристов.

Убедившись в том, что должны быть такие сущности, как универсалии, далее надо убедиться в том, что они не являются просто ментальными. При этом имеется в виду, что какой бы род бытия им ни принадлежал, он не зависит от бытия, присущего мысли. Мы уже обсуждали этот вопрос в конце предыдущей главы, но сейчас должны рассмотреть более тщательно, какого рода бытие присуще универсалиям.

Рассмотрим такое предложение, как "Эдинбург находится к северу от Лондона". Здесь мы имеем отношение между двумя местами, и кажется ясным, что отношение это существует независимо от нашего знания о нем. Когда мы приходим к знанию того, что Эдинбург находится к северу от Лондона, мы знаем нечто такое, что справедливо только в отношении Эдинбурга и Лондона: мы не делаем предложение истинным только за счет того обстоятельства, что познаем этот факт. Напротив, мы просто осознаем факт, который имел место до того, как мы его узнали. Часть земной поверхности, где находится Эдинбург, должна находиться к северу от той части поверхности, где находится Лондон, даже если нет ни одного человека, который бы знал что-то о севере и юге, и даже если бы вообще во Вселенной не было сознания. Это, конечно, отрицается многими философами по причинам, изложенным Беркли или Кантом. Но мы уже рассмотрели эти причины и решили, что они не являются адекватными. Следовательно, сейчас мы можем предположить истинность утверждения, что нет ничего ментального в факте нахождения Эдинбурга к северу от Лондона. Но этот факт включает отношение "к северу от", которое является универсалией, и было бы невозможно для факта не иметь в себе ничего ментального, если бы отношение "к северу от", являющееся конституентой факта, действительно имело в себе что-то ментальное. Следовательно, мы должны допустить, что отношение, подобно соотносящимся элементам, не зависит от мысли, а принадлежит независимому миру, который постигается мыслью, но не создается ею.

Однако такое заключение встречается с той трудностью, что отношение "к северу от" не существует в том же самом смысле, в каком существуют Эдинбург и Лондон. Если мы спросим, где и когда существует это отношение, ответ может быть таким: нигде и никогда. Нет такого места или времени, где мы могли бы найти отношение "к северу от". Оно существует в Эдинбурге не в большей степени, чем в Лондоне, потому что оно соотносит их и является нейтральным, находясь между ними. А все, что может быть постигнуто чувствами или же интроспекцией, существует в некоторое конкретное время. Следовательно, отношение "к северу от" радикально отличается от таких вещей. Оно не находится ни в пространстве, ни во времени, не является ни материальным, ни ментальным, и все же оно есть нечто.

Именно специфический вид бытия, который свойствен универсалиям, заставил многих людей предполагать, что они являются действительно ментальными. Мы

можем размышлять об универсалиях, и наше мышление существует в совершенно обычном смысле слова, подобно любым другим ментальным актам. Предположим, например, что мы размышляем о белизне. Тогда в некотором смысле может быть сказано, что белизна находится "в нашем уме". Здесь мы имеем того же рода двусмысленность, которая была нами отмечена при рассмотрении взглядов Беркли в гл. 4. В строгом смысле слова, в нашем уме находится не белизна, а акт размышления о ней. Связанная с обсуждаемой нами проблемой двусмысленность слова "идея", которая была отмечена нами там же, также приводит к путанице. В одном смысле этого слова, а именно в смысле, в котором оно обозначает объект акта мысли, белизна есть "идея". Отсюда, если не уберечься от двусмысленности, мы можем прийти к заключению, что белизна есть "идея" в другом смысле, а именно как акт мысли, и таким образом мы приходим к заключению, что белизна ментальна. Однако, рассуждая так, мы лишаем ее существенного свойства универсальности. Акт мышления одного человека неизбежно отличается от акта мышления другого человека, акт мышления человека в одно время неизбежно отличается от акта мышления того же самого человека в другое время. Следовательно, если бы белизна была мыслью в противоположность объекту мысли, никакие два различных человека не могли бы размышлять о ней или же ни один человек не мог бы размышлять о ней дважды. То общее, что имеют многие различные мысли о белизне, это их объект, и этот объект отличен от всех них. Таким образом, универсалии не есть мысли, хотя, будучи познанными, они являются объектами мысли.

Мы находим возможным разговор о существовании вещей только тогда, когда они существуют во времени, т.е. когда мы можем указать на некоторое время, в которое они существуют (не исключая возможности, что они существуют во все времена). Так существуют мысли и чувства, умы и физические объекты. Но универсалии не существуют в этом смысле; мы будем говорить, что они подсуществуют (*subsist*), или имеют бытие, где "бытие" противопоставлено "существованию" как нечто вневременное. Следовательно, мир универсалий может быть описан как мир бытия. Мир бытия неизменен, неподвижен, точен, восхитителен для математиков, логиков, создателей метафизических систем и всех, кто совершенство любит больше жизни. Мир существования подвижен, лишен определенности, не имеет четких границ, не обладает четким планом или порядком, но содержит все мысли и ощущения, все чувственные данные, все физические объекты, все, что может принести добро или зло, все, что придает ценность жизни и миру. В соответствии с нашим темпераментом мы можем предпочесть либо то, либо другое. То, от чего мы отказались, вероятно, будет казаться бледной тенью того, что мы предпочли, и вряд ли будет иметь для нас реальный смысл. Но правда заключается в том, что оба взгляда имеют право на непредвзятое внимание, оба реальны и оба важны для метафизиков. В самом деле, как только мы начинаем различать эти два мира, возникает необходимость рассмотрения их соотношения.

Однако сначала мы должны рассмотреть вопрос о познании универсалий. Этим мы займемся в следующей главе, где обнаружим, что тем самым решается проблема априорного знания, от которой мы и пришли к рассмотрению универсалий.

10. О ПОЗНАНИИ УНИВЕРСАЛИЙ

В отношении познания в некоторое заданное время универсалии, подобно конкретностям, могут быть разделены на те, что познаются через знакомство, познаются по описанию, и те, которые не познаются ни тем, ни другим способом.

Рассмотрим сначала познание универсалий через знакомство. Ясно, что мы знакомы с такими универсалиями, как белый, красный, черный, сладкий, горький, громкий, твердый и т.п., т.е. с качествами, которые проявляются в чувственных

данных. Когда мы видим белое пятно, мы знакомы, в первом приближении, с конкретным пятном, но, много раз наблюдая белые пятна, мы легко научаемся абстрагировать белизну, которая присуща им всем как нечто общее, и в процессе изучения приобретаем знакомство с белизной. Подобный процесс позволяет нам быть знакомыми и с другими универсалиями того же рода. Универсалии подобного рода могут быть названы "чувственными качествами". Они могут быть усвоены с меньшими усилиями по сравнению с другими универсалиями в процессе абстрагирования, и они менее отвлечены от конкретных вещей.

Теперь переходим к отношениям. Самые простые для усвоения отношения — это отношения между различными частями единого комплекса чувственных данных. Например, при взгляде на страницу я могу видеть ее всю и поэтому целая страница входит в чувственно данное. Но я воспринимаю некоторые части страницы слева от других ее частей, а некоторые — сверху от других. Процесс абстракции в этом случае происходит, очевидно, так: я вижу в некоторой последовательности какое-то число чувственных данных, одна часть которых находится слева от других частей; как и в случае различных белых пятен, я ощущаю, что все эти чувственные данные имеют нечто общее, и в результате абстракции обнаруживаю, что этим общим является определенное отношение между их частями, а именно отношение, которое я назвал "быть слева от". На этом пути я обретаю знакомство с универсальным отношением.

Подобным образом я осознаю отношение во времени "прежде и после". Предположим, я слышу звон колоколов: когда прозвучит последний удар колокола, я могу представить весь колокольный звон в своем сознании, и я могу воспринимать некоторые звуки как более ранние, а некоторые как более поздние. Используя память, я осознаю, что вспоминаемое мною было ранее настоящего времени. Из любого из этих источников я могу абстрагировать универсальное отношение "до и после", точно так же, как я абстрагировал универсальное отношение "быть слева от". Таким образом, временные отношения, подобно пространственным, являются теми универсалиями, с которыми мы знакомы.

Другим отношением, с которым мы знакомы таким же образом, является сходство. Я могу одновременно видеть два оттенка зеленого и могу видеть, что они похожи; если в то же самое время я вижу оттенок красного, я могу убедиться, что два оттенка зеленого больше похожи, чем любой из них похож на красный. На этом пути я приобретаю знакомство со сходством или подобием.

Как и в случае с конкретностями, среди универсалий есть отношения, которые мы осознаем непосредственно. Мы только что видели, что можем воспринимать, что сходство между двумя оттенками зеленого больше, чем сходство между оттенком зеленого и оттенком красного. Здесь мы имеем дело с отношением, а именно с отношением "больше, чем" между двумя отношениями. Наше познание таких отношений, хотя оно и требует большей силы абстракции, чем в случае восприятия качеств чувственных данных, оказывается в той же степени непосредственным и (по крайней мере в некоторых случаях) равно неоспоримым. Таким образом, имеется непосредственное знание универсалий, и это так же верно, как в случае чувственных данных.

Возвращаясь сейчас к проблеме априорного знания, которую мы оставили нерешенной, когда приступили к рассмотрению универсалий, мы обнаруживаем, что у нас есть более удовлетворительные возможности для ее анализа, чем мы имели до сих пор. Вернемся к предложению "два и два дает четыре". Совершенно ясно, принимая во внимание сказанное выше, что это суждение устанавливает отношение между универсалией "два" и универсалией "четыре". Это предполагает утверждение, которое мы пытаемся доказать, а именно: Все априорное знание имеет дело исключительно с отношениями универсалий. Это положение имеет огромную

важность и представляет собой значительнейший шаг в разрешении наших предыдущих затруднений относительно априорного знания.

Единственный случай, в котором наше суждение могло бы на первый взгляд показаться неистинным, — это случай, когда в априорном суждении утверждается, что все конкретности из одного класса конкретных вещей принадлежат другому классу, или (что одно и то же) что все конкретности, имеющие одно и то же свойство, имеют также и другое свойство. В этом случае может показаться, что мы имеем дело скорее с конкретной вещью, имеющей некоторое свойство, чем с самим свойством. Утверждение "два и два дает четыре" является как раз таким случаем, потому что оно может быть высказано в виде "любая двойка и любая двойка дают четыре" или "любая совокупность, образованная из пар двоек, дает совокупность четверок". Если нам удастся показать, что такое утверждение действительно имеет дело только с универсалиями, наше суждение может считаться доказанным.

