



BERTRAND RUSSELL

ON DENOTING

THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

**THE PHILOSOPHY
OF LOGICAL ATOMISM**

**ON PROPOSITION:
WHAT THEY ARE
AND HOW THEY MEAN**

БЕРТРАН РАССЕЛ

**ИЗБРАННЫЕ
ТРУДЫ**

ОБ ОБОЗНАЧЕНИИ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

**ФИЛОСОФИЯ
ЛОГИЧЕСКОГО АТОМИЗМА**

**О ПРОПОЗИЦИЯХ:
ЧТО ОНИ СОБОЙ ПРЕДСТАВЛЯЮТ
И КАКИМ ОБРАЗОМ ОБОЗНАЧАЮТ**



Сибирское университетское издательство

УДК 10 (09)
ББК 87.3
P24

Перевод с английского

Целищев В. В.: Проблемы философии

Суровцев В. А.: Об обозначении

Философия логического атомизма

О пропозициях: что они собой представляют,
и каким образом обозначают

В оформлении обложки использована миниатюра «Щиточерепаха-кит», представленная в английском рукописном bestiarii кон. XII в. (РНБ, Лат. Q.v.VI, XII в., л. 70)

Рассел, Б.

P24 Избранные труды [Текст] / Бертран Рассел; вступит. статья В. А. Суровцева; пер. с англ. В. В. Целищева, В. А. Суровцева. — Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2009. — 260 с. — (Пути философии).

ISBN 978-5-379-01184-0

Представленные в этом сборнике тексты относятся к самому плодотворному для Бертрانا Рассела периоду — первым двум десятилетиям XX века. По жанру они различны. Труд «Проблемы философии» (1912) написан в жанре популярного введения и предназначен, прежде всего, для тех, кто желает самостоятельно ознакомиться с содержанием философских проблем (во многих университетах Великобритании книгу рекомендуют в качестве базового учебника для изучающих философию). Впрочем, «Проблемы философии» вовсе не являются перечислением общих мест — скорее здесь можно говорить о популярном изложении философии самого Рассела. «Философия логического атомизма» (1918) представляет собой курс лекций, прочитанный Расселом для широкой публики. Несмотря на то, что в предисловии автор отдает дань Л. Витгенштейну, который инициировал ряд содержащихся в лекциях идей, в этой работе рельефно представлены взгляды самого Рассела на логику, онтологию и эпистемологию. В классических статьях «Об обозначении» и «О пропозициях» Рассел рассматривает конкретные проблемы и предлагает их оригинальные решения.

УДК 10 (09)
ББК 87.3

© Целищев В. В., 2009

© Суровцев В. А., 2009

© Сибирское университетское

издательство, оформление, 2009

ISBN 978-5-379-01184-0

В. А. Суровцев

ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ БЕРТРАНА РАССЕЛА*

Представленные в этом сборнике тексты Бертрانا Рассела относятся к первым двум десятилетиям двадцатого века. Помимо того, что создавались они с различной целью и по разным поводам, их к тому же отличает жанровое разнообразие. *Проблемы философии* (1912), например, написаны в жанре популярного введения и предназначены, прежде всего, для тех, кто желает самостоятельно ознакомиться с содержанием философских проблем. Эта работа очень скоро приобрела славу первосортного академического учебника. Достаточно сказать, что она переиздается до сих пор (вышло уже несколько десятков переизданий на разных языках) и все еще рекомендуется во многих университетах Великобритании в качестве базового учебника для изучающих философию. Следует отметить, что эта работа отнюдь не является перечислением общих мест, что свойственно для стандартных учебных пособий пропедевтического типа. Она выражает авторское видение того, чем должна быть философия, с какими проблемами она может иметь дело и к каким возможным решениям может прийти. В этом отношении ее следует рассматривать скорее как популярное изложение взглядов самого Рассела.

Работа *Философия логического атомизма* (1918) представляет собой курс лекций, прочитанный Расселом для широкой публики. Несмотря на то, что в предисловии к лекциям автор отдает дань Л. Витгенштейну, который инициировал ряд содержащихся в них идей, в этой работе рельефно представлены взгляды самого Рассела на логику, онтологию и эпистемологию, которые сложились у него в этот период. По сути дела, текст представляет собой попытку доступного изложения тех философских доктрин, которые явились следствиями разработок Рассела в области логики и оснований математики. Остальные статьи посвящены конкретным проблемам и дают их оригинальное решение. Так, в знаменитой статье *Об обозначении* (1905) разработана теория определенных дескрипций, имеющая далеко идущие следствия как для более глубокого понимания философских проблем, так и для разработки логико-математического аппарата.

Однако жанровое разнообразие не должно скрывать очень важного факта. Параллельно созданию этих работ Рассел много работал над развитием символической логики и оснований математики. Именно к этому времени относится фундаментальный трехтомный труд *Principia Mathematica* (1910–1913),

* При поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 07-06-00185-а.

написанный совместно с А. Н. Уайтхедом, в котором нашла полное выражение программа логицизма в основаниях математики. Поэтому, несмотря на то, что в представленных текстах Рассел пытается облечь свои мысли в более или менее доступную, свободную от технических деталей форму, следует учитывать логическую подоплеку этих работ. Многие представленные в них идеи мотивированы новой логикой, хотя Рассел и пытается представить их в обычной форме, используя концептуальный аппарат традиционной философии.

Более того, взгляды Рассела в этот период отличались такой вариативностью, что в деталях от одной работы к другой они часто менялись на прямо противоположные. Рассел первых двух десятилетий двадцатого века — это фейерверк идей, которые до сих пор разрабатываются аналитической философией. По-видимому, это отчасти объясняется все более глубоким пониманием философских следствий тех результатов, которые были достигнуты с помощью сугубо формально-логического анализа. Для понимания эволюции взглядов Рассела наибольшее значение как раз имеет интерес к деталям. Однако цель данного текста (что диктуется жанром предисловия) — выделить общее для представленных в сборнике работ концептуальное ядро, продемонстрировав тесную связь взглядов Рассела на логику, онтологию и эпистемологию.

Онтологическая направленность логических изысканий Рассела прежде всего проявилась в предпринятом им анализе логической структуры отношений. Рассела заинтересовал вопрос, что дает новая символическая логика (пришедшая на смену традиционной логике) для анализа отношений структур мысли к тому, что мыслится. Вопрос этот имеет чрезвычайную философскую важность, поскольку, как показывает анализ различных философских систем, понимание познавательных способностей и онтологических структур всегда ставилось в зависимости от форм мышления, выделенных в процессе логического анализа форм представления знания. В частности, Рассела заинтересовал вопрос о том, каким образом связаны философский монизм и плюрализм с рассмотрением мышления с точки зрения субъектно-предикатной структуры суждения, предлагаемого традиционной логикой.

Дело в том, что членение любого суждения по субъектно-предикатной схеме ставит проблему реальности отношений, о которых также может идти речь. Для объяснения проблемы обратимся к тому, как традиционная логика представляет эту структуру. Так, например, «Сократ — человек» — это суждение о наличии у предмета свойства, что в самом суждении трансформируется в приписывании субъекту (S) предиката (P). В общем виде структура подобных суждений представима в форме « S есть P ». Данный пример не вызывает сомнений, однако, если мы возьмем суждение «Сократ — учитель Платона», то, как кажется, здесь речь идет об отношении между предметами. Впрочем, традиционная логика и это суждение трактует как отношение предмета и свойства. Правда, в данном случае свойство представлено сложным выражением «учитель Платона». Зато формальное представление высказываний сохраняет единообразие, поскольку и эта структура представима в виде « S есть P ». Подобный подход создает впечатление о нереальности отношений. На этом допущении основано множество философских систем, где логическая редукция отношений отражается в онтологии, поскольку все отношения начинают рассматриваться как внутренние, т. е. образующие часть присущего субстанции сложного свойства, и не имеющие собственного онтологического статуса.

Трактовка отношений как внутренних, т. е. редуцируемых к свойствам, допускает двоякую интерпретацию: плюралистическую или монистическую.

