[12] *Bosanquet B.* Op. cit. Vol. 1. P. 289—290.
[13] Ibid. P. 290—291.
[14] *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 107—108.
[15] *Bosanquet B.* Op. cit. Vol. 2. P. 198.
[16] Ibid. P. 201, 205.
[17] Ibid. P. 265—266.
[18] Ibid. P. 272.
[19] Ibid. P. 307.
[20] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 247, 240.

Л. ВИТГЕНШТЕЙН И П. СТРОСОН О ПРОБЛЕМЕ ЧУЖИХ СОЗНАНИЙ

Г. П. Григорян

Развитие аналитической философии со второй половины XX в. проходило под знаком повышенного интереса к проблемам сознания («философии сознания», «философской психологии»). В обширном круге вопросов, составляющих данную проблематику, на центральное место выдвигается проблема оправдания знания о психических процессах и состояниях (*P*-состояниях) других людей. Выдвижение данной проблемы на передний план наряду с традиционными для философов-аналитиков проблемами «оснований» философии в значительной степени было инспирировано посмертными публикациями лекций, рабочих записей, бесед с учениками, составивших поздний период философского творчества Витгенштейна — классика аналитической философии, сыгравшего ключевую роль на трех основных этапах ее развития; логико-атомистическом (10—20-е годы), логико-позитивистском (эмпирическом) (20—50-е) и лингво-аналитическом (50—70-е).

Чем же вызван интерес поздних аналитиков к этой старой проблеме — «головоломке», объявленной Карнапом еще в 1928 г. лишенной познавательного смысла, для которой «невозможно никакое решение»? [1] Лучше всего на данный вопрос можно ответить, если вкратце рассмотреть те неразрешимые трудности, которые проблема вызвала в самом логическом позитивизме.

Карнап и другие представители «Венского кружка» довольно скоро убедились в невозможности полностью избавиться от «метафизической псевдопроблемы». Выставленная за дверь, она напомнила о себе с «тыла», проникнув в «святая святых» неопозитивистских программ обоснования знания. Как только возник вопрос об интерсубъективной значимости предложений логически идеального языка, три программных тезиса оказались под угрозой реального провала.

Базисные предложения такого языка должны были удовлетворять эпистемическим стандартам непогрешимости и непосредственной самоочевидности, а выдержать столь строгие стандарты могли лишь протокольные предложения, выражающие непосред-

ственные данные чувственного опыта индивидуальных носителей языка. Однако то, что дано в опыте, дано прежде всего и непосредственно в *моем* опыте, *здесь* и *теперь*, как того требуют протокольные предложения ex definitio. Не становятся ли в таком случае протокольные предложения солипсически блокированными, разделяя аналогичную судьбу атомарных в логическом атомизме?[2] Карнап ясно увидел надвигающуюся опасность. «Каждый протокольный язык может быть применен только солипсистски. Интерсубъективный протокольный язык невозможен»[3]. Его отказ от первоначального «феноменалистского» языка в пользу «физикалистского», как он сам объяснял впоследствии в «Автобиографии», был обусловлен стремлением «спасти ситуацию» и не допустить возникающие солипсические импликации[4]. Вторая трудность заключалась в невозможности применять эмпирический критерий верификации к чувственно ненаблюдаемым *P*-состояниям других людей. «Если мы хотим сохранить познавательную значимость общепринятого убеждения о наличии ментальных состояний у других людей,— писал Г. Фейгл,— то нам следует отказаться от „строгого" критерия верифицируемости фактуально осмысленного»[5]. Последовавшие «либерализация» эмпиризма и «ослабление» критерия не спасли последний от полной дискредитации. Наконец, третья трудность, органически сопряженная с первыми двумя, возникла при реализации проекта унифицированной науки, где наибольшие неудобства вызывал «язык психологии». И вновь, чтобы «спасти ситуацию», был выдвинут бесхитростный тезис физикализма: язык психологии объявлялся составной частью языка физики[6]. Когда же выяснилось, к каким нелепостям приводит применение этого тезиса, идея психофизического тождества уступила место идеям «логического перевода» и «редукционного анализа». В конце концов, по-видимому, из-за неудовлетворительности предлагаемых «оправданий» Карнап просто объявил чужое сознание «гипотетическим конструктом», конвенционалистски постулируемым наподобие некоторых понятий теоретической физики[7]. Но подобное решение было справедливо расценено самими философами-аналитиками как свидетельство «философской беспомощности» (Г. Райл), ибо оно означало отказ от всякой возможности рационального оправдания проблемы.

Фактическая беззащитность перед скептическими аргументами и солипсистскими выводами ускорила окончательный провал логического позитивизма, заставив лингвистических аналитиков искать новые пути обоснования проблемы. Особое внимание при этом уделялось выявлению лингво-гносеологических причин, порождающих две группы альтернативных концепций, каждая из которых представляет соответствующий полюс эксплицитно формулируемой антиномии: *картезианство — бихевиоризм*. В рамках аналитического движения картезианский путь представляли сторонники «феноменалистского» базиса оснований знания (Рассел, Айер и др.), вынужденные так или иначе апеллировать к аргументу по аналогии; противоположную позицию заняли «физика-

листы» (Карнап, Гемпель Фейгл и др.), разрабатывавшие различные версии аналитического (логического) бихевиоризма.

Отвергая равным образом картезианство и бихевиоризм, поздние аналитики сосредоточили внимание на разработке «третьего» пути обоснования проблемы. В наиболее яркой форме этот «третий» путь представлен в концепциях Витгенштейна и Стросона, хотя не в меньшей мере оригинальный вклад в его разработку внесли Г. Райл, Н. Малкольм, Дж. Остин, Дж. Уиздом и др. В чем же состоит ущербность картезианства и биохевиоризма, на фоне которых рождается необходимость в подобном «третьем пути»?