Один способ обнаружения того, что составляет предмет суждения, заключается в том, чтобы спросить, какие слова мы должны понимать — иначе говоря, с какими объектами мы должны быть знакомы — для того, чтобы увидеть, что означает суждение. Как только мы увидим, что означает суждение, даже если мы не знаем, истинно оно или ложно, ясно, что мы должны быть знакомы с тем, к чему действительно относится суждение. Применяя этот тест, мы убеждаемся, что многие суждения, которые на первый взгляд относятся к конкретностям, на самом деле оперируют только универсалиями. В случае "два и два дает четыре", даже если мы интерпретируем это суждение как "любая совокупность, образованная из пар двоек, дает совокупность четверок", ясно, что мы можем понять суждение, т.е. что мы можем видеть, что оно утверждает, только если знаем, что имеется в виду под "совокупностью", "двумя" и "четырьмя". Нет никакой необходимости знать все пары в мире: если бы это было необходимо, ясно, что мы никогда не смогли бы понять суждение, так как пар бесконечное число и, следовательно, все они не могут быть нам знакомы. Отсюда, хотя наши общие утверждения влекут утверждения о конкретных парах, как только мы узнаем, что существуют такие конкретные пары, тем не менее само по себе это не означает утверждения, что существуют такие конкретные пары, и не влечет такого утверждения. Таким образом, при этом не высказывается никакого утверждения о некоторой действительной конкретной паре. Утверждается нечто о "паре" как универсалии, а не о той или иной паре.

Следовательно, утверждение "два и два дает четыре" относится исключительно к универсалиям и, значит, может быть известно всякому, кто знаком с универсалиями и может воспринимать отношение между ними, которое и утверждается. То обстоятельство, что иногда мы способны воспринимать такие отношения между универсалиями, является фактом, обнаруженным в ходе размышления над нашим познанием. К такого рода случаям относится априорное знание суждений логики и арифметики. Таинственным при первоначальном ознакомлении с таким знанием было то, что оно предшествует опыту и управляет им. Однако сейчас мы можем видеть, что это было ошибкой. Никакой факт относительно способности чего-то быть предметом опыта не может быть известен независимо от опыта. Мы априорно знаем, что две вещи и две вещи вместе дают четыре вещи, но мы априорно не знаем, что если Браун и Джонс — два человека и Робинсон и Смит — два человека, тогда Браун и Джонс, Робинсон и Смит — четыре человека. Причина этого в том, что данное суждение вообще не может быть понято до тех пор, пока мы не знаем, что есть такие люди, как Браун и Джонс, Робинсон и Смит, а это мы можем узнать только опытным путем. Следовательно, хотя наше общее утверждение априорно, все его применения к действительным конкретным вещам включают опыт и, значит, содержат эмпирический элемент. Таким образом, становится понятно, что казавшееся таинственным в нашем априорном знании на самом деле основано на

ошибке.

Ситуация станет яснее, если мы противопоставим наши подлинно априорные суждения эмпирическим обобщениям, таким как "все люди смертны". Здесь, как и прежде, мы можем понять значение суждения, как только мы поймем входящие в суждение универсалии, а именно человек и смертный. Ясно, что нет необходимости быть знакомым индивидуально со всеми представителями человеческого рода для того, чтобы понять значение нашего суждения. Таким образом, различие между априорными суждениями и эмпирическими обобщениями заключается не в значении суждения; оно заключается в природе свидетельств в пользу суждения. В случае эмпирических обобщений свидетельства состоят из конкретных случаев. Мы верим, что все люди смертны, потому что знаем бесчисленное множество умерших людей и ни одного примера человека, который бы жил сверх определенного лимита лет. Мы верим в это суждение по той причине, что мы видим связь между универсалией человек и универсалией смертный. Если физиология может доказать, в предположении общих законов, управляющих развитием человеческого организма, что ни один организм не может существовать вечно, тогда это даст связь человека и смертности, которая сделает возможным наше утверждение без апелляции к специальным свидетельствам смертности людей. Но это лишь означает, что наше обобщение подпадает под более широкое обобщение, для которого мы имеем свидетельства того же сорта, хотя и более обширные. Прогресс науки состоит в постоянном производстве подобного рода "подпаданий" и, следовательно, в получении все более широкого индуктивного базиса для научных обобщений. Однако это, хотя и дает большую степень достоверности, не дает другого вида знания: окончательные основания остаются индуктивными, т.е. выведенными из примеров, а не априорной связью универсалий, как в арифметике и логике.

Относительно априорных общих суждений существуют две противоположные точки зрения. Первая состоит в том, что, если известны многие конкретные случаи, наше общее суждение должно получаться первоначально путем индукции, а связь универсалий может быть воспринята только впоследствии. Например, известно, что, если мы проведем перпендикуляры к сторонам треугольника, все три перпендикуляра пересекутся в одной точке. К этому утверждению поначалу легко прийти путем действительного многократного вычерчивания перпендикуляров; этот опыт может привести нас к поиску общего доказательства и его обнаружению. Такие случаи имеют место в работе каждого математика.

Другой взгляд более интересен и более философски важен. Он заключается в том, что иногда мы можем знать общее суждение, когда у нас нет ни одного примера. Рассмотрим такой случай. Мы знаем, что любые два числа, будучи перемножены, дадут третье число, называемое их произведением. Мы знаем, что все пары целых чисел, произведение которых меньше 100, действительно перемножались и их сводка представлена в таблице умножения. Но мы также знаем, что имеется бесконечное множество целых чисел и что человек может помыслить только конечное число их пар. Отсюда следует, что есть такие пары чисел, которые никогда не были предметом человеческой мысли, и все они таковы, что их произведение больше 100. Отсюда мы приходим к утверждению: "Все произведения целых чисел, которые никогда не были предметом мысли, превышают 100". Здесь мы имеем общее предложение, истинность которого не может отрицаться; и все же, исходя из самой природы случая, мы никогда не сможем дать пример, потому что любые два числа, о которых мы думаем, исключаются условиями предложения.

Эта возможность, а именно возможность общих суждений, для которых нельзя привести пример, часто отрицается из-за непонимания того, что знание таких суждений требует лишь знания отношений универсалий и не требует знания примеров соответствующих универсалий. И все же знание таких общих суждений

совершенно необходимо для того, чтобы иметь дело с тем, что считается известным. Например, как мы видели в предшествующих главах, знание физических объектов, в противоположность знанию чувственных данных, мы получаем только в процессе вывода и, кроме того, они не являются вещами, с которыми мы знакомы. Поэтому невозможно никакое предложение вида "это физический объект", где "это" непосредственно нам известно. Отсюда следует, что все наше знание физических объектов зависит от возможности общего знания, когда не могут быть приведены примеры. И то же самое относится к познанию умов других людей или любого класса вещей, ни один пример которых не известен нам через знакомство.

Мы можем сейчас сделать обзор источников нашего знания по мере их появления в ходе нашего анализа. Сначала мы должны провести различие между знанием вещей и знанием истин. В каждом из них имеется два класса — непосредственное знание и выводное знание. Наше непосредственное знание вещей, которое мы называем знакомством, состоит из знания двух видов — когда вещи известны как конкретности и как универсалии. Среди конкретных вещей мы знакомы с чувственными данными и, вероятно, с самими собой. Что касается универсалий, тут, похоже, нет принципов, согласно которым мы можем решить, какие универсалии могут быть познаны через знакомство, но ясно, что к тем, которые могут быть так познаны, относятся чувственные качества, отношения пространства и времени, подобия и определенные логические универсалии. Выводное знание, которое мы называем знанием по описанию, всегда включает как знакомство с чем-то, так и знание истин. Наше непосредственное знание истин может быть названо интуитивным знанием, и так познанные истины могут быть названы самоочевидными. Среди таких истин есть такие, которые просто устанавливают то, что дано в ощущениях, а также некоторые абстрактные логические и арифметические принципы и (хотя с меньшей определенностью) некоторые этические суждения. Наше выводное знание истин состоит из всего, что мы можем вывести из самоочевидных истин путем использования самоочевидных принципов дедукции.

Если вышеприведенные соображения правильны, все наше знание истин зависит от нашего интуитивного знания. Поэтому представляется важным рассмотреть природу и сферу интуитивного знания, точно так же, как мы ранее рассматривали природу и сферу знания-знакомства. Но познание истин влечет за собой следующую проблему, которая не возникала в случае познания вещей, а именно проблему ошибки. Некоторые наши убеждения оказываются ошибочными, а следовательно, необходимо рассмотреть, как мы можем отличить знание от ошибки, если вообще мы можем это сделать. Эта проблема не возникает в связи со знанием-знакомством; что бы ни было объектом знакомства, даже во сне или в галлюцинациях, мы не совершаем ошибки до тех пор, пока не выходим за пределы непосредственного объекта. Ошибка может возникать только тогда, когда мы рассматриваем непосредственный объект, т.е. чувственно данное, как признак физического объекта. Таким образом, проблема, связанная со знанием истин, более трудна, чем проблема, связанная со знанием вещей. В качестве первой проблемы, связанной со знанием истин, рассмотрим природу и сферу наших интуитивных суждений.

11. ОБ ИНТУИТИВНОМ ЗНАНИИ

Многие люди полагают, что все, во что мы верим, должно быть доказано или, по крайней мере, подтверждено с высокой степенью вероятности. Многие чувствуют, что вера, для которой нет оснований, есть неразумная вера. В основном эта точка зрения верна. Почти все наши общие веры либо выведены, либо могут быть выведены из наших других вер, которые могут считаться резонами для первых. Как правило, резоны эти либо забываются, либо не осознаются. Немногие из нас

спрашивают себя, например, какие у нас есть резоны для предположения, что наша пища не окажется ядовитой. И все же мы полагаем, что, если такой вопрос возникнет, могут быть найдены добротные резоны для такой веры, даже если мы и не имеем их сейчас. И эта вера обычно обоснованна.

Но давайте вообразим некоего настырного Сократа, который, несмотря на приведенные ему резоны, продолжает требовать все новых. Рано или поздно, скорее рано, наступит момент, когда мы не сможем найти никаких резонов и когда станет ясно, что найти такие резоны даже теоретически невозможно. Отправляясь от общих вер повседневной жизни и возвращаясь назад пункт за пунктом, мы приходим к некоторому общему принципу, который кажется абсолютно очевидным и который не может быть выведен из чего-то более очевидного. В большинстве вопросов повседневной жизни, таких как вопрос о том, является ли наша обыденная пища полезной или ядовитой, мы возвращаемся к индуктивному принципу, обсуждавшемуся в гл. 6. Но за всем этим не стоит дальнейший регресс. Сам этот принцип постоянно используется в наших рассуждениях, иногда сознательно, иногда нет. Но не существует рассуждения, начинающегося с более простого самоочевидного принципа и ведущего к принципу индукции в качестве заключения. И то же самое справедливо для других логических принципов. Их истинность очевидна для нас, и мы используем их для конструирования доказательств, но сами они (по крайней мере, некоторые из них) не могут быть доказаны.

Самоочевидность, однако, не ограничивается теми общими принципами, которые невозможно доказать. Когда принимается определенное число логических принципов, остальные могут выводиться из них. Но выводимые предложения часто столь же самоочевидны, как и принципы, которые невозможно доказать. Например, закон противоречия утверждает, что ничто не может одновременно иметь свойство и не иметь его. Это очевидно, как только утверждение понято, но не столь очевидно, что конкретная роза не может быть одновременно красной и не красной. (Конечно, возможно, что одни части розы могут быть красными, а другие — не красными и что некоторые части розы могут быть розовыми, так что трудно будет назвать розу красной или не красной. Но в первом случае ясно, что роза в целом не является красной, в то время как в последнем ответ теоретически определен, как только мы решаем вопрос о точном определении "красного".) Мы способны узреть общий принцип через конкретные примеры. Только те, кто попрактиковался в абстракциях, могут легко постичь общий принцип без помощи примеров.