Первая наиболее адекватно демонстрируется метафизикой монад и теодицеей Лейбница и основана на представлении о множественности субстанций. Предположим, что Сократ и Платон представляют собой различные субстанции, видимость связывает эти субстанции определенными отношениями: учитель и ученик. Однако, если мы посмотрим на эти отношения как на отношения внутренние, то окажется, что на самом деле имеем здесь дело с выражением двух свойств двух субстанций, а именно свойства *учитель Платона*, присущего субстанции *Сократ*, и свойства *ученик Сократа*, присущего субстанции *Платон*. Отношение *учитель* и обратное ему отношение *ученик* редуцируются к свойствам субстанций. Точно так же можно проанализировать любое другое отношение, которое распадается на свойства. В общем виде любое высказывание о наличии отношения R между предметами a и b редуцируется к высказываниям о наличии у предмета a свойства P , а у предмета b свойства Q . Выражение вида « aRb » преобразуется в логическое умножение, имеющее вид «(a есть P) \times (b есть Q)». Нетрудно видеть, что такой подход предполагает независимость субстанций друг от друга, так как они полностью определены совокупностью присущих им свойств и не вступают в отношения с другими субстанциями. a и b оказываются самодостаточными предметами, полностью описываемыми системой присущих им свойств, в том числе и сложных, структура которых инкорпорирует систему внутренних отношений. Следствие такого подхода находит выражение в известном утверждении Лейбница о самодостаточности монад, которые «не имеют окон».

Подход философии монизма, который Рассел связывает с современными ему неогегельянцами, и в частности с Ф. Брэди, основан на том, что все, что может определяться в качестве субъектов отношения (как a или b), есть не что иное, как проявление атрибута некоторой единой, самоидентичной и нерасчленимой реальности, имеющей временные, пространственные и причинные определения в отношении познающего разума. С точки зрения монизма, отношение должно усматриваться как свойство совокупности, в которой снято противопоставление a и b . Так, отношение R должно рассматриваться как свойство целостного сложного субъекта $\{ab\}$. Наиболее адекватно этот подход иллюстрируется отношением тождества, которое при такой интерпретации превращается в свойство самоидентичности субстанции. Монистическую философию не смущает, что при данном подходе возникают затруднения с интерпретацией большинства высказываний об отношениях, например, вряд ли с ходу можно усмотреть в высказывании «Сократ — учитель Платона» суждение о свойстве некоторого единства, образуемого *Сократом* и *Платоном*. Тем не менее нужно помнить, что неогегельянцы скорее предлагают подобный анализ как общий принцип, который нельзя вполне выразить в формально-логических структурах. Последнее считается ими достаточным основанием для того, чтобы критиковать формальную логику, отрицая за ней какое-либо познавательное значение, и предпочитать непосредственное усмотрение абсолюта.

Как плюралистическую, так и монистическую редукцию отношений можно подвергнуть серьезной критике. Вернемся к плюралистической онтологии. Редукция отношения к свойствам P и Q заставляет нас поставить вопрос о том, на каком основании мы рассматриваем одно из них как конверсию другого? Если такого основания нет, тогда наш анализ исходного суждения повисает в воздухе. Если же такое основание есть, тогда возникает вопрос о соотношении этих свойств, что лишь возрождает проблему на новом уровне (т. е. проблематичным становится не « aRb », а « PRQ »), но ни в коем случае ее не решает. Если

вспомнить Лейбница, то данное затруднение репродуцируется у него как вопрос о предустановленной гармонии, что остается в области философских спекуляций и никоим образом не связано с собственно логическим анализом. На самом деле вопрос о предустановленной гармонии и есть вопрос об отношениях, но, правда, об отношениях свойств отдельных субстанций. Таким образом, плюрализм, редуцирующий отношения к свойствам отдельных субстанций, проблеме не решает, но возрождает ее как проблему второго уровня.

Аналогичные проблемы связаны и с философским монизмом. Если a и b объединены единством абсолютной реальности, как считают неогегельянцы, то любое отношение, которое фиксирует их порядок (например, переход от a к b , но не от b к a , как в случае асимметричных отношений), нельзя объяснить как свойство целокупности. Возьмем, например, отношение любви между *Дездемоной* и *Кассио*. Очевидно, что здесь в рассмотрении должен вкрадываться порядок элементов целокупности, поскольку их перестановка по-разному отражалась бы на творчестве Шекспира. При асимметричности отношений свойство R будет иметь различный смысл в случаях, когда мы берем целокупность $\{ab\}$ или целокупность $\{ba\}$, что с точки зрения монизма было бы безразлично. Порядок, который в данном случае необходимо зафиксировать в рамках целостности, конечно же, требует понятия об отношении, и любая попытка свести его к свойству должна терпеть неудачу.

Технический анализ отношений, предпринятый Расселом, как раз и показал несводимость отношений к свойствам. Оказалось, что, если мы стремимся построить онтологию, отвечающую здравому смыслу, и при этом не допускать слишком уж сильных предположений, типа предустановленной гармонии, отдающей отношения в компетенцию божественного разума, то необходимо признать за отношениями реальность. Причем это реальность не психологическая в том смысле, что отношения не являются порождениями особенностей нашего мыслительного аппарата, связанного со спецификой психической организации, но именно та реальность, которая позволяет объяснить объективность формальных структур представления знаний. Здесь Б. Рассел принимает допущение о существовании внешних отношений, которые представляют собой элементы действительности *sui generis* или то, что впоследствии он будет рассматривать как примитивные значения, не сводимые к другим элементам. Отныне реальность отношений для Рассела будет представлять исходный пункт рассуждений. Включив отношения в список элементарных реалий, он в дальнейшем будет осуществлять последовательную попытку сведения к ним свойств, даже называя свойства одноместными отношениями.

Традиционная логика, очевидно, не приспособлена для выражения отношений; подходящий аппарат Рассел находит в функциональной логике, у истоков которой стоял Г. Фреге, сам же Рассел внес немалый вклад в ее развитие. Новая логика позволяла не только адекватно описать требуемые структуры, но и учесть все многообразие вытекающих отсюда следствий, например наличие отношений между большим количеством предметов, чем два.

Установив зависимость онтологических представлений от логической структуры, Рассел показал, что избранный способ формализации затрагивает не только структуру мысли, но и нечто говорит о мире. Оказалось, что способы построения онтологий, базировавшиеся на том, как традиционная логика представляла структуру суждения, не являются единственными, а представляют собой лишь один из возможных вариантов. Плюралистическая онтология, основанная на внешних отношениях, построенная Расселом в соответствии

с функциональной точкой зрения на высказывания, является, по-видимому, одним из самых интересных его достижений, как логических, так и философских. Ему удалось показать, что онтологию можно рассматривать как следствие определенной формально-логической доктрины. Выявление структуры мысли задает структуру мыслимого, и в этом отношении формальная логика приобретает трансцендентальное содержание. Однако в рамках самой логики все это остается на уровне бессодержательных моделей, которые, как таковые, имеют дело с любой возможностью. Устанавливая границы логики как науки о возможном, Рассел тем не менее корректирует само понятие возможности. На всем протяжении развития его характеризует то, что сам он называет «чувством реальности». Так, Рассел, например, считает, что логика должна допускать единорогов не в большей степени, чем зоология. Стало быть, формальная логика для него хотя и является наукой о возможном, однако все равно имеет ограниченную реализацию, которая во многом определена нашим действительным миром.

Из такого понимания логики вытекают как минимум два важных следствия, придающие специфическую окраску взглядам Рассела на содержание и границы формального анализа. С одной стороны, имея в перспективе действительный мир, Рассел к числу логических принципов относит такие утверждения, которые выглядят несколько сомнительными, поскольку не имеют аналитического характера. Последнее придает развиваемой им логике «реистическую окраску». С другой стороны, так как Рассел наполняет логику онтологическим содержанием, он стремится представить процесс познания таким образом, чтобы тот соответствовал логическим структурам, выведенным с помощью чисто формального исследования. Эти две разнонаправленные, но связанные между собой тенденции пронизывают все творчество Рассела.