ПРИВИЛЕГИРОВАННЫЙ ДОСТУП: ОСНОВАНИЯ КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Картезианство в той форме, в какой оно трактуется поздними аналитиками, представляет собой результат нескольких составляющих, часть из которых генетически восходит к Декарту. Но так как картезианству придается «парадигмальное» значение, то оно выходит за узко-картезианские рамки. Именно картезианство, с точки зрения Витгенштейна, порождает ряд скептических и солипсических выводов, в результате которых, например, быстро рухнули логический атомизм, а вслед за ним и логический позитивизм. Логические позитивисты резко противопоставляли свои доктрины классической философии. Теперь, с точки зрения поздних аналитиков, они сами оказались «внутри» сферы, охваченной действием парадигмы.

Удачно обозначенный Г. Райлом тезис о «привилегированном доступе» открывает «вход» в парадигму. Тезис можно представить как в терминах анализа обыденного сознания («языка»), так и в качестве стартовой посылки теоретико-познавательного построения. Когда у меня болит голова, когда я радостен или печален, думаю о философской проблеме или озабочен неприятным разговором с *NN*, то я один могу знать, что именно происходит в моем внутреннем, скрытом от всех других мире собственного сознания. Знание о моих *P*-состояниях непосредственно совпадает с фактом их данности мне, следовательно, рассуждал Декарт, открывая принцип единства сознания и самосознания, я могу сомневаться в любом объекте мысли, но не в том, что в процессе тотального сомнения происходит работа самой мысли. Наши привилегии в данном случае коренятся в том неоспоримом, как полагал Декарт, факте, что коль скоро мысли (а значит, в декартовском понимании cogitatio, также и чувства, надежды, страхи и заботы) относятся к разряду моих собственных P-состояний, то я не могу иметь их в своем «собственном доме», *не зная* при этом, что они «в нем». Тезис о привилегированном доступе лежит в основании Декартова решения двух взаимопересекающихся задач. Первая из них заключалась в поисках беспредпосылочного начала, которое Декарт обнаруживает в первичной данности собственного самосознания. Вторая — в новой философии сознания,

которая строится на резком противопоставлении психической и физической субстанций, души и тела.

Существенно, что Декарт выражает эту первичную данность не в безлично-объективированных формах «разума», «мысли», «души», что было характерно для средневековой мысли, а именно в грамматической форме первого лица единственного числа, как «*я* мыслю». Открытие «*я* мыслю», сделавшее Декарта «родоначальником новой философии» (Гегель), возвестившее «совершеннолетие современного мышления» (Виндельбанд), явилось философским выражением коренного исторического поворота к субъективности, к полной эмансипации самосознающего субъекта как единственного источника новой философии и новой науки. Глубинные истоки картезианского «поворота» коренятся в социально-экономической действительности первой половины XVII в.— времени утверждавшихся капиталистических производственных отношений, создающих объективную необходимость в частной инициативе и самодеятельности индивидов.

Однако, с какой бы стороны ни оценивать картезианское cogito, в собственно гносеологическом отношении оно поставило ряд трудных задач. Если непосредственно самоочевидно, а потому абсолютно достоверно только то, что «я мыслю», то достоверность любого другого суждения, референт которого оказывается в сфере не-*я*, становится в высшей степени проблематичной. Боги, ангелы, другие люди, животные, материальные тела, короче, все, что охватывает сфера «не-*я*», требует теперь специальных доказательств.

Вместе с картезианским cogito рождается эгоцентрический предикамент: в истории гносеологических учений исходные основания знания предицируются либо к тем или иным психическим состояниям познающего субъекта, либо к их носителю, к самому *я*. Не важно, какую именно спецификацию приобретает предикамент (cogito Декарта, sense, sense-data у эмпириков, гносеологический субъект или «чистое» гносеологическое *я* у Фихте, Риккерта или Гуссерля). Важно, что во всех этих случаях знание о внешнем мире и чужих сознаниях либо объявляется содержанием сознания познающего *я*, либо выводится на базе такого содержания. Эгоцентрический предикамент лежит в основе всех разновидностей гносеологического субъективизма. Дуалист, субъективный идеалист или феноменалист в одинаковой степени стоят перед трудностью «выхода» в сферу не-*я*. Один лишь солипсист, разделяя вместе со всеми исходный эгоцентризм, решительно заявляет о невозможности покинуть границы собственного *я*.

Таким образом, приняв за начало эгоцентрический предикамент в любом его варианте, философ уже оказывается «внутри» картезианской парадигмы, но здесь перед ним как бы открыты два пути. Первый — самый прямой, в логическом отношении как будто безупречный, но зато совершенно абсурдный. Этот путь заканчивается солипсистским тупиком. Лишь немногие имели мужество встать на этот путь, в том числе и сам Витгенштейн в

«Логико-философском трактате». Естественное стремление «обойти» солипсистский путь приводит ко второй возможности, где как раз и происходит «столкновение» с трудно преодолимым препятствием — проблемой чужого сознания. Таким образом, в классических философских построениях нового и новейшего времени, а также в некоторых направлениях современной зарубежной философии эта проблема возникает в результате стремления философов доказать, что вытекающие из эгоцентрического предикамента солипсистские импликации не являются неизбежными.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ: АРГУМЕНТ ОТ ЧАСТНОГО ЯЗЫКА

В исследованиях позднего Витгенштейна картезианская парадигма подвергается комбинированной атаке — внешней и внутренней. Внешняя критика базируется на аргументе от частного (private) языка; внутренняя — на опровержении аргумента по аналогии.