В дополнение к общим принципам непосредственно из ощущений выводятся другие самоочевидные истины. Мы будем называть такие истины "истинами восприятия", а суждения, их выражающие, — "суждениями восприятия". Но при выяснении точной природы самоочевидных истин требуется определенная осторожность. Действительные чувственные данные не являются ни истинными, ни ложными. Конкретное цветное пятно, которое я вижу, просто существует: это не того рода вещь, которая может быть истинной или ложной. Истинно, что имеется такое пятно; истинно, что оно имеет определенную форму и яркость; истинно, что оно окружено другими цветными пятнами. Но само пятно, как и все в мире чувств, радикально отлично от вещей, которые истинны или ложны, и, следовательно, не может быть названо собственно истинным. Таким образом, какие бы самоочевидные истины ни были получены из наших чувств, они должны быть отличны от чувственных данных, из которых они получены.

Может показаться, что существует два вида самоочевидных истин восприятия, хотя, вероятно, при окончательном анализе они совпадут. Во-первых, имеется такой вид, который просто утверждает существование чувственных данных, без всякого их анализа. Мы видим красное пятно и утверждаем, что "имеется такое-то и такое-то красное пятно" или, более строго, "здесь есть это", — это один вид интуитивного

суждения восприятия. Другой вид возникает, когда объект чувств сложен и мы подвергаем его некоторому анализу. Если, например, мы видим круглое красное пятно, мы можем утверждать, что "это красное пятно кругло". Это опять-таки суждение восприятия, но оно отличается от предыдущего нашего суждения. В данном случае мы имеем единый комплекс чувственных данных, включающий цвет и форму: цвет красный и форма круглая. Наше суждение анализирует комплекс чувственных данных, обнаруживая форму и цвет, и затем комбинирует их, устанавливая, что пятно красное и круглое. Другой пример такого рода суждения — "это находится справа от того", где "это" и "то" наблюдаются одновременно. В подобных суждениях комплекс чувственных данных содержит конститuentы, соотносящиеся друг с другом, и в суждении утверждается, что эти конститuentы имеют данное отношение.

Другой класс интуитивных суждений, аналогичных суждениям ощущений и все же отличающихся от них, это суждения памяти. Здесь возможна путаница из-за того, что память об объекте сопровождается образом объекта и тем не менее образ не может быть тем, что составляет память. Это легко увидеть, поскольку образ существует в настоящем, в то время как вспоминаемое существует в прошлом. Более того, мы несомненно способны до некоторой степени сравнить образ и вспоминаемый объект, так что мы часто знаем, в весьма широком диапазоне, насколько точен этот образ. Но это было бы невозможно, если бы объект, в противоположность образу, не представал так или иначе перед умом. Следовательно, сущность памяти заключается не в образе, а в том, что объект, непосредственно предстающий перед умом, осознается как прошлое. Но для понимания памяти в таком смысле мы не должны ни знать, что прошлое вообще было, ни понимать слово "прошлое", во всяком случае, должны понимать не в большей степени, чем слепой от рождения должен понимать слово "свет". Таким образом, должны существовать интуитивные суждения памяти, и на них в конечном счете и покоится все наше знание прошлого.

С памятью, однако, связаны серьезные проблемы, потому что она часто серьезно подводит и тем самым бросает тень сомнения на достоверность интуитивных суждений вообще. Эту проблему нелегко преодолеть. Но давайте сперва сузим ее сферу, насколько это возможно. Вообще говоря, память достойна доверия в той степени, в какой опыт ярок и близок по времени. Если в дверь дома Ударил молния полминуты назад, моя память о том, что я увидел и услышал, настолько надежна, что было бы смешно сомневаться в том, была ли вспышка вообще. То же самое справедливо относительно менее впечатляющего опыта, если он случился недавно. Я абсолютно уверен, что полминуты назад я сидел в том же самом кресле, в котором сижу сейчас. Вспоминая прошедший День, одни вещи я полагаю совершенно определенными, другие — почти определенными, еще одни вещи становятся определенными по размышлению о сопутствующих обстоятельствах, и еще некоторые вещи я не нахожу достоверными вообще. Я совершенно уверен в том, что завтракал утром, но, если бы я был безразличен к пище, что должно быть свойственно философу, я должен был бы сомневаться в том, что было на завтрак. Что касается разговоров за завтраком, некоторые из них я могу вспомнить легко, некоторые помню смутно, а иные вообще не помню. Таким образом, существует непрерывная градация в самоочевидности того, что я могу помнить, и соответствующая градация в доверии к моей памяти.

Итак, первый ответ на вопрос о ложной памяти состоит в том, что память имеет различные степени самоочевидности и что они соответствуют степеням доверия к памяти, достигая предела в совершенной самоочевидности и совершенном доверии к нашей памяти о тех событиях, которые происходили относительно недавно и живы в нашем сознании.

Однако, кажется, существуют случаи совершенно твердой веры в память, которая является полностью ложной. Вероятно, в таких случаях вспоминаемое, в смысле непосредственного представления в уме, есть нечто иное, нежели то, во что ложно верят, хотя в общем что-то ассоциируемое с ним. Георг IV, как говорят, в конце концов поверил в то, что присутствовал при битве при Ватерлоо, потому что слишком часто повторял, что был там. В этом случае непосредственно вспоминаемым было его повторяемое утверждение; вера в то, что он утверждал (если это событие существовало), была бы продуктом ассоциации с вспоминаемым утверждением и, следовательно, не была бы случаем истинной памяти. Случаи ложной памяти, судя по этому, не должны трактоваться как память в строгом смысле слова.

Один важный момент, касающийся самоочевидности, делается яснее при рассмотрении памяти, а именно что самоочевидность имеет различные степени достоверности: это не то качество, которое либо присутствует, либо отсутствует; это качество присутствует в большей или меньшей степени, и степень его колеблется от абсолютной достоверности до почти неощутимой фантомности. Истины восприятия и некоторые принципы логики имеют очень высокую степень самоочевидности; истины непосредственной памяти обладают почти такой же высокой степенью достоверности. Индуктивный принцип менее самоочевиден по сравнению с некоторыми другими принципами логики, такими как, например, "из истинных посылок должна следовать истина". Самоочевидность памяти уменьшается по мере того, как она ослабевает. Истины логики и математики (вообще говоря) становятся менее самоочевидными по мере их усложнения. Суждения о внутренних этических или эстетических ценностях имеют некоторую степень самоочевидности, но весьма невысокую.

Степени самоочевидности важны в теории познания, так как если суждения могут (как это представляется) иметь некоторую степень самоочевидности, не будучи истинными, тогда не будет необходимости в том, чтобы отказаться от всякой связи между самоочевидностью и истиной; тут просто следует сказать, что при наличии конфликта принимается более самоочевидное суждение и отвергается менее самоочевидное.

Однако в высшей степени вероятно, что эти два различных понятия могут быть объединены в "самоочевидность", как это объяснено выше. Одно из них, соответствующее самой высокой степени самоочевидности, на самом деле является безошибочной гарантией истинности. Другое, соответствующее всем остальным степеням самоочевидности, дает не безошибочную гарантию, а только большую или меньшую вероятность истинности. Это, однако, только предположение, которое мы не можем здесь развивать. Разобравшись с природой истины, мы должны вернуться к вопросу о самоочевидности в связи с различием знания и ошибки.

12. ИСТИННОСТЬ И ЛОЖНОСТЬ

Наше знание истин, в отличие от знания вещей, имеет свою противоположность, а именно ошибку. Что касается вещей, мы можем знать их и не знать, но не существует позитивного состояния ума, которое может быть описано как ошибочное знание вещей, во всяком случае, если мы ограничимся знанием-знакомством. С чем бы мы ни были знакомы, оно должно быть чем-то. Мы можем сделать неверные выводы из нашего знакомства, но само знакомство не может быть обманчивым. Таким образом, в отношении знакомства не существует дуализма. Но дуализм существует в отношении знания истин. Мы можем верить в то, что ложно, как и в то, что истинно. Мы знаем, что по поводу многих предметов разные люди имеют различные и несовместимые мнения: поэтому некоторые представления должны быть ошибочными. Так как ошибочных представлений часто придерживаются столь

же упорно, как и истинных, отличие истинных представлений от ложных становится трудной проблемой. Откуда мы знаем в каком-либо конкретном случае, что наше представление не является ошибочным? Это чрезвычайно трудный вопрос, и на него невозможен полностью удовлетворительный ответ. Есть, однако, предварительный, менее трудный вопрос: что мы имеем в виду под истиной и ложью? В данной главе мы рассмотрим этот предварительный вопрос.

Не будем здесь спрашивать, откуда я могу знать, является ли вера во что-либо истинной или ложной: мы спрашиваем, что подразумевается при вопросе, является ли вера истинной или ложной. Есть надежда, что ясный ответ на этот вопрос может помочь нам в вопросе о том, какие веры являются истинными, но пока мы можем спросить только "что есть истина?" и "что есть ложь?", а не "какие веры истинны?" и "какие веры ложны?". Очень важно разделить эти вопросы, так как любая путаница тут может привести к ответу, который не будет приложим к любому из этих отдельных вопросов.

При попытке раскрыть природу истины любая теория должна удовлетворять трем требованиям.

(1) Наша теория истины должна допускать противоположность истинности, а именно ложности. Очень многие философы не сумели адекватно удовлетворить это требование: они конструировали теории, согласно которым все наше мышление должно быть истинным, и затем сталкивались с величайшей трудностью в нахождении места для ложности. В этом отношении наша теория веры должна отличаться от нашей теории знакомства, так как в случае знакомства нет необходимости принимать во внимание какую-либо противоположность.

(2) Кажется совершенно ясным, что если бы не было вер, тогда не было бы ложности, да и истины тоже, в том смысле, в котором истина соотносится с ложностью. Если вообразить мир простой материи, то в таком мире не должно быть места ложности, и, хотя он содержит то, что можно было бы назвать "фактами", он не содержал бы никаких истин в том смысле, в каком истинность является такого же рода вещью, как ложность. На самом деле истинность и ложность суть свойства вер и утверждений: поэтому мир простой материи, поскольку в нем нет ни вер, ни утверждений, не должен содержать также ни истинности, ни ложности.

(3) Однако в противоположность тому, что мы только что утверждали, следует заметить, что истинность или ложность веры всегда зависит от того, что находится вне самой веры. Если я верю, что Карл Первый умер на эшафоте, моя вера истинна, но не благодаря тому, что это свойство внутренне присуще моей вере и может быть обнаружено простым ее рассмотрением, но благодаря историческому событию, случившемуся два с половиной века назад. Если же я верю, что Карл Первый умер в своей постели, моя вера ложна: никакая степень живости моей веры или осторожность при подходе к такой вере не предотвратят ее ложности, и опять-таки по причине события, происшедшего много лет назад, а не по причине внутренне присущего моей вере свойства. Следовательно, хотя истинность и ложность являются свойствами веры, это такие свойства, которые зависят от отношения веры к другим вещам, а не от внутренне присущих вере качеств.