Уже говорилось, что Рассел принимает функциональную трактовку высказываний, предложенную Фреге. Однако его не все в ней удовлетворяет. В частности, Рассел не принимает фрегеанскую трактовку функции как неопределяемого понятия. С точки зрения Фреге, выделение в высказывании функции и аргумента зависит от контекста и то, что рассматривалось в качестве функции, может становиться аргументом, и наоборот. Отталкиваясь от такого понимания, Б. Рассел сформулировал свой знаменитый парадокс. Если функция и аргумент находятся на одном и том же уровне, то, сконструировав высказывание, в котором одно и то же выражение может рассматриваться одновременно как функция и как аргумент этой функции, можно прийти к противоречию. Формулировка Рассела следующая: Пусть w будет предикатом «быть предикатом, не приложимым к самому себе». Приложим ли w к самому себе? Из любого ответа вытекает противоречие. Тот же самый парадокс можно сформулировать в теоретико-множественной форме, который в этом случае относится к классу всех тех классов, которые являются членами самих себя.

Противоречие демонстрирует неприемлемость такого понимания функции и аргумента, которое имеет место у Фреге, но это еще не означает, что неверна функциональная трактовка логической структуры высказывания. Для решения парадокса Рассел разрабатывает так называемую теорию типов, которая по существу сводится к запрету образовывать классы, которые могли бы выступать в качестве своих собственных элементов. Классы должны образовывать строгую иерархию, где первый уровень представляли бы собой классы, содержащие только индивиды, второй уровень — классы, содержащие классы индивидов, третий уровень — классы, содержащие классы классов индивидов, и т. д. Разные уровни требуют различных средств выражения; то, что можно сказать об

индивидах, нельзя сказать об их классах, а то, что можно сказать о классах индивидов, нельзя сказать о классах классов индивидов и т. д.

В применении к высказывательным функциям это означает, что ни одна функция не может быть применена к самой себе; то, что рассматривается в качестве аргумента, никогда не должно становиться функцией, и наоборот, на одном и том же уровне. Последнее требование закрепляется Расселом в теории удовлетворительного символизма. Зафиксировать тип — значит зафиксировать соответствующий тип символа, указывающий на соответствующее значение. С точки зрения Рассела, к парадоксам приводит смешение различных типов, которого необходимо избегать. При таком подходе, очевидно, отпадает надобность в оценке контекста целостного высказывания. Значение символа должно заранее определяться словарем, который сконструирован иерархическим образом согласно типам, а правила образования выражений накладывают ограничения на использование словаря.

Сформулированная таким образом теория типов становится для Рассела универсальным методом решения теоретико-множественных и семантических парадоксов.

Формулируя теорию типов, Рассел говорит о классах, но это не означает, что он допускает их реальное существование, поскольку это возрождало бы иерархическую структуру бытия в понимании Платона и даже превосходило бы предложенное последним удвоение реальности, так как предполагало бы ее умножение *ad infinitum* соответственно умножению различных типов знаков. Кроме того, с реальностью классов связан ряд следствий, принять которые Расселу мешает установка на здравый смысл. Согласно способу построения классов, из любой совокупности n предметов можно образовать $2n$ классов. Например, взяв совокупность из трех предметов a, b, c , можно образовать восемь классов. Это следующие классы: нулевой класс, классы $\{a\}$, $\{b\}$ и $\{c\}$; затем $\{bc\}$, $\{ab\}$, $\{abc\}$. Рассмотрим теперь совокупность всех вещей, существующих в мире. Очевидно, что число классов, образованных из этих вещей, будет больше числа их самих, поскольку $2n$ всегда больше, чем n . Теперь, если мы принимаем реальность классов, получается парадоксальный вывод. Оказывается, что число всех действительно существующих вещей меньше, чем их имеется на самом деле. Рассел не принимает этого парадоксального вывода, выходя из положения тем, что дифференцирует понятие существования соответственно типам значений. Говорить о существовании индивидов — это совершенно иное, чем говорить о существовании составленных из них классов. Последнее есть лишь *façon de parler*, от которого при желании всегда можно избавиться. Здесь возникает концепция неполных символов, рассматривающая классы как логические фикции. Надлежащая трактовка классов должна исключить их из перечня самостоятельных сущностей, а то, что мы рассматриваем как обозначение классов, должно быть сведено к обозначению сущностей, не вызывающих сомнений в своем существовании.

Осуществляя подобную редукцию, Рассел отталкивается от того, что класс может быть однозначно задан как система значений некоторой пропозициональной функции, а стало быть, все, что можно сказать о классах, с успехом переводимо на язык функций. Так, например, утверждение, что класс спутников Марса включает два элемента, заменимо на утверждение о том, что пропозициональная функция «спутник Марса (x)» истинна ровно при двух значениях переменной.

Рассмотрение отношений и классов демонстрирует один важный принцип, который практикует Рассел. Логический анализ воспринимается им как метод,

который устанавливает критерий того, что может рассматриваться как реально существующее, а что нет. Например, отношения, которые нельзя редуцировать к свойствам, реальны, а классы — нет, поскольку представляют собой фикции. Основная проблема, обнаруживаемая данным анализом, связана с использованием определенных выразительных средств. Дело в том, что язык, повседневно используемый для выражения мыслей, скрывает их действительную структуру. Задача философского исследования — выявить эту структуру и зафиксировать с помощью искусственного языка, который был бы свободен от двусмысленностей языка естественного. Искусственный язык должен способствовать освобождению выражений науки от компонентов, имеющих фиктивное значение. Особый смысл в таком исследовании приобретает логика, формальные методы которой и позволяют разработать такой язык. Последующее расширение границ и методов формального анализа ставится Расселом в зависимость от того, что рассматривать в качестве допустимых типов значения.

Обнаружение средствами логического анализа фикций ставит перед Расселом проблему того, что можно считать примитивным, далее нередуцируемым значением и что должен представлять собой символ, такому значению удовлетворяющий. При всей неопределенности понятия примитивного значения, независимо от того, затребовано это понятие сугубо логическими потребностями или же нет, у Рассела оно связано с принимаемыми теоретико-познавательными установками, и в частности с разрабатываемым им разделением знания на два разнородных типа: во-первых, знание по знакомству; во-вторых, знание по описанию. Концепция двух типов знания также оказывает значительное влияние на интерпретацию логических идей, но характеризует уже не онтологическое содержание развиваемой им логики, а ее теоретико-познавательное значение.

В основании любого знания, считает Рассел, лежит непосредственное знакомство с объектом. Любое другое знание может рассматриваться только как опосредованное логическими структурами мышления, интегрирующего языковые средства, либо в качестве выводного знания, либо в качестве указания на фиксированные свойства, включенные в структуру описания предмета. Рассел не считает описание какой-то новой познавательной процедурой, отличной от тех, что предлагали традиционные теории познания. Оно не есть новый логический элемент наряду с понятием, суждением и умозаключением. Источником знания по описанию в конечном счете все равно является знание по знакомству. При этом логике отводится роль своеобразной редуccionной процедуры, связанной с аналитическим смыслом самого философствования.

В процессе редукции конститuentы выражений должны сводиться к элементарным символам, значение которых нам непосредственно знакомо. Что же можно рассматривать в качестве примитивных, неопределяемых далее значений? Представленный выше анализ показывает, что к таковым относятся отношения, а стало быть, и свойства, которые всегда редуцируемы к отношениям. И те и другие Рассел обозначает как универсалии, и в качестве выражения последних служат пропозициональные функции. Примитивными значениями будут в таком случае универсалии *учитель*, *ученик*, *любить*, *красное* и т. д. Соответственно допустимы выражающие их пропозициональные функции «учитель (x, y)», «ученик (x, y)», «любит (x, y)», «красное (x)» и т. д.

Анализ пропозициональных функций, представляющих один из необходимых компонентов высказывания, выводит на дальнейшее исследование. Для образования целостного высказывания функции необходимо дополнить

выражениями, занимающими аргументные места, чьим предметным значением являются индивиды. На эту роль могут претендовать те символы, которые указывают на самостоятельные предметы и которые, как и универсалии, известны нам непосредственно. Однако роль такого указания могут выполнять два различных, как считает Рассел, типа символов: собственные имена и описания (дескрипции). Основное различие между ними в том, что понимание собственного имени зависит от непосредственного знакомства с объектом, тогда как описание мы понимаем, зная значение конститuent, из которых оно состоит. Примерами первых можно считать то, что в повседневном языке обычно понимается под собственными именами, скажем, «Сократ» или «Вальтер Скотт»; примерами вторых — такие выражения, как «учитель Платона», «автор “Веверлея”» и т. д.