Эгоцентрический предикамент имеет лингвистическую форму в первом лице единственного числа. Соответственно Витгенштейн вводит понятие «личного языка», слова которого «обозначают то, что может быть известно одному говорящему: его непосредственные личные ощущения» [8]. Понятие личного языка, помимо указанного (обозначим его PL), имеет и другие значения, которые необходимо дифференцировать. Можно, например, «представить людей, говорящих монологически» [9]. Зашифрованные личные записи, секретные коды и тайные языки представляют собой примеры частных языков, предназначенных либо для самокоммуникации, либо для коммуникации ограниченной группы лиц. Однако здесь мы не можем еще говорить о частном языке в философски требуемом смысле. Частные коды, это еще не частный язык, а, скорее, частный способ транскрипции некоторого предданного общественного языка. Теоретическая возможность «перевести» эти частные языки на общественный делает подобные языки «приватными» лишь в фактуальном смысле, не представляющем философского интереса. «Разве мы не можем представить язык, с помощью которого человек для своих частных целей выражает устно или записывает свои внутренние переживания — чувства, настроения, etc.?.. Но я не это имею в виду. Частные слова в таком языке должны обозначать то, что может быть известно одному говорящему, причем так, что никто другой не мог понять такой язык» [10]. Частный язык, таким образом, это не просто язык, который не понимают другие, но язык, который не может быть понят никем другим, кроме самого говорящего. В этом втором значении «частность» понимается не в эмпирически случайном, а в логически необходимом смысле. Моделируя эгоцентрический предикамент в форме языка, обозначающего непосредственные субъективные переживания говорящего PL_1, Витгенштейн затем придает ему характер солипсистского языка PL_2, который

не может быть (логически) понятным никому, кроме самого говорящего. Движение от PL_1 к PL_2 подразумевает широкий историко-философский контекст. В истории гносеологических учений принятие PL_1 не всегда приводило к солипсизму, во всяком случае, выше уже отмечалось, что рождение проблемы чужих сознаний обусловлено стремлением принять PL_1, но избежать PL_2. Да и в самой аналитической философии, за исключением «раннего» Витгенштейна, принятие PL_1 не всегда завершалось солипсистским исходом. Рассел и Айер искали выход в аргументе по аналогии, а Карнап — в бихевиористическом редукционизме.

Поздний Витгенштейн стремится доказать тщетность всех подобных усилий. Он стремится показать, что если принимается PL_1, то уже не остается никаких шансов избежать PL_2. Приняв PL_1, философы картезианской ориентации неизбежно вовлекаются в сферу солипсического тяготения, т. е. PL_2, поэтому избежать PL_2 можно не с помощью сомнительного аргумента по аналогии («внутренняя критика»), а только в том случае, если исключается и PL_1. В этом и состоит основное назначение аргумента от частного языка, который правильнее было бы называть аргументом *против* частного языка.

Конкретная реализация указанной установки предполагает выявление двух взаимосвязанных ошибок, на базе которых образуется PL_1. Первая из этих ошибок кроется в субъективистском толковании опыта, вторая — в депотационной теории значения, предполагающей, что слова должны приобретать значения с помощью наглядных (остенсивных) определений. Отождествление значений слов с обозначаемыми объектами не выдерживает критики, так как два различных языковых выражения могут обозначать один и тот же объект, но иметь различные значения. Если мистер *NN* умер, то нелепо утверждать, что значение слов «Мистер NN умер» также умерло, но что́ следовало бы утверждать, если значение имени и есть тот объект, который данное имя обозначает [11].

В частном языке слова могут приобретать значения только на основе индивидуального опыта говорящего. Это значит, что если, например, я испытываю какое-то ощущение, которое мне хочется выразить на своем частном языке, то мне нужно лишь зафиксировать свое внимание на данном ощущении, обозначив его в своем дневнике значком *E*. Так как вся эта процедура именования строится на основании моего частного опыта, то только я один могу знать что́ именно *E* значит... Никто не может обучить меня значению *E* [12]. «Вполне возможно, что то, что я называю „красным“, вы называете „зеленым“ и vice versa. То же самое касается значка *E* и любых других слов, обозначающих мои ощущения» [13].

Частное определение значения *E* предполагает, что мне удалось установить определенное соответствие между значком *E* и моим болевым ощущением. Это соответствие можно считать действительно установленным, если и в будущем я применяю *E* для обозначения того же самого ощущения. Если я в одном случае

применяю *E* для обозначения одного ощущения, а в другом — другого, то очевидно, что я применяю *E* неправильно. Но как установить в пределах моего частного языка, применяю ли я *E* для обозначения того же самого ощущения или мне лишь кажется, что я применяю *E* правильно? «То, что кажется правильным, то и правильно. А это только значит, что мы не можем говорить здесь о правильности» [14]. Если в частном языке исчезает различие между «правильно» и «кажется, что правильно», то в таком случае «правила» частного языка создают лишь иллюзию правил [15].

Саму процедуру именования в частном языке Витгенштейн называет «пустой церемонией» (idle ceremony), подвергая критике тех философов, которые пытались установить связь между именем и вещью путем остенсивных определений. Эта концепция имеет долгую историю. В аналитической философии ее развивал сам Витгенштейн в «Трактате», а также Рассел, который утверждал, что остенсивные определения «вначале являются единственно возможными» [16]. В своей критике Витгенштейн безусловно прав. Генетический приоритет, который отдается акту номинации, ставит ребенка или первобытного дикаря в теоретическое отношение к реальности. «Именование есть ход в языковой игре,— не в меньшей мере, чем передвижение пешки есть ход в шахматах. Мы можем сказать: ничто невозможно сделать, если вещь не названа. Но она не может быть названа вне языковой игры» [17].