Третье из этих требований приводит нас к взгляду (который является достаточно общим для многих философов), что истинность заключается в некоторого рода соответствии между верой и фактом. Однако это никоим образом не облегчает открытия такой формы соответствия, которая не вызывала бы неопровержимых возражений. Частично по этой причине — и частично за счет ощущения, что, если истинность заключается в соответствии мысли чему-то за ее пределами, мыслью никогда нельзя постичь, когда же достигается истина, — многие философы пришли к выводу, что надо найти некоторое определение истины, в соответствии с которым она не заключается в отношении к чему-то вне веры. Наиболее важная попытка

определения подобного рода дается в теории, согласно которой истина заключается в согласованности. Говорят, что ложность есть отсутствие согласования в совокупности вер, а сущность истины состоит в том, что она является частью полностью замкнутой системы, которая и есть Истина.

Однако этот взгляд сталкивается с огромной трудностью, точнее, с двумя трудностями. Первая заключается в том, что нет никаких оснований полагать, будто возможна только одна согласованная совокупность вер. Вероятно, при достаточном воображении писатель мог бы придумать прошлое для мира, которое было бы полностью совместимо с тем, что мы знаем, и все же совершенно отлично от реального прошлого. Выражаясь более научно ясно, что часто существуют две гипотезы или больше, которые объясняют все известные факты в отношении какого-либо предмета, и, хотя в некоторых случаях ученые открывают факты, которые исключают все гипотезы, кроме одной, нет никакой причины предполагать, что такое будет случаться всегда.

Кроме того, в философии весьма часто случается так, что две конкурирующие гипотезы способны объяснить все факты. Таким образом, например, возможно, что жизнь есть просто долгое сновидение и что внешний мир имеет только ту степень реальности, которая присуща объектам сновидений. Но хотя такой взгляд не кажется противоречащим известным фактам, нет причины предпочесть его здравому смыслу, согласно которому другие люди и вещи существуют реально. Таким образом, согласованность как определение истины не проходит по той причине, что нет доказательства существования единственной согласованной системы.

Другие возражения против такого определения истины состоят в том, что оно предполагает известное значение "согласованности", в то время как на самом деле "согласованность" предполагает истинность законов логики. Два суждения согласованны, когда оба могут быть истинными, и несогласованны, когда по крайней мере одно должно быть ложным. Но для того чтобы узнать, могут ли два суждения быть ложными, мы должны знать такую, например, истину, как закон противоречия. Например, два суждения: "это дерево — береза" и "это дерево — не береза" — не являются согласованными как раз в соответствии с законом противоречия. Однако если закон противоречия сам требует проверки на согласованность, мы должны заключить, что если решим считать его ложным, тогда ничто не будет не согласованным ни с чем. Таким образом, законы логики служат той основой или структурой, в рамках которой возможна проверка на согласованность, но сами они не могут быть установлены в результате этой проверки.

По указанным выше двум причинам согласованность не может считаться значением истины. Остается точно определить, что мы имеем в виду под "фактом" и какова должна быть природа соответствия, которое должно существовать между верой и фактом для того, чтобы вера могла быть истинной.

В соответствии с нашими тремя требованиями мы должны искать такую теорию истины, которая: (1) позволяет истине иметь ее противоположность, а именно ложь, (2) делает истину свойством веры, (3) делает это свойство полностью зависимым от отношения веры к внешним вещам.

Необходимость дозвонения ложности делает невозможным такой взгляд на веру, когда она считается отношением ума к единому объекту, полагаемому тем, чем он является согласно вере. Если веру считать именно такой, мы обнаружим, что, подобно знакомству, она не должна допускать противоположности истины и лжи и должна всегда быть истинной. Это обстоятельство может быть ясно из примеров. Отелло ложно верил, что Дездемона любила Кассио. Мы не можем сказать, что эта вера заключается в отношении к единичному объекту — "любви Дездемоны к Кассио", потому что при наличии такого объекта вера должна была бы быть истинной. На самом деле такого объекта не существует, и, следовательно, Отелло

не может иметь никакого отношения к такому объекту. Поэтому его вера не может заключаться в отношении к такому объекту.

Можно было бы сказать, что его вера есть отношение к другому объекту, а именно: "что Дездемона любит Кассио". Но предполагать существование таких объектов, как этот, весьма трудно, когда Дездемона не любит Кассио, и столь же трудно, как предполагать, что существует "любовь Дездемоны к Кассио". Поэтому лучше искать такую теорию, согласно которой вера не заключается в отношении ума к единичному объекту.

Принято думать, что отношения существуют между двумя терминами, но на самом деле это не всегда так. Некоторые отношения требуют трех терминов, некоторые — четырех и т.д. Возьмем, например, отношение "между". Пока в рассмотрении участвуют только два термина, отношение "между" невозможно: тут требуются как минимум три термина. Йорк находится между Лондоном и Эдинбургом, но если бы Лондон и Эдинбург были единственными городами в мире, не было бы такого, который можно было бы поместить между ними. Подобным же образом ревность требует трех человек: не может быть такого отношения, если нет по крайней мере трех терминов. Такое суждение, как "А хочет, чтобы Б способствовал женитьбе В на Г", включает отношение четырех терминов, т.е. А, Б, В и Г, и отношение это не может быть выражено никаким другим образом, кроме как с участием четырех терминов. Примеры можно умножать бесконечно, но сказанного уже достаточно для демонстрации того, что имеются отношения, которые требуют больше двух терминов.

Отношение, которое имеет место в суждении или вере, если допускается ложь, должно быть отношением между несколькими терминами, а не только между двумя. Когда Отелло верит, что Дездемона любит Кассио, он не должен иметь перед своим умом единичный объект — "любовь Дездемоны к Кассио" или "что Дездемона любит Кассио", потому что при этом непременно должна была бы существовать объективная ложь, не зависящая от любых умов. Такой теории, хотя она неопровержима логически, следует избегать любой ценой. Таким образом, легче найти объяснение ложности, если мы будем считать суждение отношением, в которое входят ум и различные объекты. Таким образом, Дездемона, любовь и Кассио должны быть терминами отношения, которое существует, когда Отелло верит, что Дездемона любит Кассио. Следовательно, это отношение есть отношение четырех терминов, так как Отелло — также один из терминов этого отношения. Когда мы говорим, что это отношение четырех терминов, мы не имеем в виду, что Отелло имеет определенное отношение к Дездемоне и имеет то же самое отношение к любви и к Кассио. Это может быть истинным для какого-то другого отношения, нежели вера, но вера, очевидно, не есть отношение, которое Отелло имеет к каждому из трех терминов, — это отношение всех четырех терминов. В нашем примере связываются воедино все четыре термина. Таким образом, действительное событие в момент, когда Отелло приобретает свою веру, есть отношение, называемое "верой", которое увязывает воедино все четыре термина — Отелло, Дездемону, любовь и Кассио. То, что называется верой или суждением, есть не что иное, как отношение состояния веры или суждения, соотносящее ум с другими вещами. Акт веры или суждения есть событие, включающее определенные термины в некоторое конкретное время, т.е. событие, состоящее в отношении веры и суждения.

Мы сейчас в состоянии понять, что отличает истинное суждение от ложного. Для этого примем некоторые определения. В каждом акте суждения есть ум, производящий суждения, и есть термины, составляющие предмет суждения. Мы будем называть ум субъектом суждения, а остающиеся термины — его объектами. Таким образом, когда Отелло полагает, что Дездемона любит Кассио, Отелло есть

субъект, а Дездемона, любовь и Кассио — объекты. Субъект и объект называются конституентами суждения. Следует заметить, что отношение суждения имеет то, что называется "смыслом" или "направлением". Метафорически мы можем сказать, что этим определяется порядок, в котором расположены объекты, и этот порядок мы можем указать с помощью порядка слов в предложении. (В языках, в которых используются окончания, порядок устанавливается этими окончаниями, например с помощью различия между именительным и винительным падежа-ми.) Суждение Отелло, что Кассио любит Дездемону, отличается от его суждения, что Дездемона любит Кассио, вопреки тому фак-

что эти два суждения имеют одни и те же конституенты, потому что отношение суждения устанавливает различный порядок этих конституент. Это свойство обладания "смыслом" или "направлением" является одним из тех свойств, которые отношение суждения разделяет со всеми другими отношениями. "Смысл" отношения есть окончательный источник порядка и присутствует в математических концепциях, но мы не будем здесь останавливаться на этих вопросах.

Мы говорили, что отношение "суждения" или "веры" увязывает в единый комплекс субъект и объект. С этой точки зрения суждение полностью идентично любому другому отношению. Всякий раз, когда между двумя или большим числом терминов устанавливается отношение, оно соединяет термины в целое. Если Отелло любит Дездемону, имеется целое — "любовь Отелло к Дездемоне". Термины, соединяемые отношением в целое, сами могут быть сложными, а могут быть и простыми, но целое, получаемое в результате соединения, должно быть сложным. Всякий раз, когда имеется отношение, соотносящее определенные термины, имеется сложный объект, образованный единством этих терминов, и, наоборот, всякий раз, когда имеется сложный объект, есть отношение, которое соотносит его конституенты. При совершении акта веры наличествует комплекс, в котором "вера" есть объединяющее отношение, а субъект и объект расположены в определенном порядке благодаря смыслу отношения веры. Среди объектов, как мы видели при рассмотрении суждения "Отелло верит, что Дездемона любит Кассио", должно присутствовать отношение — в данном случае отношение "любит". Но это отношение, хотя оно присутствует в акте веры, не есть отношение, которое создает единство целого, состоящего из субъекта и объектов. Отношение "любит", хотя оно входит в акт веры, является одним из объектов — это кирпич здания, а не цемент. Цемент здесь — это отношение "верит". Когда вера истинна, имеется другой единый комплекс, в котором отношение, которое было одним из объектов веры, соотносит другие объекты. Таким образом, например, если Отелло истинно верит, что Дездемона любит Кассио, тогда имеется единый комплекс "любовь Дездемоны к Кассио", который состоит исключительно из объектов веры, в том же самом порядке, какой они имели в вере, и отношения, которое было одним из объектов, а сейчас выступает в качестве цемента, скрепляющего другие объекты веры. С другой стороны, когда вера ложна, не существует такого единого комплекса, составленного только из объектов веры. Если Отелло ложно верит, что Дездемона любит Кассио, тогда не существует такого единого комплекса, как "любовь Дездемоны к Кассио".

Таким образом, вера истинна, когда она соответствует определенному ассоциированному комплексу, и ложна, когда такого соответствия нет. Предположим ради определенности, что объектами веры являются два термина и отношение, а термины поставлены в определенный порядок "смыслом" веры. Тогда, если два термина в этом порядке объединены отношением в комплекс, вера истинна; если не объединены, тогда она ложна. Это и составляет определение истинности и ложности веры, которое мы ищем. Суждение или вера представляют собой определенный единый комплекс, конституентой которого является ум; если оставшиеся конституенты, взятые в том порядке, который они имели в вере,

образуют единый комплекс, тогда вера истинна; если нет, она ложна.