Заметим, что различие, проводимое Расселом, отличается от соответствующего подхода Г. Фреге, который и те и другие выражения считал именами, указывающими на один и тот же предмет посредством различного смысла. Рассел стремится избавиться от такой сомнительной сущности, как смысл, которому Фреге придает субстанциальное содержание. Поэтому он считает, что непосредственное знакомство с предметом должно отличаться от его описания. Критерием здесь должна служить комплексность описания, поскольку смысл, согласно Расселу, усваивается из комбинации знаков, обладающих примитивным значением, тогда как понимание последних обретается только в непосредственном знакомстве с тем, что они обозначают. Мы понимаем выражения «автор “Веверлея”» или «нынешний король Франции», даже не имея представления о том человеке, на которого они могут указывать, но значение собственного имени в этом смысле понять нельзя, его можно усвоить только при непосредственном знакомстве. Этот критерий проявляется при рассмотрении определенных контекстов, где собственные имена и дескрипции функционируют по-разному.

В качестве иллюстрации рассмотрим применение этой теории к анализу контекстов существования. Возьмем предложение, где существование комбинируется с собственным именем, например «Сократ существует». С точки зрения Рассела, это предложение, как и любое подобное ему, является бессмысленным, поскольку функция собственных имен заключается в непосредственном указании или знании через знакомство, а существование полностью выражается квантором. Квантор же применим только к переменной некоторой пропозициональной функции. А так как «Сократ» — это не переменная, а константа, непосредственно указывающая на объект, то значением данного выражения не может являться истина или ложь; оно в буквальном смысле бессмысленно. Действительное имя самим своим фактом уже говорит о существовании предмета, который оно называет. Поэтому в контекстах существования осмысленно могут встречаться только описательные имена. Предложение «Учитель Платона существует», например, в отличие от приведенного выше вполне осмысленно, несмотря на то, что они на первый взгляд имеют одинаковую структуру. О чем же говорит последнее предложение? С точки зрения Рассела, в нем утверждаются две вещи: 1) имеется по крайней мере один учитель Платона, 2) имеется не более одного учителя Платона, поскольку при невыполнимости хотя бы одного из этих условий оно было бы ложным. Структура дескрипции, таким образом, включает пропозициональную функцию, где к переменной как раз и применим квантор существования. Теперь сравним приведенный пример с предложением «Сократ — учитель Платона». Струк-

тура этого предложения включает уже три значимых элемента: 1) имеется по крайней мере один учитель Платона, 2) имеется не более одного учителя Платона, 3) этот человек есть не кто иной, как Сократ. Действительно, отрицая любой из этих трех элементов, мы вынуждены были бы признать ложность целого. Значимые элементы первого предложения полностью совпадают с двумя первыми элементами второго предложения, а значит, второе предложение уже подразумевает первое в том смысле, что предложение «Учитель Платона существует» логически следует из предложения «Сократ — учитель Платона». Таким образом, использование определенных дескрипций уже предполагает существование соответствующего объекта.

Создавая оригинальную логическую концепцию существования, основанную на анализе терминов, Рассел применяет ее к решению ряда проблем, например к проблеме функционирования пустых имен (т. е. выражений, которым не соответствует никакой реальный объект, но которые, по видимости, указывают на таковой), скажем «Пегас», «Одиссей» и т. д. Выражения подобного рода, несмотря на то, что в предложениях они на первый взгляд выполняют функцию имен, очевидно, не являются таковыми, поскольку не указывают ни на какой реальный предмет, т. е. не выполняют функцию знакомства. Согласно Расселу они являются скрытыми дескрипциями, которым обыденное употребление придает видимость действительных имен. Как дескрипции, хотя и скрытые, они должны удовлетворять соответствующей структуре. Следовательно, высказывание о несуществующем объекте всегда будет ложным, поскольку в структуру дескрипции включено утверждение о существовании объекта.

Теория дескрипций Рассела применима и к целому ряду других проблем, представляющих затруднение для традиционной эпистемологии. Это не только проблема пустых имен, но и проблемы функционирования контекстов существования, косвенных контекстов, тождества и т. д. Кроме того, теория дескрипций решает именно те проблемы, которые в семантических теориях Г. Фреге или А. Мейнонга приводили к введению идеальных сущностей платонистского типа. Действительно, применение теории дескрипций показывает, что без таких сомнительных сущностей, как смыслы у Фреге, образующих третью область, аналогичную миру идей Платона, вполне можно обойтись. Логический анализ дескрипций демонстрирует, что многие выражения естественного языка весьма далеки от той точности, которую требуют предложения науки. То, что на первый взгляд кажется простым, на самом деле является сложным, требующим анализа выражением. Творчество Рассела как раз и определяет стремление построить язык, допускающий полный анализ, вплоть до примитивных символов с примитивными значениями, относительно функционирования которых не возникало бы никаких вопросов.

Пример с теорией дескрипций демонстрирует, что для Рассела логический анализ — это метод редукции к непосредственным данным. Результат в данном случае предопределен принимаемой эпистемологией, в зависимость от которой ставится логическая форма языкового выражения.

Редукционная процедура должна всегда заканчиваться некоторым нередуцируемым остатком, который и будет представлять собой совокупность примитивных значений. Чем является эта совокупность, каждый раз решается по-разному и зависит от логической структуры анализируемого выражения. Как мы видели, проще всего дело обстоит с выражениями, содержащими лишь такие знаки, которые имеют эмпирическое значение. Здесь знание по знакомству в общем согласуется с традиционным английским эмпиризмом. Сложнее

решить вопрос со значениями выражений чистой логики, которые не сводятся к эмпирическому содержанию. Решению последнего вопроса служит разрабатываемая Расселом теория истины, объясняющая не только априорный характер положений логики, но и возможность перехода от знания-знакомства к знанию-описанию. В данном случае теоретико-познавательные предпосылки имеют еще больший смысл, поскольку истина является ведущей темой логики. Для Рассела обоснованная теория логики равнозначна обоснованной теории истины. Если же учесть, что пропозициональная функция есть предметно-истинностная функция, где в объяснении элемента «предметно» не последнюю роль играет теория дескрипций, то остается вопрос о том, как конституируется истинностное значение.

Когерентная теория истины, практикуемая неогегельянами, не подходит для решения поставленной задачи. Непосредственное усмотрение истины как свойства абсолюта, предлагаемое, например, Брэдли, предполагает, что в основании суждений также лежит отношение знакомства, правда, имеющее характер интеллектуального созерцания. В условиях принимаемого Расселом онтологического базиса (плюрализм и внешние отношения) теория такого типа не в состоянии объяснить возможность лжи, поскольку непосредственное отношение к объекту лишено ошибки.

По мнению Рассела, здесь необходим анализ отношения наших убеждений к реальности, которое представляется совершенно иным, нежели отношение непосредственного знакомства, хотя последнее и лежит в основании первого. Это связано с тем, что убеждение в отношении одних и тех же элементов конституирует два истинностных значения, а именно «истина» и «ложь», что было бы невозможно, если бы убеждение было непосредственным отношением к реальности, как считали неогегельянцы, связывая истину и ложь с интеллектуальным созерцанием. Любое созерцание, как непосредственное отношение познающего разума к познаваемому, при объяснении возможности лжи придает последней объективный характер предмета, данного в созерцании, чего не учитывают представители абсолютного идеализма. Субстанциальность лжи кажется еще менее вероятной, чем субстанциальность истины.