Отвергая генетический приоритет акта номинации, Витгенштейн решает важную задачу, доказывая невозможность определять остенсивным путем значения слов в частном языке. Функция номинации при этом не отвергается, а рассматривается как производная от языковой деятельности, точнее, как нечто, что может возникнуть лишь в практическом контексте «языковых игр», а не предшествовать им в качестве предваряющего условия.

Сторонник частного языка может, конечно, сослаться на свою память как возможную основу правильности применения *E* в различных обстоятельствах. Но Витгенштейн отклоняет и эту возможность, так как «мы не можем все время апеллировать к памяти как к последней инстанции, выносящей окончательный приговор» [18]. Конечно, мы проверяем одни наши воспоминания с помощью других, когда, например, пытаемся вспомнить время отхода поезда, вспоминая, как составлена таблица расписания движения, «однако этот процесс может опираться на другое воспоминание, если оно само является правильным. Если мое воспоминание о расписании движения не может быть проверено на правильность, то как оно может подтвердить правильность первого воспоминания об отходе поезда?» [19] Таким образом, ссылка на память не спасает частный язык от угрозы лишения права на существование. Подобная апелляция к памяти, остроумно замечает Витгенштейн, напоминает человека, «покупающего еще несколько экземпляров утренней газеты с целью проверки того, что напечатанное в первом экземпляре правильно» [20].

Мы рассмотрели лишь часть доказательств, из которых образуется витгенштейновский аргумент против частного языка. Большей частью они имеют логическую форму reductio ad absurdun. Допускается постулат частного языка в форме PL_1, а затем доказывается, что такой язык логически несостоятелен. Но тем самым открывается возможность опровергнуть картезианскую парадигму, а заодно устранить основной гносеологический источник, «питающий» проблему чужих сознаний. Решение проблемы, таким образом, оказалось эквивалентным элиминации основной ее теоретико-познавательной причины. Это соответствует общей лингво-аналитической установке «так раскрывать обстоятельства путаницы, чтобы все лежало на поверхности ...и нечего было бы объяснять» [21]. Но проблема имеет и другие источники, поэтому решение ее только через устранение PL оказалось недостаточным.

АРГУМЕНТ ПО АНАЛОГИИ

Внутренний «подрыв» картезианской парадигмы строится на доказательстве нерелевантности аргумента по аналогии — основного средства, с помощью которого философ, работающий в картезианской парадигме, стремится рационально оправдать возможность знания о P-состояниях других людей.

В истории проблемы чужих сознаний аргумент по аналогии выдвигался неоднократно, причем философами самых различных направлений. Прежде чем проанализировать «логическую валентность» аргумента, интересно еще раз проследить его генезис. «Мы постигаем боль другого исключительно благодаря нашей собственной способности испытывать чувство боли. Никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека у нас нет» [22]. Данное рассуждение представляет собой конъюнкцию двух составляющих тезисов: (1) необходимым условием моего постижения болевого ощущения другого человека является мое знание о том, что значит «ощущать боль»; (2) я могу знать, что значит «ощущать боль», только на основе своей собственной способности испытывать боль. Тезисы (1) и (2) выглядят вполне убедительно, пока мы полностью не осознали все те следствия, которые из них вытекают.

Прежде всего тезисы накладывают вето на допуск во внутренний мир другого человека такого ощущения X, которое я сам никогда не испытывал. Но у меня нет никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека. Следовательно, я не в состоянии ни понимать X, ни допускать существования какого бы то ни было X, выходящего за пределы моего частного опыта. Отсюда неизбежно следует: (3) сомневаюсь, можно ли допускать в чужом сознании наличие такого ощущения X, которое я сам никогда не испытывал; (3а) никаких других ощущений, кроме собственных, я не знаю и знать не могу.

Из многочисленных увертoк и оговорок, направленных на доказательство того, что скептическая и солипсическая импликации (3) и (3а) не являются неизбежными, если тезисы (1) и (2) истинны, аргумент по аналогии выглядит наиболее респектабельно. Он возникает, таким образом, как логический маневр, цель которого — доказать, что если принимаются (1) и (2), то все еще имеется возможность исключить (3) и (3а).

Итак, на основе моего частного опыта я обнаруживаю повторяющуюся связь между моим P-состоянием и его «материализованным» проявлением в моем теле, поведении, речи (M-состоянием). В некоторых случаях эта связь имеет причинно-следственный характер, такой, что когда *P*, тогда и *M*. Но в отличие от *P*, которое может быть известно только мне одному, *M* имеет публично наблюдаемый характер. Если мой частный опыт дает основание считать, что мое *P*-состояние есть причина моего *M*-состояния, то, наблюдая за аналогичным *M*-состоянием другого человека, а допускаю наличие (возможность наличия) соответствующего *P*-состояния.

Получаемый вывод по аналогии может в лучшем случае иметь вероятностный характер, так как всегда возможно сомнение в том, действительно ли причиной наблюдаемого *M*-состояния другого человека является приписываемый ему *P*-предикат. «На практике,— писал Рассел,— требование точности и достоверности вышеприведенного утверждения должно быть смягчено. Мы не можем быть уверены, что в нашем субъективном опыте *A* есть единственная причина *B*. И даже если *A* действительно есть единственная причина *B* в нашем опыте, как мы можем знать, что так дело обстоит и вне нашего опыта? Но необходимо, чтобы мы знали это с достоверностью; достаточно, если это будет в высокой степени вероятно. Именно предположением вероятности в таких случаях и является наш постулат» [23].