Таким образом, хотя истина и ложь являются свойствами вер, они все же в некотором смысле являются внешними свойствами, потому что условия истинности веры есть нечто, не включающее веру, или — более обще — не включающее ум вообще, а только объекты веры. Ум верит истинно, когда имеется соответствующий комплекс, не включающий ум, а включающий только его объекты. Это соответствие и приводит к истинности, а его отсутствие — к ложности. Здесь и находится объяснение для двух фактов о вере: (а) вера зависит от умов в своем существовании, (б) вера не зависит от умов в своей истинности.

Мы можем кратко сформулировать нашу теорию следующим образом. Если мы возьмем такую веру, как "Отелло верит, что Дездемона любит Кассио", мы назовем Дездемону и Кассио объект-терминами, а любовь — объект-отношением. Если существует единый комплекс "любовь Дездемоны к Кассио", состоящий из объект-терминов, соотносящихся через объект-отношение в том же самом порядке, какой они имели в вере, тогда этот единый комплекс называется фактом, соответствующим реальности. Таким образом, вера истинна, когда имеется соответствующий факт, и ложна, когда нет соответствующего факта.

Очевидно, что умы не создают истинности или ложности. Они создают веры, однако ум не может сделать их истинными или ложными, за исключением того особого случая, когда речь идет о будущих событиях, которые находятся во власти верящего человека, таких как посадка на поезд. Истинной веру делает факт, и этот факт никоим образом (кроме как в исключительных случаях) не включает ума человека, который имеет веру.

Разрешив вопрос, что мы имеем в виду под истинностью и ложностью суждений и верований, мы должны далее рассмотреть вопрос о способах распознавания того, является ли та или иная вера истинной или ложной. Этим мы займемся в следующей главе.

13. ЗНАНИЕ, ОШИБКА И ВЕРОЯТНОСТНОЕ МНЕНИЕ

Вопрос о том, что мы имеем в виду под истинностью и ложностью вер и суждений, который мы рассмотрели в предыдущей главе, менее интересен, чем вопрос о том, как мы узнаем о том, что истинно, а что ложно. Этим вопросом мы займемся в данной главе. Не может быть никакого сомнения в том, что некоторые веры ошибочны. Таким образом, мы сталкиваемся с необходимостью исследовать, какова достоверность того, что такая-то и такая-то вера не является ошибочной. Другими словами, можем ли мы вообще что-то знать, или же мы иногда по чистому совпадению верим в то, что истинно? Перед тем как приступить к этому вопросу, мы должны, однако, сначала решить, что имеется в виду под "знанием", и этот вопрос не так прост, как может показаться вначале.

На первый взгляд можно подумать, что знание могло бы быть определено как "истинная вера". Когда то, во что мы верим, истинно, можно предположить, что мы достигли знания того, во что верим. Но это не согласовывалось бы с обычным употреблением данного слова. Рассмотрим тривиальный пример: если человек верит, что фамилия премьер-министра начинается на "Б", он верит в то, что является истинным, так как премьера зовут Генри Кемпбелл Баннерман. Но если он верит, что премьер-министр Бальфур, то он все так же верит, что фамилия премьера начинается на "Б". Таким образом, хотя его вера истинна, она не будет составлять знания. Если газета, благодаря разумному предвидению, возвестит об исходе битвы до того, как будет получено известие о нем, то в силу чистой удачи газетное сообщение окажется впоследствии правильным и в него могут поверить наименее искушенные читатели газеты. Но вопреки истинности их веры вряд ли можно сказать, что они имеют знание. Таким образом, ясно, что истинная вера не

есть знание, когда она выведена из ложной веры.

Подобным образом, истинная вера не может быть названа знанием, когда она выведена путем ошибочных рассуждений, даже при истинности посылок. Если я знаю, что все греки люди и что Сократ — человек, и делаю вывод, что Сократ был греком, я не могу сказать, что знаю, что Сократ был греком, потому что, несмотря на истинность посылок и заключения, заключение не следует из посылок.

Но не должны ли мы тогда сказать, что ничто не является знанием кроме того, что значимо выведено из истинных посылок? Ясно, что мы не можем сказать этого. Такое определение будет одновременно слишком широким и слишком узким. Оно слишком широко, поскольку недостаточно того, чтобы наши посылки были истинными, — они должны быть еще известны. Человек, который верит, что Бальфур является премьер-министром, может вывести значимое заключение из истинной посылки, что фамилия премьера начинается на "Б", но нельзя сказать, что он знает заключение, выведенное в ходе этой дедукции. Таким образом, мы должны подремонтировать наше определение, сказав, что знание есть то, что значимо выведено из известных посылок. Однако это определение предполагает, что мы уже знаем, что имеется в виду под "известными посылками". Данное определение, следовательно, подходит в лучшем случае для одного вида знания, которое можно назвать производным в противоположность интуитивному. Мы можем сказать: "Производное знание есть то, что значимо выводится из известных интуитивно посылок". В этом утверждении нет формальных дефектов, но при этом надо еще искать определение интуитивного знания.

Оставляя пока в стороне вопрос об интуитивном знании, рассмотрим предложенное выше определение производного знания. Основное возражение против него состоит в том, что оно слишком ограничивает знание. Часто бывает, что люди обладают истинной верой, формирующейся у них по мере приобретения интуитивного знания, из которого эта вера может быть значимо выведена, но из которого она, между прочим, не выводится никаким логическим процессом.

Возьмем, например, веры, полученные в результате чтения. Если газеты объявят о смерти короля, мы будем иметь вполне обоснованную веру в то, что король умер, поскольку подобного рода газетные заявления не могли бы быть сделаны, если бы король не умер. И мы вполне обоснованы в вере, что газеты утверждают, что король умер. Но здесь интуитивное знание, на котором основана наша вера, есть знание существования чувственных данных, выводимых из видения газеты, где напечатана новость. Это знание едва ли поднимается до уровня сознания, за исключением людей, которые читают с трудом. Ребенок может осознавать форму букв и постепенно и мучительно переходить к пониманию их значения. Но никакой человек, привыкший к быстрому чтению, не осознает, кроме как при особом размышлении, что он выводит свое знание из чувственных данных, называемых видением напечатанных букв. Таким образом, хотя значимый вывод от букв к их значениям возможен и мог бы быть выполнен читающим, на самом деле он не выполняется, так как читающий в действительности не производит никакой операции, которая может быть названа логической. И все же было бы абсурдно говорить, что читающий не знает, что газета объявляет о смерти короля.

Следовательно, мы должны допустить в качестве производного знания все, что является результатом интуитивного знания, даже если это знание было продуктом некоторой ассоциации, при условии существования значимой логической связи, и человек мог бы при размышлении эту связь осознать. На самом деле помимо логического вывода существует много путей перехода от одной веры к другой: переход от печатных символов к их значению иллюстрирует эти способы. Эти способы могут быть названы "психологическим выводом". Мы допустим такой психологический вывод качестве средства получения производного знания при

условии что имеется обнаруживаемый логический вывод, идущий параллельно психологическому выводу. Это делает наше определение производного знания менее точным, чем хотелось бы, так как слово "обнаруживаемый" расплывчато: оно не говорит нам, сколь много надо размышлять для того, чтобы обнаружить вывод. Но на самом деле "знание" не является точным понятием: оно переходит в "вероятностное мнение", как мы увидим позднее в этой главе. Не нужно, следовательно, искать слишком точного определения, так как любое такое определение в большей или меньшей степени вводит в заблуждение.

Однако главная трудность в отношении знания возникает в связи не с производным, а с интуитивным знанием. Пока мы имеем дело с производным знанием, у нас есть тест на интуитивное знание. Но в отношении интуитивных вер отнюдь не легко найти какой-то критерий, который помог бы различить веры истинные и ошибочные. В этом вопросе едва ли можно достичь какого-то точного результата: все наше знание истин заражено некоторой долей сомнения, и теория, которая игнорирует этот факт, будет определено неверной. Иногда, однако, трудности решения этого вопроса можно смягчить.

Начать с того, что наша теория истины обеспечивает возможность выделения определенных истин в качестве самоочевидных в таком смысле, который гарантирует непогрешимость. Когда вера истинна, говорим мы, имеется соответствующий факт, в котором несколько объектов веры образуют единый комплекс. Говорят, что вера составляет знание этого факта, если она удовлетворяет тем нечетким условиям, которые мы рассматривали в этой главе. Но в отношении любого факта помимо знания, состоящего из веры, мы можем также иметь вид знания, заключающийся в восприятии (в самом широком смысле этого слова). Например, если вы знаете час заката, вы можете в этот час знать, что солнце садится, — знание факта посредством знания истин, но вы можете также если погода хорошая, посмотреть на запад и действительно увидеть заходящее солнце — тогда вы знаете тот же самый факт посредством знания вещей. Таким образом, в отношении любого сложного факта теоретически существуют два способа, которыми он может быть познан: (1) посредством суждения, в котором несколько его частей соотносятся так, как они соотносятся в факте; (2) посредством знакомства с самим сложным фактом, что может быть названо восприятием (в широком смысле слова), хотя это никоим образом не ограничено объектами чувств. Теперь следует заметить, что второй способ познания сложного факта, способ знакомства, возможен только тогда, когда такой факт имеется на самом деле, в то время как первый способ, подобно всем суждениям, не исключает ошибок. Второй способ дает нам сложное целое и, следовательно, возможен только тогда, когда его части действительно находятся в том отношении, которое и соединяет их в такой комплекс. Напротив, первый способ дает нам части и отношения отдельно и требует только реальности частей и отношения: отношение может не соотносить эти части таким образом и все же суждение может иметь место.

Следует вспомнить, что в конце гл. 11 мы предполагали возможность двух видов самоочевидности, один из которых дает абсолютную гарантию истинности, а второй — только частичную. Теперь эти два вида можно разграничить.

Мы можем сказать, что истина самоочевидна в первом и самом абсолютном смысле слова, когда мы знакомы с фактом, который соответствует истине. Когда Отелло верит, что Дездемона любит Кассио, соответствующим фактом — в случае истинности его веры — был бы факт "любовь Дездемоны к Кассио". Это был бы факт, с которым никто не имел бы знакомства, кроме Дездемоны. Поэтому в том смысле самоочевидности, который мы сейчас обсуждаем, истина, что Дездемона любит Кассио (если бы это было истиной), была бы самоочевидна только для Дездемоны. Все ментальные факты и все факты, касающиеся чувственных дан-ных,

имеют такой же личный характер: есть только один человек, для которого они могут быть самоочевидны в данном смысле, так как имеется только один человек, который может быть знаком с Ментальными вещами или чувственными данными. Таким образом, никакой факт о конкретной существующей вещи не может быть самоочевиден больше чем одному человеку. С другой стороны, факты об универсалиях не имеют такого личного характера. Многие умы могут быть знакомы с одними и теми же универсалиями, поэтому отношения между универсалиями могут быть известны через знакомство многим людям. Во всех случаях, когда мы обладаем знанием благодаря знакомству со сложным фактом, состоящим из определенных терминов в определенном отношении, мы говорим, что истина, согласно которой эти термины так соотносятся, имеет первый, или абсолютный, вид самоочевидности, и в этих случаях утверждение, что термины так соотносятся, должно быть истинным. Этот вид самоочевидности есть абсолютная гарантия истины.