Решить эту проблему можно только в том случае, если учесть, что помимо предметов, данных посредством знакомства, в процедуре суждения участвует еще и познающий разум, образующий субъективную сторону суждения. Деятельность субъекта сводится к процедуре упорядочивания конститuent, расположение которых может соответствовать или же не соответствовать их порядку в объективном факте. Именно возможность упорядочивания образует основание возможности истины и лжи. Допустим, у нас есть три конститuentы: *Дездемона*, *любит* и *Кассио*. Упорядочивающее их убеждение Отелло порождает ложное суждение, поскольку нет никакого объективного факта, соответствующего сложному единству «Любовь Дездемоны к Кассио». Именно несоответствие структуры убеждения и структуры факта является причиной коллизий в драме Шекспира.

Суждение или убеждение представляют собой сложное единство, в которое входит сознание в качестве одной из составных частей. И если остальные составные части, взятые в том порядке, в котором они представлены в убеждении, образуют сложное единство, соответствующее факту, то тогда убеждение истинно, а если нет, оно — ложное. Порядок конститuent убеждения образует его логическую форму, именно посредством последней познающий разум свя-

зан с действительностью, именно за счет нее осуществляется корреспондентная связь суждения и факта.

Здесь возникает серьезная проблема, связанная с характером самой логической формы. Структуру суждения Рассел сводит исключительно к совокупности непосредственно известных конститuent и упорядочивающей деятельности познающего разума, но где тогда находит свое место логическая форма? Если бы она была связана только с деятельностью познающего разума, то следовало бы признать, что структура суждения, а значит, и структура соответствующего ему факта зависит исключительно от субъективных условий протекания процессов мышления. Рассел отказывается принять последнее, поскольку в этом случае логика утрачивала бы притязание на универсальность и всеобщность своих положений. Но если признать, что логическая форма имеет объективный характер, тогда ее следует рассматривать как одну из конститuent убеждения, известную через отношение непосредственного знакомства. Здесь как раз и возникает представление о том, что логическая форма является специфическим объектом и должна рассматриваться в качестве примитивного значения особого типа.

Формальный или логический объект выступает в качестве конститuent высказывания, знакомство с которой для конструкции суждения, если его истинностное значение должно иметь объективный характер, столь же необходимо, как и знакомство с иными типами примитивных значений. Выражение «Дездемона любит Кассио», помимо конститuent «Дездемона», «любит» и «Кассио», должно содержать еще и возможность упорядочивания их особым образом, которая не сводится ни к одной из приведенных конститuent и может быть выражена в чистом виде как « xRy » (где R — символ для отношения, а x и y — аргументные места, на которые можно подставить его члены).

Рассмотрение логической формы в качестве особой конститuent позволяет решить проблему понимания описаний, объективный коррелят которых нам неизвестен, т. е. в отсутствие сведений о факте, который подтверждал бы или опровергал их истинность. Вполне достаточно непосредственного знакомства с конститuentами, чтобы решить вопрос о возможности их комбинации определенным способом.

Символическое выражение суждения представляет собой комплексный знак, состоящий из простых конститuent, имеющих примитивное значение, в качестве которых выступают: во-первых, имена собственные; во-вторых, знаки отношений и свойств; в-третьих, формы. Предложение «Дездемона любит Кассио» представляет собой комплекс $[a, b, R, xRy]$, где « a » соответствует Дездемоне, « b » — Кассио, « R » — отношению любить, а « xRy » — логической форме, упорядочивающей элементы отношения. Таким образом, для Рассела предложение — это комплекс плюс порядок.

Сама возможность сопоставления объектов познающим разумом мотивирует необходимость принятия такой особой сущности, как логическая форма. В этом смысле логический анализ зависит от эпистемологического интереса, поскольку определение предметного содержания формальной логики связано с выявлением особого типа логических объектов. Этот же эпистемологический интерес позволяет Расселу обосновать априорный характер логики. Логика не выводится из эмпирических данных, поскольку оперирует объектами иной природы, с которыми познающий разум знаком непосредственно.

Введение логических объектов расширяет онтологическую основу формальной логики, которая становится знанием об особом типе предметов. И в этом

отношении, несмотря на специфический характер предметной области, логика представляет собой науку, подобную всем другим наукам. Дело философии вписать ее в доктринальные рамки научного знания. Ясно, что для Рассела этот процесс существенно зависит от принимаемой им онтологической концепции, которая придает положениям логики субстанциальный характер, и теоретико-познавательных предпосылок, заставляющих рассматривать содержание формальной системы в перспективе действительного мира.

ОБ ОБОЗНАЧЕНИИ*

(1905)

* Russell B. *On Denoting* // Russell B. *Logic and Knowledge (Essays 1901–1950)*
// London: Allen & Unwin, Ltd, 1956.
Перевод В. А. Суровцева.

Под «обозначающей фразой» [denoting phrase] я подразумеваю фразу, соответствующую одному из следующих типов: какой-то [а] человек, некоторый человек, любой человек, каждый человек, все люди, нынешний король Англии, нынешний король Франции, центр масс Солнечной системы в первый момент двадцатого века, вращение Земли вокруг Солнца, вращение Солнца вокруг Земли. Таким образом, фраза является обозначающей только ввиду своей *формы*. Можно различить три случая: (1) Фраза может быть обозначающей и, однако, не обозначать ничего; например, «нынешний король Франции». (2) Фраза может обозначать один определенный объект; например, «нынешний король Англии» обозначает определенного человека. (3) Фраза может обозначать неопределенно; например, «какой-то [а] человек» обозначает не много людей, но неопределенного человека. Интерпретация таких фраз — предмет значительных затруднений. Действительно, очень трудно сформулировать какую-то теорию, не подверженную формальному опровержению. Насколько я могу судить, все известные мне затруднения разрешаются теорией, которую я собираюсь объяснить.

Тема обозначения весьма важна не только в логике и математике, но также и в теории познания. Например, мы знаем, что центр масс Солнечной системы в определенный момент находится в некоторой определенной точке, и мы можем утверждать о нем ряд пропозиций; но мы не имеем непосредственного *знакомства* с этой точкой, которая известна нам только по описанию. Различие между *знакомством* и *знанием* о есть различие между вещами, о которых мы имеем представление, и вещами, достигаемыми нами только посредством обозначающих фраз. Часто случается так, что мы знаем, что определенная фраза обозначает недвусмысленно, хотя и не имеем знакомства с тем, что она обозначает. Это происходит и в указанном выше случае с центром масс. В восприятии мы знакомы с объектами восприятия, а в мышлении мы знакомы с объектами более абстрактного логического характера; но мы не с необходимостью знакомы с объектами, которые обозначены фразами, составленными из слов, с чьим значением мы знакомы. Приведу очень важный пример. По-видимому, нет причин верить в то, что мы знакомы с сознаниями других людей. Очевидно, что они не воспринимаются непосредственно. Следовательно, то, что мы о них знаем, приобретается через обозначение. Всякое мышление должно начинаться со знакомства; но в мышлении мы преуспеваем во многих вещах, с которыми знакомства не имеем.

Ход моей аргументации будет следующим. Я начну с изложения теории, которую намерен отстаивать*; затем я рассмотрю теории Фреге и Мейнонга, показывая, почему ни одна из них меня не удовлетворяет; далее я приведу основания в пользу моей теории; и наконец, кратко укажу ее философские следствия.

Вкратце моя теория состоит в следующем. Я рассматриваю понятие *переменной* как фундаментальное и использую « $C(x)$ » для обозначения пропозиции**, в которой x является конститuentой, где x , т. е. переменная, существенно и полностью не определена. Мы можем далее рассмотреть два понятия: « $C(x)$ всегда истинно» и « $C(x)$ иногда истинно»***. Затем *все*, *ничто* и *нечто* (которые представляют собой наиболее примитивные обозначающие фразы) должны интерпретироваться следующим образом:

$C(\text{все})$ подразумевает « $C(x)$ всегда истинно»;
 $C(\text{ничто})$ подразумевает «“ $C(x)$ является ложным” всегда истинно»;
 $C(\text{нечто})$ подразумевает «Ложно, что “ $C(x)$ является ложным” всегда истинно»****.