Указанные ограничения не спасают предложенную интерпретацию от всех проблем, что связано с общими трудностями оправдания индуктивных выводов, а также слабой индуктивной базой, на которой строится аргумент (мой единичный частный опыт). Витгенштейн, Малколм и Стросон выдвигают дополнительные возражения. Витгенштейн, в частности, указывает на невозможность проверки вывода аргумента, а также ошибочность исходного предположения в том, что мы можем научиться значению слов, обозначающих наши ощущения на основе лишь собственного частного опыта. «Трудно представить себе боль, которую я не ощущаю, по образцу боли, которую ощущал» [24]. Малколм идет еще дальше, пытаясь доказать, что аргумент невозможен не только в качестве достоверного, но и в качестве вероятного. Если нет никакого критерия для существования *P*-состояний других людей, то невозможна правильная идентификация моих и чужих *P*-состояний. Что может означать «ему больно» для меня, если никакое наблюдение не может подтвердить его истинность или ложность? Если у меня нет критерия

понимания «ему больно», то невозможно и понимание «вероятно, что ему больно» [25].

Стросон предлагает более сложную схему опровержения. Аргумент предполагает вывод «ему больно» на основе посылки «мне больно». Эта посылка включает в себя понятие *моего* опыта. Но чтобы я мог иметь понятие о *моем* опыте, необходимо, чтобы мой опыт являлся и «не-моим», т. е. необходимо, чтобы я также имел понятие чужого опыта. «Главный пункт здесь чисто логический: идея предиката соотносима с областью различимых индивидов, к которым данный предикат может осмысленно, хотя и не всегда истинно применен» [26]. В случае с психическими свойствами (или со способностью применять *P*-предикаты) эта область включает одновременно и меня и других, ибо невозможно иметь понятие о психических свойствах, не имея понятия о том, кому эти свойства принадлежат. Следовательно, имея понятие о самом себе, я должен также иметь понятие о себе как носителе психических (и иных) свойств. Но имея такое понятие о себе, я должен одновременно иметь понятие другого, как субъекта (носителя) психических свойств. Но такое понятие возможно, если уже имеется знание о том, как («осмысленно, но не всегда истинно») приписывать *P*-предикаты другим людям. Если мы не знаем, как приписывать *P*-предикаты другим людям, то мы не в состоянии иметь ни понятий о себе (и своем опыте), ни понятий о другом (и его опыте). Но аргумент по аналогии как раз исходит из ошибочного представления о том, что вначале мы имеем понятие о себе (и своем опыте), а потом уже должны «выводить» отсюда понятие другого.

Таким образом, если стросоновское опровержение правильно, то сторонник аргумента не просто испытывает традиционную трудность «выхода» к сознанию другого, но теряет почву под собственными ногами, оказываясь не в состоянии укрыться от «чужого» в сфере собственного я.

БИХЕВИОРИЗМ

Аргумент по аналогии всегда открыт для скептической критики именно потому, что он базируется на картезианской предпосылке о *случайном* характере связи между наблюдаемым поведением и *P*-состояниями других людей. Напротив, бихевиоризм во всех своих формах исходит из того, что эта связь необходима. Если бихевиоризм прав, то аргумент по аналогии становится излишним, так как все психические процессы объявляются познаваемыми в терминах их «материальных» проявлений. Нет никакой необходимости допускать, что за этими проявлениями скрывается «таинственная сущность», «призрак в машине» (Г. Райл), которые нужно специально выявлять.

В аналитической философии можно встретить несколько вариантов бихевиоризма. Редукционистский вариант, например, считает все психические события «логическими конструкциями» фи-

зических (поведенческих). Методологический вариант редукционизма, представленный Карнапом, рассматривает все термины, содержащие указание на психические события, подлежащими «логическому переводу» на физикалистский язык, «открытый» для эмпирической проверки. В принципе, различные варианты бихевиоризма могут уживаться с эпифеноменализмом, с психофизическим дуализмом и современными, довольно распространенными за рубежом формами недиалектического материализма. Некоторые комментаторы относят поздних аналитиков (Витгенштейна, Стросона, Малкольма, Уиздома и др.) к разновидности «нередукционистского бихевиоризма», чрезвычайно расширяя при этом понятие «бихевиоризм» [27].

Основное возражение против бихевиоризма как философии сознания заключается в том, что человек может испытывать чувство гнева, но не выражать его в гневном поведении и, наоборот, он может выражать все признаки гневного поведения, но не испытывать при этом чувство гнева. Это возражение усиливается по мере того, как мы переходим от нижних этажей психического к более высоким (к мыслям, к воображению, к фантазии). Кроме того, для того чтобы сказать «мне больно», мне незачем изучать свое поведение или же спрашивать о нем у других. Это напоминало бы анекдот о бихевиористе, встретившем коллегу на конференции словами: «Вы себя хорошо чувствуете!», а затем спрашивающем: «А как я себя чувствую?». Иными словами, если сторонник аргумента по аналогии затрудняется с сознанием другого человека, бихевиорист не справляется со своим собственным. И эта трудность имеет реальные основания, связанные с логической асимметрией психологических предложений в первом и третьем лицах.