Однако, хотя этот вид самоочевидности есть абсолютная гарантия истинности, она не позволяет нам быть совершенно уверенными в том, что любое из данных суждений будет истинным. Предположим, что мы сначала воспринимаем сияющее солнце, что является сложным фактом, и после этого утверждаем, что "солнце сияет". При переходе от восприятия к суждению необходимо проанализировать данный сложный факт: мы должны разделить "солнце" и "сияет" в качестве конститuent факта. При этом можно совершить ошибку; поэтому даже в случае, когда факт имеет первый, или абсолютный, вид самоочевидности, суждение, которое предположительно соответствует факту, не является абсолютно непогрешимым, потому что оно на самом деле может не соответствовать факту. Но если оно все-таки ему соответствует (в смысле, разъясненном в предыдущей главе), то оно должно быть истинным.

Второй вид самоочевидности присущ суждениям в первом примере и не выводится из прямого восприятия факта как единого сложного целого. Этот второй вид самоочевидности имеет градации — от самой высокой степени до всего лишь склонности к вере. Рассмотрим, например, случай, когда лошадь скачет по дороге, удаляясь от нас. Сперва мы с достоверностью слышим стук копыт, затем, достаточно скоро, наступает момент, когда мы не уверены, слышим ли еще слабый стук копыт, или же это биение нашего сердца; наконец мы начинаем сомневаться в том, есть ли вообще какой-либо звук, и затем полагаем, что вообще ничего не слышим. В конце этого процесса мы знаем, что больше не слышим ничего. В этом процессе имеется непрерывная градация самоочевидности — от самой высокой степени до самой низкой, но не самих чувственных данных, а суждений, основанных на них.

Другой пример. Предположим, что мы сравниваем два оттенка цвета — один голубого, а другой зеленого. Мы можем быть совершенно уверены, что это два различных цвета, но если зеленый цвет постепенно меняется и все больше походит на голубой, становясь сначала голубо-зеленым, затем зелено-голубым, потом голубым, то наступает момент, когда мы начинаем сомневаться, а есть ли между ними какая-либо разница, и уж затем наступает момент, когда мы знаем, что не можем усмотреть никакого различия. То же самое случается при настройке музыкального инструмента или любом процессе, в котором присутствует непрерывная градация. Таким образом, самоочевидность такого рода зависит от степени и кажется ясным, что к более высоким степеням доверия больше, чем к низким.

В случае производного знания наши окончательные посылки должны иметь некоторую степень самоочевидности, как и их связь с выводимыми из них заключениями. Рассмотрим, например, доказательство в геометрии.

Самоочевидности аксиом, из которых мы исходим, недостаточно: на каждом шаге доказательства должна быть самоочевидна связь посылок и заключения. В трудных случаях степень самоочевидности этой связи часто очень мала, отсюда ошибки в рассуждении не так уж невероятны, когда трудности велики.

Из сказанного ясно, что в отношении доверия как к интуитивному, так и к производному знанию (в предположении, что интуитивное знание достойно доверия в зависимости от степени его самоочевидности) существует градация — от чувственных данных и простых истин логики и арифметики, которые могут считаться вполне достоверными, вплоть до суждений, которые кажутся просто более вероятными, чем противоположные им. То, во что мы твердо верим, если оно истинно, называется знанием, при условии, что оно либо интуитивно, либо логически выведено из такового. То, во что мы твердо верим, если оно не является истинным, называется ошибкой. То, во что мы твердо верим, если оно не является ни знанием, ни ошибкой, а также то, в отношении чего мы колеблемся, поскольку оно выведено из чего-то, что не имеет высочайшей степени самоочевидности, может быть названо вероятностным мнением. Таким образом, большая часть из того, что принято считать знанием, является более или менее вероятностным мнением.

В отношении вероятностного мнения мы можем получить огромную поддержку со стороны согласованности, которую мы отвергли в качестве определения истины, но которая может использоваться в качестве критерия. Совокупность индивидуальных вероятных мнений, если они взаимно согласованны, становится более вероятной, чем любое из индивидуальных мнений. Именно таким образом приобретают вероятность многие научные гипотезы. Они вписываются в согласованную систему вероятностных мнений и таким образом становятся более вероятными, чем они были в отдельности. То же самое может быть отнесено к общим философским гипотезам. Часто в виде отдельных гипотез они могут показаться в высшей степени сомнительными, тем не менее с учетом порядка и согласованности, которые они вносят в массу вероятностных мнений, они становятся весьма достоверными. Это относится, в частности, к такой проблеме, как различие между сновидением и бодрствованием. Если бы наши сны, ночь за ночью, были столь же согласованны, как ситуации, имеющие место днем, мы вряд ли могли бы решить, во что верить больше. Тест на согласованность дискриминирует в этом отношении сны и подтверждает веру в бодрствование. Но этот тест, хотя и увеличивает вероятность там, где он успешен, никогда не дает полной достоверности, если в согласованной системе уже нет такой достоверности в качестве опоры. Таким образом, сама по себе простая организация вероятностного мнения никогда не превратит его в неоспоримое знание.

14. ПРЕДЕЛЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

То, что мы до сих пор говорили о философии, представляет собой лишь малую толику тех проблем, которым посвящена большая часть сочинений большинства философов. Большинство философов, во всяком случае многие из них, претендуют на доказательство путем чисто априорного размышления таких вещей, как фундаментальные догмы религии, рациональность Вселенной в целом, иллюзорность материи, нереальность зла и т.д. Нет никакого сомнения в том, что надежда найти основания для веры в эти и подобные тезисы была главным побудительным мотивом многих людей, которые посвятили себя философии. Я полагаю, что такие надежды тщетны. Мне кажется, что знание о Вселенной как целом не может быть получено метафизикой, а предлагавшиеся до сих пор доказательства того, что, благодаря законам логики, такие-то и такие-то вещи должны существовать, а другие существовать не могут, не выдерживают тщательной критики. В этой главе мы кратко рассмотрим попытки реализации таких

претензий метафизики, чтобы понять, можем ли мы надеяться на их обоснованность.

Величайшим представителем таких взглядов был Гегель (1770— 1831). Гегелевская философия очень сложна, и различные комментаторы трактуют ее по-разному. Согласно моей интерпретации, которая совпадает с мнением многих других философов, главный тезис Гегеля состоит в том, что все, что не представляет собой Целого, явно фрагментарно и столь же явно не способно к существованию без дополнения, которое обеспечивается остальным миром. Точно так же, как специалист в области сравнительной анатомии, глядя на одну кость, может сказать, каково должно быть все животное, так и метафизик, согласно Гегелю, имея дело с отдельным фрагментом реальности, видит, какова должна быть вся реальность, по крайней мере в общих чертах. Каждый кажущийся отдельным фрагмент реальности "цепляет" следующий, а этот фрагмент "цепляет" другой и так далее, до тех пор, пока не будет восстановлена вся Вселенная. Подобная неполнота проявляется, согласно Гегелю, как в мире мысли, так и в мире вещей. В мире мысли, если мы принимаем некоторую идею, которая абстрактна или неполна, то впадаем в противоречие; противоречия эти обращают идею в собственную противоположность, или антитезис, и для того, чтобы избежать этой ситуации, мы должны найти новую, менее неполную идею, которая является синтезом нашей исходной идеи и ее антитезиса. Эта новая идея, хотя она менее неполна по сравнению с предыдущей, тем не менее все еще неполна и поэтому переходит в свой антитезис, с которым она должна образовать новый синтез. Этот процесс Гегель продолжает до тех пор, пока не достигает "Абсолютной Идеи", которая, согласно Гегелю, лишена неполноты, не содержит в себе противоположностей и не нуждается в дальнейшем развитии. Следовательно, Абсолютная Идея адекватна для описания Абсолютной Реальности, тогда как все низшие идеи описывают реальность только с некоторой частной точки зрения, а не с такой, с которой можно одновременно обозревать Целое. Таким образом, Гегель приходит к заключению, что Абсолютная Реальность образует единую гармоничную систему, вне пространства и времени, не содержащую никакого зла, полностью рациональную и полностью духовную. Любое появление противоречия в мире, как мы его знаем, полностью обусловлено фрагментарностью нашего взгляда на Вселенную, и Гегель полагал, что это может быть логически доказано. Если мы рассматриваем Вселенную как целое, а именно так видит ее Бог, пространство, время, материя и зло — в общем, все, что противоречиво и борется, — должны исчезнуть, и вместо них мы получим вечное, совершенное и неизменное духовное единство.

В этой концепции, безусловно, есть что-то величественное, нечто такое, что подталкивает нас согласиться с ней. Тем не менее при тщательном исследовании аргументов в ее пользу оказывается, что они содержат много путаных и зачастую необоснованных предположений. Фундаментальное положение, на котором покоится вся система, заключается в том, что все, что не полно, не должно быть самосуществующим, а для того, чтобы обрести существование, оно должно опираться на другие вещи. Это взгляд, согласно которому природа вещи, соотносимой с другими вещами, должна включать в себя указание на эти внешние вещи и, следовательно, вещь не может быть тем, чем она является, если эти внешние вещи не существуют. Природа человека, например, заключается в его памяти и остальном его знании, в его любви, ненависти и т.д. Таким образом, без объектов, которые он знает, любит или ненавидит, человек не мог бы быть таким, каков он есть. Он по существу явно фрагментарен: рассматриваемый как сумма отдельных реальностей, он был бы самопротиворечив.

Вся эта точка зрения, однако, опирается на понятие "природы" вещи, что означает "все истины о вещи". Верно, что истина, связывающая одну вещь с другой, не могла

бы существовать, если бы не существовала эта другая вещь. Но истина о вещи не есть часть самой вещи, хотя она должна, согласно общепринятым взглядам, быть частью "природы" вещи. Если мы подразумеваем под "природой" вещи все истины о ней, тогда ясно, что мы не можем знать "природы" вещи до тех пор, пока мы не знаем всех отношений вещи к другим вещам во Вселенной. Но если слово "природа" используется в этом смысле, мы должны считать, что вещи могут быть познаны, хотя не познана их "природа", а если и познана, то не полностью. При таком использовании слова "природа" возникает путаница между знанием вещей и знанием истин. Мы можем знать вещи через знакомство, даже если нам известно очень мало суждений о них — теоретически нам вообще не нужно знать таких суждений. Таким образом, знакомство с вещью не включает знания ее "природы" в упомянутом выше смысле. И хотя знакомство с вещью есть часть нашего знания некоторого суждения об этой вещи, знание ее "природы" в этом смысле слова сюда не входит. Следовательно, (1) знакомство с вещью логически не включает знания ее отношений и (2) знание ее отношений не включает знания всех ее отношений, а также знания ее "природы". Например, я могу быть знаком со своей зубной болью и это знание может быть столь же полно, как может быть вообще знакомство, без знания всего того, что дантист (который не знаком с моей зубной болью) может сказать мне о причинах боли, и, следовательно, без знания "природы" вещи. Таким образом, тот факт, что вещь имеет отношения, не доказывает того, что эти отношения логически необходимы. Иначе говоря, из простого факта, что существует вещь, мы не можем вывести, что она должна иметь отношения, которые она фактически имеет. Это только кажется, что имеется такой вывод, и кажется по той причине, что этот факт нам уже известен.