Здесь понятие « $C(x)$ всегда истинно» рассматривается как предельное и неопределяемое, а другие — как определяемые посредством него. Относительно *все*, *ничто* и *нечто* не предполагается, что они каким-то образом осмысленны в изоляции. Однако осмысленность приписывается *каждой* пропозиции, в которой они встречаются. Принципы теории обозначения, которую я намереваюсь защищать, состоит в том, что эти обозначающие фразы никогда не являются осмысленными сами по себе, но каждая пропозиция, в чьем вербальном выражении они встречаются, осмысленна. Я думаю, что все затруднения, затрагивающие обозначение, являются результатом ошибочного анализа пропозиций, чье вербальное выражение содержит обозначающие фразы. Надлежащий анализ, если я не ошибаюсь, может быть сформулирован следующим образом.

Предположим, что мы хотим интерпретировать пропозицию «Я встретил какого-то [а] человека». Если она является истинной, я встретил некоторого определенного человека; но это не то, что я у-

* Я обсуждал эту тему в *Principles of Mathematics*, раздел 5 и § 476. Теория, защищаемая там, очень близка взглядам Фреге и совершенно отличается от теории, которую я буду отстаивать здесь далее.

** Более точно — пропозициональной функции.

*** Второе из них может быть определено через первое, если мы примем, что оно подразумевает «Не верно, что “ $C(x)$ является ложным” всегда истинно».

**** Иногда буду использовать вместо этой усложненной фразы фразу « $C(x)$ иногда истинно», предполагая, что она по определению означает то же самое, что и усложненная фраза.

верждаю. В соответствии с защищаемой мною теорией я утверждаю следующее:

«Я встретил x , и x есть человек» не всегда ложно».

В общем случае, определяя класс людей как класс объектов, имеющих предикат *человек*, мы говорим:

« $C(\text{человек})$ » подразумевает « $C(x)$ и x есть человек» не всегда ложно».

Такой анализ полностью лишает осмысленности фразу «человек» саму по себе, но придает осмысленность каждой пропозиции, в чем вербальном выражении она встречается.

Рассмотрим следующую пропозицию: «Все люди смертны». На самом деле эта пропозиция является условной* и устанавливает, что *если* нечто является человеком, то это нечто смертно. То есть она утверждает, что если x — человек, то x смертен, при любом x . Следовательно, подставляя « x есть человеческое существо» вместо « x — человек», мы находим:

«Все люди смертны» подразумевает «Если x есть человеческое существо, то x смертен» всегда истинно».

Последнее — это то, что выражают в символической логике, говоря «Все люди смертны» подразумевает «“ x есть человеческое существо» влечет “ x смертен” для всех значений x ». Более обще можно сказать:

« $C(\text{все люди})$ » подразумевает «“Если x есть человеческое существо, то $C(x)$ является истинным” всегда истинно».

Сходным образом:

« $C(\text{ни один человек})$ » подразумевает «“Если x есть человеческое существо, то $C(x)$ является ложным” всегда истинно».

« $C(\text{некоторый человек})$ » будет подразумевать то же самое, что и « $C(\text{какой-то человек})$ »**, а « $C(\text{какой-то человек})$ » подразумевает «Ложно, что “ $C(x)$ и x есть человеческое существо” всегда ложно». « $C(\text{каждый человек})$ » будет подразумевать то же самое, что и « $C(\text{все люди})$ ».

* Как квалифицированно обосновывает м-р Брэдли в своей «Логике», книга I, разд. II.

** Психологически « $C(\text{какой-то человек})$ » предполагает только одного человека, а « $C(\text{некоторый человек})$ » предполагает более чем одного; но в предва­рительном очерке этими предположениями мы можем пренебречь.

Остается интерпретировать фразы, содержащие *определенный артикль* [the]. Из обозначающих фраз они являются наиболее интересными и наиболее вызывают затруднение. Возьмем в качестве примера «[the] отец Чарльза II был казнен». Эта фраза утверждает, что существовал какой-то [an] x , который был отцом Чарльза II и был казнен. Таким образом, определенный артикль, когда он используется строго, указывает на единственность; бывает, что мы говорим «[the] сын такого-то» даже тогда, когда такой-то имеет несколько сыновей, но более корректно говорить «какой-то [a] сын такого-то». Поэтому для наших целей мы рассматриваем определенный артикль [the] как указание на единственность. Поэтому, когда мы говорим « x был [the] отцом Чарльза II», мы не только утверждаем, что x находился в определенном отношении к Чарльзу II, но также и то, что ничто другое не находилось к Чарльзу II в этом отношении. Рассматриваемое отношение без допущения о единственности и без каких-либо обозначающих фраз выражается посредством « x породил Чарльза II». Чтобы получить эквивалент « x был отцом Чарльза II», мы должны добавить «Если y отличен от x , y не породил Чарльза II» или, что то же самое, «Если y породил Чарльза II, то y совпадает с x ». Следовательно, « x является отцом Чарльза II» приобретает следующий вид: « x породил Чарльза II; и “если y породил Чарльза II, y совпадает с x ” всегда истинно для y ». Таким образом, «Отец Чарльза II был казнен» приобретает вид:

«Не всегда ложно для x , что x породил Чарльза II и x был казнен, и “если y породил Чарльза II, то y совпадает с x ” всегда истинно для y ».

Что-то в этой интерпретации может показаться надуманным, но в данный момент я не даю объяснений, а просто *формулирую* теорию. Чтобы интерпретировать «С(отец Чарльза II)», где С обозначает любое высказывание о нем, мы должны только подставить С(x) вместо « x был казнен» в указанную выше фразу. Заметим, что, каким бы ни было С, согласно указанной выше интерпретации, «С(отец Чарльза II)» влечет:

«Не всегда ложно для x , что “если y породил Чарльза II, то y совпадает с x ” всегда истинно для y ».

А это совпадает с тем, что выражается в обычном языке посредством «Чарльз II имел одного и только одного отца». Следовательно, если это условие ложно, каждая пропозиция формы «С(отец Чарльза II)» является ложной. Поэтому, к примеру, пропозиция формы «С(нынешний король Франции)» является ложной. В этом преимущество данной теории. Позднее я покажу, что это не несовместимо с законом противоречия, как может показаться на первый взгляд.

Очевидность изложенной выше теории производна от затруднений, которые кажутся неизбежными, если мы рассматриваем обозна-

чающие фразы как обозначение подлинных конститuent пропозиций, в чем вербальном выражении они встречаются. Из возможных теорий, допускающих такие конститuent, простейшей является теория Мейнонга*. Эта теория рассматривает любую грамматически корректную обозначающую фразу как обозначение *объекта*. Поэтому «нынешний король Франции», «круглый квадрат» и т. д. предполагаются подлинными объектами. Признается, что такие объекты не *существуют*, но тем не менее предполагается, что они являются объектами. Эта точка зрения трудна сама по себе, но главное возражение состоит в том, что такие объекты, по общему признанию, склонны нарушать закон противоречия. Утверждается, например, что существующий ныне король Франции существует, а также не существует; что круглый квадрат является круглым, а также некруглым и т. д. Но это неприемлемо, и если какая-либо теория может найти способ избежать этого результата, ее, конечно же, следует предпочесть.

Указанную выше брешь в законе противоречия избегает теория Фреге. В обозначающих фразах он различает два элемента, которые мы можем назвать *смыслом* [meaning] и *значением* [denotation]**. Поэтому фраза «центр масс Солнечной системы в начале двадцатого века» весьма сложна по смыслу, но ее значением является определенная точка, являющаяся простой. Солнечная система, двадцатый век и т. д. являются конститuentами *смысла*, но *значение* вообще не имеет конститuent***. Одно из преимуществ его различия состоит в том, что оно демонстрирует свою пригодность при утверждении тождества. Если мы говорим «Скотт является автором “Веверлея”», мы утверждаем тождество значений при различии смыслов. Тем не менее я не буду повторять доводы в пользу этой теории, как отстаивал ее притязания в другом месте (loc. cit.), теперь я выступаю против этих притязаний.

Одно из первых затруднений, которое встает перед нами, когда мы принимаем точку зрения, что обозначающие фразы *выражают* смысл и *обозначают* значение****, имеет отношение к случаю, в котором значение очевидно отсутствует. Если мы говорим «Король Англии лыс», то, по всей видимости, это высказывание не о комплексном *смысле* «король

* См. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (Leipzig, 1904), первые три статьи (Мейнонга, Эймседре и Мали соответственно).