Сам Витгенштейн предупреждает, чтобы его не смешивали с бихевиористом, выдвигая достаточно серьезные возражения против последнего. Учитывая, что ключевую роль при этом играет понятие «критерий», которое к тому же толкуется в духе «социальной практики», то мы получаем достаточные основания говорить о «третьем пути» (если не по исполнению, то по крайней мере по замыслу).

ТРЕТИЙ ПУТЬ: АРГУМЕНТ ОТ КРИТЕРИЯ

Чтобы не впасть в бихевиоризм, Витгенштейн отрицает отношение «логического следования» между поведением и *P*-состояниями. Вместе с тем, избегая картезианства, он не может признать эту связь случайной. Как и картезианцы, Витгенштейн признает, что ощущения — это «субъективный, не-диспозиционный аккомпанемент» нашего поведения, в котором они «естественным» образом проявляются, однако отрицает, как и бихевиористы, что этот «ментальный аккомпанемент» может быть идентифицирован и изучен до и независимо от внешних обстоятельств и поведения. «Что произошло бы, если люди не выражали никаких внеш-

них знаков боли?.. Тогда было бы невозможным обучать детей значению „зубная боль“» [28]. С другой стороны, стоик может подавлять все внешние проявления болевого поведения, но это не значит, что он не ощущает при этом боль. Боль и болевое поведение — разные вещи, но разность эта не абсолютна. Понятие критерия как раз и вводится с целью подчеркнуть специальный характер этого отношения и тем самым исключить антитезу.

Понятие «критерий» соотносимо с понятием «симптом» (Стросон вводит коррелятивные понятия «логически адекватный критерий» и «знак»). M является критерием P в ситуации S, если, по определению («грамматическому правилу» или «значению») M, оправдывает применимость P в ситуации S. В отличие от критерия «симптом» не задается «правилом» языковой игры (не дедуцируется) из правила, а устанавливается путем эмпирической корреляции. То, что наличие M может доказывать наличие P, есть результат либо конвенционального правила («критерий»), либо наблюдаемой корреляции («симптом»). Например, наличие определенного вируса есть критерий вирусной пневмонии, в то время как наличие жара у больного — симптом этой болезни. Если я вижу, что идет дождь, и промокаю при этом, то это непосредственный критерий дождя, в то время как падение стрелки барометра — симптом.

Таким образом, возможность познания P-состояний других людей (т. е. осмысленного применения P-предикатов в третьем лице) предполагает, что определенное P-состояние устанавливается на основе M, которое выступает по отношению к P либо как критерий, либо как симптом. Если M — критерий, то M априори задает правило осмысленного применения P-предиката; если же M — симптом, тогда M вступает в эмпирическую корреляцию либо с критерием, либо с новым симптомом M_1. Цепь наблюдений за симптомами может продолжаться неопределенно долго, но не бесконечно. В определенном пункте мы приходим к критерию, и если «внутренние состояния нуждаются во внешнем критерии», то таким критерием могут быть лишь поведение и обстоятельства.

Хотя Стросон не согласен со всеми деталями витгенштейновской аргументации, в общих стратегических установках он — один из крупных его последователей. Как и Витгенштейн, он отвергает логическую эквивалентность и индуктивную случайность связи между поведением и P-состояниями. Он также пытается доказать, что «критериологическая связь» не просто объединяет поведение с психическими процессами, но и создает необходимое условие нашей способности применять P-предикаты. Он разрабатывает «трансцендентальную дедукцию» критериологической связи с целью доказать, что если поведение не может быть логически адекватным критерием P-состояний других людей, то никто не сможет применять P-предикаты ни к себе, ни к другим.

Доказательство «критериологической связи» строится на понятии личности, которая «не должна анализироваться на карте-

зианский манер, как вторичная сущность по отношению к двум первичным — отдельного сознания и отдельного тела» [29]. Это значит, что когда мы говорим о сознании другого, то мы уже должны обладать понятием личности, которое «логически неразложимо», следовательно, включает в качестве нераздельных компонентов как *P*-состояния, так и *M*-состояния (физические проявления, тело, поведение). Но если физические характеристики и поведение не могут быть исключены из логически неразложимого понятия личности, то мы оказываемся в состоянии идентифицировать психические процессы, протекающие в сознании других людей, на основе наблюдений за их поведением. Не важно, что в данном конкретном случае мы можем ошибиться. Важно, что вскрыто «трансцендентальное условие», обеспечивающее нашу готовность применять *P*-предикат. Это условие связано с принятием лингвистического правила (в процессе обучения, социализации), вместе с которым у нас возникает понятие боли, задающее нашу готовность «осмысленно» применять соответствующий *P*-предикат. Система таких лингвистических правил образует нашу «концептуальную схему», соответственно задача «дескриптивной метафизики» определяется в «описании взаимосвязей фундаментальных категорий нашей мыслительной деятельности, показе того, как они соотносятся с теми формальными понятиями (существование, тождество, единство), которые охватывают все эти категории» [30].

Наибольшую трудность в концепции Витгенштейна — Стросона представляет само понятие «критерий», которому комментаторы придают довольно обширный спектр значений. В обобщенной форме эти значения можно свести к «сильной» и «слабой» версиям. Сильная отождествляет критерий с необходимыми и достаточными условиями существования *P*-состояний, что создает гарантию их познаваемости. Однако при этом возникают трудности применения критерия для самоописаний *P*-состояний в первом лице, а также опасность полного слияния с бихевиоризмом. При слабой версии, критерий отождествляется лишь с достаточными условиями, но такое ослабление фактически нивелирует различие между критерием и симптомом. Критерий не может быть слишком «сильным», так как он сливается с бихевиоризмом, но и не может быть слишком слабым, так как приводит к картезианству. Вновь возникает необходимость в каком-то промежуточном решении, каком-то «третьем» пути в соотносительном ряду: «критерий — симптом», «конвенция — опыт», «априорное — апостериорное», «аналитическое — синтетическое». Таким образом, с введением понятий «критерий» и «симптом» (Витгенштейн), «логически адекватный критерий» и «знак» (Стросон), исходная антитеза «картезианство — бихевиоризм», не разрешилась, а вновь повторилась.