Отсюда следует невозможность доказательства того, что Вселенная как целое образует единую гармоничную систему, как полагал Гегель. И если мы не можем доказать этого, мы также не можем доказать нереальность пространства, времени, материи и зла, потому что это выведено Гегелем из фрагментарного и относительного характера этих вещей. Таким образом, нам остается пошаговое исследование мира, и мы не способны познать характер тех частей Вселенной, которые далеки от нашего опыта. Этот результат, разочаровывающий тех, кто был воспитан в духе систематической философии, находится в гармонии с индуктивным и научным характером нашего века и подтверждается результатами общего анализа человеческого знания, которым мы были заняты в предыдущих главах.

Большая часть амбициозных попыток величайших метафизиков заключалась в том, чтобы доказать, что такие-то и такие-то кажущиеся характеристики действительного мира были противоречивы и, следовательно, не могли быть реальны. Современная мысль, однако, все в большей мере направлена на то, чтобы показать, что предполагаемые противоречия иллюзорны и мало что можно сказать априори о том, что должно быть. Хорошую иллюстрацию этого тезиса предоставляют нам пространство и время. Пространство и время кажутся бесконечно протяженными и бесконечно делимыми. Если мы движемся по прямой линии в каком-либо направлении, трудно поверить в то, что мы достигнем конечной точки, за которой нет ничего, даже пустого пространства. Подобным же образом, если мы вообразим путешествие назад или вперед во времени, трудно поверить в то, что мы достигнем последнего или первого момента. Таким образом, пространство и время кажутся бесконечно протяженными.

Кроме того, если мы возьмем любые две точки на прямой, кажется очевидным, что должны быть другие точки между ними, каким бы малым ни было расстояние между ними: любое расстояние можно разделить пополам, полученные расстояния тоже могут быть поделены пополам и так далее до бесконечности. Аналогично и в отношении времени: как бы ни было мало время между двумя моментами, кажется

очевидным, что должны быть другие моменты между ними. Таким образом, кажется, что пространство и время бесконечно делимы. Но против этих кажущихся фактов — бесконечной протяженности и бесконечной делимости — философы выдвигали аргументы, призванные продемонстрировать, что не может быть бесконечной совокупности вещей и что, следовательно, число точек пространства или моментов времени должно быть конечным. Таким образом, возникает противоречие между кажущейся природой пространства и времени и предполагаемой невозможностью бесконечных совокупностей.

Кант, который первым сделал упор на этом противоречии, вывел отсюда невозможность пространства и времени, которые он объявил просто субъективными; и после него многие философы верили, что пространство и время представляют собой лишь явления, а не мир, каков он есть. В наше время, благодаря трудам математиков, особенно Георга Кантора, оказалось, что представление о невозможности бесконечных совокупностей было ошибочным. На самом деле такие совокупности не являются самопротиворечивыми и их существование противоречит лишь определенным устаревшим предрассудкам. Таким образом, причины для того, чтобы считать пространство и время нереальными, устраняются и один из величайших источников метафизических противоречий иссякает. Однако математики не ограничились тем, что показали возможность пространства в обычном его понимании; они показали также, что логически равно возможны многие другие формы пространства. Некоторые из аксиом Евклида, которые представлялись здравому смыслу необходимыми и ранее казались таковыми и многим философам, выведены из простого знакомства с действительным пространством, а не из каких-то априорных логических оснований. Воображая миры, в которых эти аксиомы ложны, математики использовали логику для того, чтобы расшатать предрассудки здравого смысла и показать возможность пространств, отличающихся — иногда больше, иногда меньше — от того пространства, в котором мы живем. И некоторые из этих пространств отличаются от евклидова в отношении измерения расстояний в столь малой степени, что невозможно путем измерения обнаружить, является ли наше действительное пространство строго евклидовым, или же оно совсем другого рода. Таким образом, ситуация становится полностью противоположной. Поначалу казалось, что опыт оставляет логике единственный вид пространства, а логика показывает, что этот вид пространства невозможен. А теперь логика предоставляет нам множество видов пространства, максимально далеких от опыта, и опыт может лишь частично дать основания для предпочтения одного из них. Таким образом, в то время как знание того, что существует, стало меньше, чем это раньше предполагалось, наше знание того, что может существовать, невероятно расширилось. Вместо малого помещения, все уголки и трещины которого можно было бы исследовать, мы обнаруживаем себя в открытом мире свободных возможностей, где многое остается неизвестным, потому что столь много предстоит узнать.

Ситуация с пространством и временем повторилась до некоторой степени также и в других направлениях. Попытки предписывать Вселенной априорные принципы провалились; логика из преграды для различных возможностей, как было в прошлом, стала великим освободителем воображения, представив бесчисленные альтернативы, которые были закрыты для нерассуждающего здравого смысла, и оставив опыту выбор, где он возможен, между многими мирами, которые предлагаются логикой. Таким образом, знание относительно того, что существует, ограничено тем, что мы можем узнать из опыта, а не тем, что мы действительно можем испытывать, потому что, как мы видели, существует знание по описанию вещей, относительно которых мы не имеем прямого опыта. Но во всех случаях знания по описанию мы нуждаемся в связках посредством универсалий,

позволяющих нам из таких-то и таких-то данных вывести объекты определенного вида. Таким образом, в отношении, например, физических объектов принцип, согласно которому чувственные данные представляют собой знаки физических объектов, сам по себе является связкой универсалий, и только благодаря этому принципу опыт позволяет нам приобретать знание относительно физических объектов. То же самое относится к закону причинности или, переходя к законам меньшей степени общности, к таким принципам, как закон гравитации.

Такие принципы, как закон гравитации, оказываются или, скорее, считаются в высшей степени вероятными за счет комбинации опыта с некоторыми полностью априорными принципами, такими как принцип индукции. Таким образом, наше интуитивное знание, являющееся источником всего нашего знания истин, делится на два вида: чисто эмпирическое знание, которое говорит нам о существующем и некоторых свойствах конкретных вещей, с которыми мы знакомы, и чисто априорное знание, которое дает нам связи между универсалиями и позволяет делать выводы из конкретных фактов эмпирического знания. Наше производное знание всегда зависит от некоторого чисто априорного знания и обычно также от некоторого чисто эмпирического знания.

Философское знание, если сказанное выше верно, существенно не отличается от научного знания; не существует специального источника мудрости, открытого только философии, а не науке, и результаты, полученные философией, не отличаются радикально от научных результатов. Существенной характеристикой философии, отличающей ее от науки, является критика. Философия критически пересматривает принципы, используемые в науке и повседневной жизни; она ищет противоречия, которые могут содержаться в этих принципах, и принимает эти принципы только в том случае, если в результате критического исследования не обнаруживается никаких причин для отказа от них. Если, как полагают многие философы, принципы, лежащие в основе науки, могли бы дать нам, если отвлечься от несущественных деталей, знание относительно Вселенной как целого, такое знание ничем не отличалось бы от научного. Однако наше исследование не привело к обнаружению такого знания, напротив, в отношении доктрин уверенных в себе метафизиков результаты в основном отрицательны. Но относительно того, что принято считать знанием, наши результаты в основном позитивны: в результате нашей критики мы редко находим причины для отвержения такого знания и не видели причин для предположения, что человек не может обладать того рода знанием, которое ему обычно приписывается.

Однако когда мы говорим о философии как критике знания, то тут необходимо наложение некоторых ограничений. Если мы примем позицию абсолютного скептика, поставив себя полностью вне всего нашего знания, и с этой внешней позиции подвергнем сомнению наше знание, тогда наш скептицизм будет непроверяемым. Ибо всякое опровержение должно начинаться с некоторого фрагмента знания, который является общим для всех участников философского спора, но никакой спор не может начаться с пустого места. Поэтому критика знания, практикуемая философией, не должна иметь такого деструктивного характера, если мы хотим получить какой-то результат. Против абсолютного скептицизма нельзя выдвинуть никакого логического аргумента. Но нетрудно понять, что скептицизм подобного рода неразумен. "Методическое сомнение" Декарта, с которого началась современная философия, не является скептицизмом такого рода и, скорее, представляет такой вид критики, который, по нашему утверждению, и составляет сущность философии. "Методическое сомнение" Декарта заключается в сомнении относительно всего того, в чем можно сомневаться; в отношении каждого фрагмента знания человек должен спрашивать себя, чувствует ли он, после некоторого размышления, что действительно знает этот фрагмент. Это тот вид критики, который и составляет

сущность философии. Некоторое знание, как, например, знание существования наших чувственных данных, кажется совершенно неоспоримым, как бы тщательно и основательно мы над ним ни размышляли. В отношении такого знания философская критика не требует от нас отказа от веры. Но есть веры — такие, например, как вера в то, что физические объекты в точности подобны нашим чувственным данным, — которые принимаются нами до тех пор, пока мы не начинаем размышлять над ними, и исчезают, когда подвергаются тщательному исследованию. Такие веры философия заставляет нас отвергнуть, если не найдется поддерживающих их новых аргументов. Но неразумно отвергать такие веры, против которых не находится каких-либо возражений, как бы тщательно мы их ни рассматривали. Такая линия — не в духе философии.

Одним словом, критика заключается не в том, чтобы отвергнуть нечто без причины, но в том, чтобы рассмотреть все "за" и "против" относительно каждого фрагмента кажущегося знания и оставить все то, что кажется знанием после завершения исследования. Следует допустить, что при этом остается некоторый риск ошибки, поскольку людям свойственно ошибаться. Философия оправданно утверждает, что уменьшает риск ошибки, и в некоторых случаях делает этот риск столь малым, что им можно практически пренебречь. Невозможно совершить больше этого в мире, где должны происходить ошибки, и никакой благоразумный философ не может претендовать на большее.

15. ЦЕННОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Заканчивая наш краткий и весьма неполный обзор проблем философии, имеет смысл рассмотреть в заключение, в чем состоит ценность философии и почему ее следует изучать. На этом вопросе обязательно надо остановиться, поскольку многие люди, под влиянием науки или практических соображений, склонны полагать, что философия является не чем иным, как безвредной, но бесполезной тратой времени на размышление о сверхтонких различиях и противоречиях там, где знание невозможно.

Это взгляд на философию является результатом частично неверной концепции целей жизни, а частично неверной концепции блага, которого стремится достичь философия. Физическая наука через посредство изобретений полезна множеству людей, которые совершенно не знают физики. Поэтому изучение физики может быть рекомендовано не только из-за оказываемого ею воздействия на того, кто ее изучает, и даже главным образом не из-за этого, но скорее из-за ее воздействия на человечество в целом. Таким образом, полезность не свойственна философии. Если изучение философии вообще имеет хоть какую-то ценность, она должна быть непрямою, воздействуя на жизнь людей, изучающих философию. Стало быть, ценность философии следует искать именно на этом пути.

Однако далее, чтобы избежать неудачи в нашей попытке определить ценность философии, мы должны освободиться от предрассудков, которые ошибочно называются предрассудками "людей практики". Термин "человек практики" часто используется для обозначения человека, который осознает только материальные потребности, понимает, что люди должны иметь пищу материальную, но не обращает внимания на пищу духовную. Если бы даже все люди жили хорошо, если бы нищета и болезни были сведены до минимума, еще много бы оставалось такого, что нужно было бы сделать для достижения по-настоящему ценного общества. Но даже и в нынешнем мире духовные блага столь же важны, как и блага материальные. Ценность философии следует искать исключительно среди духовных благ, и только того, кто не безразличен к этим благам, можно убедить в том, что изучение философии не является пустой тратой времени.