** См. его *Über Sinn und Bedeutung*, *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik*.

*** Фреге различает эти два элемента, смысл и значение, везде, а не только в комплексных обозначающих фразах. Поэтому в смысл обозначающего комплекса входят смыслы его конститuent, а не их значения. Согласно Фреге, в пропозиции «Монблан более 1000 метров высотой» конститuentой смысла пропозиции является смысл выражения «Монблан», а не сама реальная гора.

**** Касаюсь этой теории, мы будем говорить, что обозначающие фразы выражают значение, и мы будем говорить как о фразах, так и смыслах, что они обозначают значение. В другой теории, которую защищаю я, смысл не существует и только иногда существует значение.

Англии», но о действительном человеке, обозначенном посредством смысла. Но рассмотрим теперь «Король Франции лыс». Согласно равенству форм, это высказывание также должно быть о значении фразы «король Франции». Но эта фраза, хотя она и имеет смысл, предусмотренный тем, что смысл имеет фраза «король Англии», определенно не имеет значения, по крайней мере в очевидном смысле. Следовательно, можно предположить, что «Король Франции лыс» должно быть бессмысленным, но это высказывание не бессмысленно, поскольку оно явно ложно. Или опять же рассмотрим предложение типа следующего: «Если *и* есть класс, который содержит только один элемент, тогда этот один элемент является каким-то [а] элементом *и*», или, как мы могли бы сформулировать, «Если *и* есть единичный класс, то определенный [the] *и* есть какой-то [а] *и*». Эта пропозиция должна быть истинной *всегда*, поскольку следствие является истинным независимо от истинности гипотезы. Но «определенный [the] *и*» является обозначающей фразой, о ее значении, а не о смысле говорится, что оно является каким-то [а] *и*. Если же *и* не является единичным классом, то «[the] *и*», как кажется, не обозначает ничего. Следовательно, как только *и* не является единичным классом, наша пропозиция, по-видимому, становится бессмысленной.

Итак, ясно, что такие пропозиции *не* становятся бессмысленными просто потому, что их гипотеза является ложной. Король в «Буре» может сказать: «Если Фердинанд не утонул, то он — мой единственный сын». «Мой единственный сын» является обозначающей фразой, которая, на первый взгляд, имеет значение тогда и только тогда, когда я имею в точности одного сына. Но тем не менее приведенное выше высказывание оставалось бы истинным, если бы Фердинанд фактически не утонул. Поэтому мы должны либо обеспечить значение в случаях, в которых оно, на первый взгляд, отсутствует, или должны отказаться от взгляда, что значение есть то, что затрагивается в пропозициях, которые содержат обозначающие фразы. Последнее — это вариант, который отстаиваю я. Первый вариант можно принять, допуская, как у Мейнонга, объекты, которые не существуют, и отрицая, что они подчиняются закону противоречия; этого, однако, по возможности следует избегать. Другой способ принять этот же вариант (поскольку речь идет о представленной нами альтернативе) адаптирован Фреге, который посредством определения обеспечивает некоторое сугубо конвенциональное значение для случаев, в которых иначе его бы не было. Так, фраза «король Франции» должна обозначать нуль-класс; фраза «единственный сын м-ра такого-то» (который имеет прекрасную семью из десяти человек) должна обозначать класс всех его сыновей, и т. д. Но эта процедура, хотя она и не ведет к действительной логической ошибке, является явно искусственной и не дает точного анализа предмета. Поэтому, если мы принимаем, что обозначающие фразы в общем имеют две стороны, смысл и значение, случаи, при которых, как кажется, значения нет, вызывают затруднения, как при допущении, что

на самом деле значение есть, так и при допущении, что в действительности его нет.

Логическую теорию можно проверить ее способностью разрешать проблемы, и в размышлениях о логике благоразумнее рассмотреть как можно большее количество проблем, поскольку это служит той же цели, что и эксперимент в физике. Поэтому я сформулирую три проблемы, которые теория, касающаяся значения, должна быть в состоянии разрешить, и позднее я покажу, что моя теория их разрешает.

(1) Если a тождественно с b , то все, что истинно для одного, является истинным и для другого и может быть подставлено вместо другого в любую пропозицию без изменения истинности и ложности этой пропозиции. Так, король Георг IV желал знать, является ли Скотт автором «Веверлея». Скотт на самом деле *был* автором «Веверлея». Следовательно, мы можем подставить *Скотт* вместо *автор «Веверлея»* и посредством этого доказать, что Георг IV желал знать, является ли *Скотт Скоттом*. Однако интерес к закону тождества вряд ли может быть приписан первому джентльмену Европы.

(2) По закону исключенного третьего либо « A есть B », либо « A не есть B » должно быть истинным. Следовательно, истинным должно быть либо «Нынешний король Франции лыс», либо «Нынешний король Франции не лыс». Однако если мы перечислим вещи, которые являются лысыми, а затем вещи, которые не являются лысыми, мы ни в одном списке не найдем нынешнего короля Франции. Гегельянцы, обожающие синтезы, вероятно, заключили бы, что он носит парик.

(3) Рассмотрим пропозицию « A отлично от B ». Если она истинна, то между A и B есть различие, которое фактически может быть выражено в форме «Различие между A и B существует». Но если ложно, что A отличается от B , тогда различия между A и B нет, что фактически можно выразить в форме «Различие между A и B не существует». Но как может не-сущее быть субъектом пропозиции? «Я мыслю, следовательно, я существую» является очевидным не в большей степени, чем «Я есть субъект пропозиции, следовательно, я есть», при условии, что «Я есть» рассматривается как условие существования или бытия*, а не наличия. Следовательно, казалось бы, отрицание бытия чего-либо всегда должно быть самопротиворечивым; но мы видели, в связи с Мейнонгом, что признание бытия также иногда ведет к противоречиям. Поэтому, если A и B не различаются, предполагать либо существование, либо несуществование такого объекта, как «различие между A и B », по-видимому, равным образом невозможно.

Отношение смысла к значению затрагивает некоторые более любопытные затруднения, которые, по-видимому, сами по себе достаточны для доказательства того, что теория, ведущая к таким затруднениям, является ошибочной.

* Я рассматриваю их как синонимы.

Когда мы хотим говорить о *смысле* обозначающей фразы в противовес ее *значению*, естественный способ — использовать кавычки. Так, мы говорим:

Центр масс Солнечной системы — это точка, а не обозначающий комплекс.

«Центр масс Солнечной системы» — это обозначающий комплекс, а не точка.

Или другой случай:

Первая строка «Элегии» Грея утверждает пропозицию.

«Первая строка “Элегии” Грея» не утверждает пропозицию.

Таким образом, рассматривая любую обозначающую фразу, скажем *C*, мы хотим рассмотреть отношение между *C* и «*C*», где специфика их различия экземплифицирована двумя представленными выше примерами.

Начнем с того, что мы говорим, что когда встречается *C*, мы говорим о *значении*, но когда встречается «*C*», мы говорим о *смысле*. Таким образом, соотношение смысла и значения во фразе является не просто лингвистическим, должно затрагиваться логическое соотношение, которое мы выражаем, говоря, что смысл обозначает значение. Но затруднение, которое встает перед нами, состоит в том, что мы не можем продолжать, сохраняя связь смысла и значения и предохраняя их от отождествления *одновременно*; притом смысл нельзя получить кроме как посредством обозначающих фраз. Это происходит следующим образом.

Одна фраза *C* должна иметь как смысл, так и значение. Но если мы говорим «смысл *C*» — это дает нам смысл значения (если таковой имеется). «Смысл первой строфы “Элегии” Грея» то же самое, что и «Смысл фразы “Погребальные звонят колокола в день прощанья”», и отличается от «Смысл фразы “первая строфа «Элегии» Грея”». Поэтому, для того чтобы получить смысл, который нам нужен, мы должны говорить не «смысл *C*», но «смысл “*C*”», что совпадет с самим «*C*». Подобным образом «значение *C*» подразумевает не значение, которое нам нужно, но подразумевает нечто такое, что обозначает, если вообще обозначает, то, что обозначается посредством значения, которое нам нужно. Пусть, к примеру, «*C*» будет «обозначающий комплекс, встречающийся во втором из указанных выше примеров». Тогда:

$C =$ «первая строфа “Элегии” Грея»,

и значение $C =$ Погребальные звонят колокола в день прощанья. Но то, что мы подразумеваем в качестве значения, было бы «первая строфа

«Элегии» Грея». Таким образом, нам не удалось получить то, что мы хотели.