Приняв личность за базисное, логически неразложимое понятие, Стросон надеялся преодолеть психофизический дуализм, логическую ошибку повтора проблемы, а заодно опровергнуть скептического солипсиста, неявно базирующегося на «правилах язы-

ковой игры» или «понятийной схеме», которые скептик в то же время явно отвергает. Сомневаясь в возможности познания чужих сознаний, скептик оказывается «внутри» понятийной схемы, сомневаясь в том, что придает осмысленность его собственным сомнениям.

Однако способность осмысленно применять *P*-предикаты в третьем лице еще не означает того, что в каждом конкретном случае мы в состоянии определить, насколько такое применение является истинным. В свое время расселовская теория дескрипций показала, что предложение не может принимать значение «истинности» или «ложности», если оно не осмысленно. Независимо от того, что именно понималось под условиями осмысленности в дальнейшем, само расселовское решение сыграло исключительную роль в формировании аналитической философской традиции. И тем не менее, даже если принято трансцендентальное правило осмысленного применения *P*-предикатов в третьем лице в модернизированном варианте концепции Витгенштейна — Стросона, то отсюда вовсе не следует, что в эмпирических ситуациях мы гарантированы от возможности постоянных заблуждений. Способность применять *P*-предикаты осмысленно и способность применять их в значении истинности — это не одна и та же способность. И так как аргументация Стросона не в состоянии предотвратить возможность систематических ошибок в «осмысленном» применении *P*-предикатов к чужим сознаниям, то этого вполне достаточно для скептического вывода о возникающем в данном случае гносеологическом иллюзионизме.

Понятийная схема образует бессознательный корень (трансцендентальное единство апперцепции?) для правильной идентификации партикулярий у всех мыслящих существ и тем самым универсальное основание познания и коммуникации. Но, может спросить скептик, откуда Стросону известно, что понятийная схема идентична для всех личностей? Стросон, конечно, допускает возможность альтернативных описаний внутренних структур понятийной схемы, но «запрещает», в духе кантовского аргумента от возможного опыта, ставить вопрос о существовании конкурирующих понятийных схем. И это вполне понятно. Ведь для конкурирующих понятийных схем вновь придется искать единое, в философском смысле нейтральное основание. Кроме того, обнаружится и «круг» в доказательстве: получится, что Стросон принял за «доказанное» то (идентичность познавательных схем у всех людей), что как раз и составляет задачу доказательства.

Но скептик может проигнорировать стросоновский «запрет», просто принимая стросоновскую «понятийную схему» как свою собственную, сомневаясь при этом в ее единственности и истинности. Получится, что «понятийная схема» такова, какой она кажется скептику, а заодно и Стросону, либо для ее оправдания не останется другой возможности, как ссылка на обыденный здравый смысл. В длительной и упорной борьбе со скептическими возражениями Стросон избирает этот последний путь, опира-

ясь на традицию, идущую от Дж. Мура, но именно здесь скептик наносит решающий удар. Здравый смысл не есть нечто единое и гомогенное. Он постоянно изменяется, допуская одновременное сосуществование конкурирующих, взаимоисключающих точек зрения, связанных, например, с предрассудками, суевериями, верой в реальность материальных тел или в бессмертие душ. Здравый смысл не может служить последним словом в философском оправдании, потому что сам нуждается в подобном оправдании.

Дескриптивная метафизика Стросона в противоположность «ревизующей» (revisionary) принимает понятийную схему как данность, которую можно лишь описывать, но не пересматривать или оценивать. Наметившаяся у позднего Витгенштейна «кантианизация» аналитической философии получила свое последовательное выражение в стремлении Стросона истолковать понятийную схему в духе лингвистического априори, предписывающей способность человеческого осмысления мира. «Понятийная схема... не имеет истории» [31]. «...Мы не в состоянии изменить ее, даже если захотим это сделать» [32].

Тем самым кажущаяся материалистическая онтология Стросона, где в качестве базисных партикулярий фигурируют материальные тела и личности, оказалась поставленной в исключительную зависимость от субъективных условий нашей познавательной организации, полностью «поглощаясь» понятийной схемой. В результате, как правильно подчеркнула Т. Н. Панченко, «неспособность построить непротиворечивое учение дескриптивной метафизики оказалась доказательством от противного: на основе анализа обыденного сознания невозможно получить онтологические выводы, если не занять четкую идеалистическую позицию» [33].

Хотя «критериологическая» доктрина Витгенштейна — Стросона содержит и другие существенные трудности и противоречия, в целом она представляет немалый интерес для философов, работающих в марксистской традиции. Критика гносеологического субъективизма в форме аргумента от частного языка, апелляция Витгенштейна к общественной практике, правда понятой в духе социального конвенционализма и скорректированной Стросоном в сторону трансцендентального априоризма, признание первичности общественного языка и социальных правил, воплощенных в «языковые игры», по отношению к индивидуальному сознанию — все эти положения свидетельствуют о том, что поздние аналитики пытаются нащупать пути, которые оказались уже давно пройденными марксистской философией.