Философия, подобно другим наукам, имеет целью получение знания. Знание, с

которым имеет дело философия, это знание, которое придает единство и системность всему зданию науки, знание, возникающее в результате критического рассмотрения оснований наших убеждений, предрассудков и вер. Но нельзя утверждать, что философия сильно преуспела в попытках дать определенные ответы на такие вопросы. Если вы спросите математика, историка, зоолога и вообще любого исследователя, какого рода круг истин достигается его наукой, его ответ займет столько времени, сколько вы захотите его слушать. Но если вы зададите такой же вопрос философу, он, если будет искренним, должен признаться, что в своих исследованиях не достигает позитивных результатов, как это происходит в других науках. При этом надо учитывать, что, как только в отношении какого-либо предмета становится возможным знание, этот предмет перестает называться философией и становится отдельной наукой. Исследование небесных тел, которое сейчас принадлежит астрономии, когда-то было частью философии; величайшая работа Ньютона называлась "Математические начала натуральной философии". Аналогично исследование человеческого ума, которое было частью философии, сейчас отделилось от нее и стало наукой психологией. Таким образом, в значительной степени неопределенность философии больше кажущаяся, чем реальная: те вопросы, на которые уже можно дать ответ, относятся к наукам, а те, на которые в настоящий момент времени такого ответа нет, принадлежат остатку, называемому философией.

Однако это только часть истины относительно неопределенности философии. Существует много вопросов — и среди них вопросы, имеющие величайшее значение для нашей духовной жизни, — которые, как мы видели, останутся неразрешимыми для человеческого интеллекта до тех пор, пока он не приобретет гораздо большей силы по сравнению с нынешним состоянием. Имеет ли Вселенная некоторый единый план или цель, или же это случайное скопление атомов? Является ли сознание постоянной частью Вселенной, что дает надежду на бесконечный рост мудрости, или же это просто преходящее событие на небольшой планете, где через какое-то время жизнь должна исчезнуть? Являются ли добро и зло важными для Вселенной, или же они имеют значение только для человека? Такие вопросы задаются философией, и разные философы отвечают на них по-разному. Но кажется ясным, что независимо от того, будут ли найдены ответы на эти вопросы, те ответы, которые предлагаются философами, вряд ли будут выступать в качестве доказательных истин. И все же, как бы ни была мала надежда получить ответы на подобные вопросы, продолжение их рассмотрения является делом философии. Философия заставляет нас осознавать важность вопросов подобного рода, рассматривать все подходы к ним и поддерживать тот теоретический интерес ко Вселенной, который склонен умирать, если мы ограничиваем себя достоверно приобретенным знанием.

Многие философы действительно считают, что философия может дать правильные ответы на такие фундаментальные вопросы. Они полагают, что самое важное в религиозных верованиях может быть строго доказано. Для того чтобы судить о таких попытках, необходимо предпринять обзор человеческого знания и вынести некоторое мнение относительно его методов и ограничений. Вряд ли следует трактовать такие проблемы догматически, но если исследования, проведенные в наших предыдущих главах, не ввели нас в заблуждение, тогда мы вынуждены отказаться от надежды найти философские доказательства религиозных верований. Следовательно, мы не можем включить в число составляющих ценности философии никакое определенное множество ответов на такие вопросы. Так что ценность философии для изучающих ее не зависит от какого-либо предполагаемого корпуса приобретаемых достоверных знаний.

Ценность философии, на самом деле, заключается именно в ее

неопределенности. Человек, не имеющий вкуса к философии, проходит по жизни пленником предрассудков здравого смысла, привычных верований своего времени или своего народа, убеждений, возникших в его уме без критического их обдумывания. Такому человеку мир кажется определенным, конечным, ясным; обыкновенные, общие вещи не вызывают вопросов, а незнакомые возможности отвергаются. Наоборот, как только мы начинаем философствовать, мы обнаруживаем, как мы видели в первых главах, что даже повседневные вещи служат источником вопросов, на которые могут быть даны только неполные ответы. Философия, будучи не в состоянии дать достоверные ответы на сомнения, ею же инициированные, все-таки способна предложить множество возможностей, которые обогащают нашу мысль и освобождают ее от тирании привычки. Таким образом, уменьшая наше ощущение достоверности в отношении того, каковы вещи, философия увеличивает наше знание того, чем вещи могут быть. Она устраняет самодовольный догматизм тех, кто никогда не устремлялся в область освобожденной мысли, и поддерживает в нас чувство удивления, когда знакомые вещи предстают в неожиданном ракурсе. Кроме пользы, приносимой демонстрацией неожиданных возможностей, философия ценна — и, вероятно, в этом ее главная ценность — за счет величия предметов, над которыми она размышляет, и за счет освобождения от узости и личностных соображений при этом размышлении. Жизнь "инстинктивного" человека ограничена кругом его личных интересов: семья и друзья могут входить в этот круг, но внешний мир не принимается во внимание, за исключением тех случаев, когда он помогает или препятствует тому, что составляет круг инстинктивных желаний. В такой жизни присутствует нечто суетное и ограниченное по сравнению со спокойствием и свободой философской жизни. Личный мир инстинктивных интересов мал, это песчинка в море великого и могучего мира, который должен рано или поздно превратить наш личный мир в руины. До тех пор, пока мы не расширим круг наших интересов настолько, чтобы включить в него весь внешний мир, мы подобны осажденному гарнизону, осознающему, что враг не даст уйти и что сдача крепости неизбежна. В такой жизни нет мира, а есть лишь постоянная борьба между настойчивостью желаний и бессилием воли. И если наша жизнь должна быть более значимой и свободной, мы должны избежать этой тюрьмы и этой борьбы тем или иным путем.

Один из таких способов — это философское размышление. Философское размышление в своем широчайшем проявлении не делит Вселенную на два враждебных Лагеря — друзей и недругов, полезное и враждебное, добро и зло, его взгляд является полностью беспристрастным. Философское размышление в его чистом виде не имеет целью доказать, что остальная Вселенная сродни человеку. Всякое приобретение знания есть расширение Я, но это расширение достигается скорее, когда его не ищут прямо. Оно достигается, когда в человеке верх берет жажда знания, жажда такого исследования, при котором нет заранее желания, чтобы изучаемые объекты имели тот или иной характер, а есть приспособление Я к тем характеристикам, которые обнаруживаются в объектах. Такое расширение Я не достигается в тех случаях, когда мы берем Я, как оно есть, и пытаемся показать, что мир подобен Я в такой степени, что знание его возможно без всякого допущения того, что кажется чуждым. Такого рода желание есть форма самоутверждения, и, подобно всякому самоутверждению, оно является препятствием на пути к желаемому росту Я, к осознанию того, на что Я способно. Самоутверждение в философской спекуляции, как и везде, рассматривает мир как средство достижения своих целей и тем самым принижает мир по сравнению с Я, которое ограничивает величие благ мира. Напротив, в размышлении мы начинаем с не-Я, и через его величие расширяются границы Я. Через бесконечность Вселенной размышляющий ум приобретает бесконечный характер.

По этой причине величие души не поощряется теми философами, которые ассимилируют Вселенную к человеку. Знание есть форма союза Я и не-Я; подобно всякому союзу, в нем доминирует одна из сторон, и именно это происходит в случае попытки совместить Вселенную с тем, что мы находим в себе. Широко распространена философская тенденция считать человека мерой всех вещей, истину — сотворенной человеком, пространство, время и мир универсалий — свойствами ума. Кроме того, принято считать, что если бы что-либо не было сотворено умом, то оно было бы непознаваемым и необъяснимым. Этот взгляд, если правильны наши предыдущие рассуждения, неверен, но кроме того, что он неверен, он отнимает у философского размышления как раз то, что придает ему ценность, так как привязывает размышление к Я. То, что при этом называется знанием, не есть союз с не-Я, но есть множество предрассудков, обычаев, желаний, которые создают непроницаемый барьер между нами и внешним миром. Человек, который находит удовольствие в такой теории познания, подобен человеку, который никогда не выходил за пределы домашнего круга из-за боязни, что его слово не станет законом.

Истинное философское размышление, в противоположность этому, находит удовлетворение в каждом расширении не-Я, во всем, что увеличивает объект размышления, а тем самым и размышляющий субъект. Все личное или частное в размышлении, все зависящее от привычек, интересов, желаний искажает объект и поэтому нарушает союз, преследуемый интеллектом. Тем самым возводится барьер между субъектом и объектом и интеллект делается заложником личного и частного. Видение свободного интеллекта таково, каким оно могло бы быть у Бога, без здесь и сейчас, без надежд и страхов, без препятствий обыденных вер и традиционных предрассудков; он спокоен, бесстрастен, руководствуется исключительно страстью к знанию — знанию столь же безличностному, настолько чистому размышлению, какого только может достичь человек. Свободный интеллект будет больше ценить абстрактное и универсальное знание, которое не включает случайностей частной истории, нежели знание, основанное на чувствах, которое зависит, как это и должно быть, от исключительной и личной точки зрения, а также тела, чьи органы чувств столь же искажают, сколь и открывают.

Ум, привыкший к свободе и беспристрастности философского размышления, сохранит кое-что от этой свободы и беспристрастности и в мире действий и эмоций. Он будет рассматривать свои цели и желания как части целого, полагая, что, за исключением этих бесконечно малых фрагментов, весь остальной мир не подвержен воздействию человеческих деяний. Беспристрастность, которая в размышлении является незамутненным преследованием истины, — это как раз то свойство ума, которое в действии являет собой справедливость, а в эмоциях — всеобщую любовь, которая может быть дарована всем, а не только тем, кто признан полезным или достойным похвалы. Это размышление расширяет не только объекты нашей мысли, но также объекты наших действий и наших эмоций: оно делает нас гражданами Вселенной, а не только обнесенного стеной города, который воюет со всем своим окружением. В этом вселенском гражданстве и состоят истинная свобода человека и его освобождение от рабства мелочных надежд и страхов.

Таким образом, мы можем подытожить наше обсуждение ценности философии. Философия должна изучаться не ради определенных ответов на свои вопросы, поскольку, как правило, неизвестны такие истинные ответы, но ради самих вопросов. А эти вопросы расширяют наше понимание того, что возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение и убавляют догматическую уверенность, которая служит преградой уму в его размышлениях. Но прежде всего дело в том, что ум приобщается к великому через величие Вселенной и становится способным к союзу с нею, что и представляет собой высшее благо.

BIBLIOGRAPHICAL NOTE

The student who wishes to acquire an elementary knowledge of philosophy will find it both easier and more profitable to read some of the works of the great philosophers than to attempt to derive an all-round view from handbooks. The following are specially recommended:

Plato: *Republic*, especially Books VI and VII.

Descartes: *Meditations*.

Spinoza: *Ethics*.

Leibniz: *The Monadology*.

Berkeley: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.

Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*.

Kant: *Prolegomena to any Future Metaphysic*.

=====