Именно Марксу принадлежит наиболее последовательная критика гносеологического субъективизма («гносеологической робинзонады»), сопровождаемая подлинным революционным переворотом в философии. «Человек сначала смотрится, как в зеркало, только в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к са-

мому себе как к человеку» [34]. Отношение к другому есть необходимое условие, конституирующее саму возможность относиться к самому себе как к *Я*. «Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности ... но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность» [35]. Глубина Марксова подхода заключалась не только в том, что он подрывал «беспредпосылочный» и «самоочевидный» характер эгоцентрического предикамента, но и доказывал, что «*я* мыслю» есть абстракция, в основе которой также лежат реальные общественные отношения, «превращенной формой» которых и выступает эта абстракция в сознании философов. Подрывая исходный гносеологический эгоцентризм, Маркс, таким образом, задолго до поздних аналитиков показал, как в «проблеме чужих сознаний» можно исключить одновременно и солипсизм, и «аргумент по аналогии».

[1] The philosophy of Rudolph Carnap/Ed. by P. Shillp. La Salle (Ill.), 1963. P. 269.

[2] В логическом атомизме проблема чужих сознаний обсуждалась в связи с солипсистскими следствиями, возникающими при гносеологической оценке атомарных предложений. Рассел обратил внимание на «некоммуницируемость» этих предложений в «Философии логического атомизма» (*Russell B.* The philosophy of logical atomism. L., 1956), хотя и не сделал всех тех выводов, которые сделал Л. Витгенштейн, убедительно доказавший в «Логико-философском трактате», что если доктрина логического атомизма правильна, то солипсизм неизбежен.

[3] *Carnap R.* The unity of science. L., 1934. P. 80.

[4] The philosophy of Rudolf Carnap. P. 51.

[5] *Feigl H.* Other minds and the egocentric predicament // The Journal of Philosophy. 1959. N 56. P. 980.

[6] Доктрина физикализма, сформулированная в логическом позитивизме в целях обоснования интерсубъективности, преследовала и другую задачу — обеспечить единый (монистический) фундамент в реализации проекта унифицированной науки. В качестве определенного направления в решении психофизической проблемы физикализм приводил к теории психофизического тождества (см., напр.: *Feigl H.* Physicalism, unity of science and the foundations of Psychology // The philosophy of R. Carnap), а в качестве решения проблемы чужих сознаний — к логическому (аналитическому) бихевиоризму. Как философия сознания, физикализм выражает одну из самых распространенных современных версий недиалектического материализма, проявившихся с достаточной полнотой в школе так называемого научного материализма (см.: *Дубровский Д. И.* Информация, сознание, мозг. М., 1980.).

[7] The philosophy of Rudolf Carnap. P. 109.

[8] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953. § 243.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid. § 48.

[12] Ibid. § 293.

[13] Ibid. § 272.

[14] Ibid. § 258.

[15] Ibid. § 259.

[16] *Рассел Б.* Человеческое познание: Его сфера и границы. М., 1957. С. 40.

[17] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 49.

[18] Ibid. § 56.

[19] Ibid. § 265.

[20] Ibid. § 256.

[21] Ibid. § 51.

[22] *Симонов П. В.* О познавательной функции сопереживания // Вопр. философии. 1979. № 9. С. 137.

[23] *Рассел Б.* Указ. соч. С 519.

[24] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 151.
[25] *Malcolm N.* Knowledge and certainty. L., 1963. P. 226.
[26] *Strawson P.* Individuols: Essays on descriptive metaphysics. L., 1959. P. 109.
[27] См.: *Pitcher G.* The philosophy of Wittgenstein. N. Y., 1964. P. 298.
[28] *Wittgenstein L.* Op. cit. § 257.
[29] *Strawson P.* Op. cit. P. 102.
[30] Ibid. P. 318.
[31] Ibid. P. 10.
[32] Ibid. P. 35.
[33] *Панченко Т. Н.* Дескриптивная метафизика Питера Стросона // Вопр. философии. 1979. № 11. С. 167.
[34] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62.
[35] Там же. Т. 42. С. 118.

ПОЛЬ ФЕЙЕРАБЕНД В ПОИСКАХ «СВОБОДНОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ»

И. Т. Касавин

ОБЪЕКТИВНОСТЬ ПОЗНАНИЯ И «ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ»

Постпозитивистская философия науки, провозгласившая разрыв с неопозитивизмом и действительно вскрывшая ряд его пороков, вместе с тем унаследовала сциентистские эпистемологические установки последнего. Это были: а) убеждение в том, что научное знание является аутентичным знанием и исчерпывает все, что можно знать о действительности; б) методическое правило, согласно которому знание следует изучать только при помощи анализа научного знания; в) терапевтическая максима, гласящая, что заблуждения научного познания можно полностью эксплицировать и исключить, используя набор методологических средств, вырабатываемых философией науки.

Одним из западных методологов, выступивших с критикой этих установок, стал Поль К. Фейерабенд [1]. Он убедительно показал тщету методологических иллюзий «критических рационалистов», выдвинув альтернативную методологическую концепцию («эпистемологический анархизм»), а также попытался вернуться к собственно гносеологическому анализу (в отличие от узкометодологического), призванному, по его мысли, освободить философию науки и познавательную деятельность вообще от навязанных извне методологических и мировоззренческих установок [2].

Следует сразу отметить, что программа реабилитации теоретико-познавательного исследования, выдвинутая Фейерабендом, осталась неосуществленной. В этом повинны, кроме всего прочего и очевидные мировоззренческие и методологические заблуждения Фейерабенда, его неспособность выйти за пределы буржуазной идеологии. В то же время его попытка представляет известный