Затруднение при обсуждении смысла обозначающего комплекса может быть сформулировано следующим образом. В тот момент, когда мы в пропозиции полагаем комплекс, эта пропозиция говорит о значении; и если мы высказываем пропозицию, субъектом которой является «смысл *C*», тогда субъект — это смысл (если таковой имеется) значения, который не имелся в виду. Это приводит нас к тому, чтобы сказать, что, различая смысл и значение, мы должны иметь дело со смыслом; смысл имеет значение и является комплексом, и помимо смысла нет ничего другого, что можно было бы назвать комплексом и говорить как о том, что *имеет* как смысл, так и значение. Правильная фраза с рассматриваемой точки зрения состояла бы в том, что некоторые смыслы имеют значения.

Но при обсуждении смыслов это лишь делает наше затруднение более очевидным. Так как если предположить, что нашим комплексом является *C*, тогда мы должны сказать, что *C есть* смысл комплекса. Тем не менее, где бы ни встречалось *C*, если оно не заключено в кавычки, то, что говорится, верно не для смысла, но только для значения, как в случае, если мы говорим: Центр масс Солнечной системы — это точка. Поэтому, чтобы сказать о самом *C*, т. е. высказать пропозицию о смысле, нашим субъектом должно быть не *C*, но нечто обозначающее *C*. Поэтому «*C*», которое используется нами, когда мы хотим сказать о смысле, должно быть не смыслом, но чем-то обозначающим смысл. И *C* не должно быть конституентой этого комплекса (как в случае «смысл *C*»), ибо если *C* встречается в комплексе, то, что встречается, будет его значением, а не смыслом, и обратной дороги от значения к смыслу нет, потому что каждый объект можно обозначить бесконечным числом различных обозначающих фраз.

Таким образом, представляется, что «*C*» и *C* являются различными сущностями, такими, что «*C*» обозначает *C*, но это не может служить объяснением, потому что отношение «*C*» к *C* остается совершенно загадочным; и где бы мы должны были найти обозначающий комплекс «*C*», который должен обозначать *C*? Более того, когда *C* входит в пропозицию, то входит не только значение (как мы увидим в следующем параграфе), однако с рассматриваемой точки зрения *C* является только значением, смысл полностью относится к «*C*». Этот запутанный клубок, видимо, доказывает, что в целом различие смысла и значения понимается ошибочно.

То, что смысл уместен, когда в пропозиции встречается обозначающая фраза, формально доказывается затруднением с автором «Веверлея». Пропозиция «Скотт был автором «Веверлея»» обладает свойством, которое не предполагается у «Скотт был Скоттом», а именно свойством, что Георг IV желал знать, является ли оно истинным. Поэтому эти две пропозиции не являются тождественными; следовательно-

но, смысл «автор “Веверлея”» должен быть столь же уместным, как и значение, если мы придерживаемся точки зрения, которой принадлежит это различие. Однако, как мы только что видели, коль скоро мы придерживаемся этой точки зрения, мы вынуждены держаться и того, что уместным может быть только значение.

Остается показать, каким образом все рассмотренные нами затруднения разрешаются теорией, объясненной в начале этой статьи.

Согласно взгляду, который я отстаиваю, обозначающая фраза является сущностной частью предложения и, в отличие от большинства одиночных слов, не имеет какого-либо собственного значения. Если я говорю: «Скотт был человеком», это высказывание имеет форму « x был человеком», и его субъектом является «Скотт». Но если я говорю: «Автор “Веверлея” был человеком», это не является высказыванием формы « x был человеком», и не имеет «автор “Веверлея”» в качестве субъекта. Сокращая высказывание, сделанное в начале этой статьи, мы можем вместо «Автор “Веверлея” был человеком» подставить следующее: «Одна и только одна сущность написала “Веверлея”, и эта сущность была человеком». (То, что имеется в виду, не столь строго, как то, что говорилось ранее, но этому легче следовать.) Говоря в общем, если предположить, что мы хотим сказать, что автор «Веверлея» имеет свойство ϕ , тогда то, что мы хотим сказать, эквивалентно следующему: «Одна и только одна сущность написала “Веверлея”, и эта сущность обладает свойством ϕ ».

Итак, объяснение значения будет следующим. Каждая пропозиция, в которой встречается «автор “Веверлея”», объясняется, как указано выше. Пропозиция «Скотт был автором “Веверлея”» (т. е. «Скотт тождествен автору “Веверлея”») приобретает вид «Одна и только одна сущность написала “Веверлея”, и Скотт тождествен этой сущности»; или, возвращаясь к полностью эксплицитной форме: «Не всегда ложно для x , что x написал “Веверлея”; всегда истинно для u , что, если u написал “Веверлея”, то u тождествен x ; и Скотт тождествен x ». Таким образом, если « C » является обозначающей фразой, может случиться так, что существует одна сущность x (больше одной быть не может), для которой пропозиция « x тождествен C » является истинной, при интерпретации этой пропозиции как указано выше. Мы можем тогда сказать, что сущность x является значением фразы « C ». Таким образом, Скотт является значением «автор “Веверлея”». « C », заключенное в кавычки, будет просто *фразой*, и нет ничего такого, что можно было бы назвать *смыслом*. Эта фраза *per se* не имеет значения, потому что любая пропозиция, в которой она встречается, будучи полностью выраженной, не содержит этой фразы, которая разлагается.

Головоломка с любопытством Георга IV теперь, как кажется, имеет очень простое решение. Пропозиция «Скотт был автором “Веверлея”», записанная в своей несокращенной форме в предшествующем абзаце, не содержит никакой конститутенты «автор “Веверлея”», вместо ко-

торой мы могли бы подставить «Скотт». Это не наносит ущерба истинности выводов, получающихся вербальной подстановкой «Скотт» вместо «автор “Веверлея”» при условии, что «автор “Веверлея”» имеет то, что я называю *первичным* вхождением в рассматриваемую пропозицию. Различие между *первичным* и *вторичным* вхождением обозначающей фразы состоит в следующем.

Когда мы говорим: «Георг IV желал знать то-то и то-то» или когда мы говорим: «То-то и то-то удивительно» или «То-то и то-то истинно» и т. д., «то-то и то-то» должно быть пропозицией. Предположим теперь, что «то-то и то-то» содержит обозначающую фразу. Мы можем удалить эту обозначающую фразу либо из подчиненной пропозиции «то-то и то-то», либо из целостной пропозиции, в которой «то-то и то-то» является простой конституентой. В соответствии с тем, что мы делаем, получаются различные пропозиции. Я слышал от обидчивого владельца яхты, которому гость, впервые ее осмотревший, заметил: «Я думал, ваша яхта больше, чем она есть», и владелец ответил: «Нет, моя яхта не больше, чем она есть». То, что подразумевал гость, было: «Размер, который, как я думал, имеет ваша яхта, больше, чем размер вашей яхты», смысл, приписанный ему, был: «Я думал, размер вашей яхты больше, чем размер вашей яхты». Возвратимся к Георгу IV и «Веверлею». Когда мы говорим «Георг IV желал знать, являлся ли Скотт автором “Веверлея”», мы естественно подразумеваем: «Георг IV желал знать, один ли и только ли один человек написал “Веверлея” и был ли этим человеком Скотт»; но мы *можем* также подразумевать: «Один и только один человек написал “Веверлея”, и Георг IV желал, знать был ли Скотт этим человеком». В последнем случае «автор “Веверлея”» имеет *первичное* вхождение; в первом — *вторичное*. Последний случай может быть выражен посредством «Георг IV относительно человека, действительно написавшего “Веверлея”, желал знать, является ли он Скоттом». Это было бы истинным, к примеру, если бы Георг IV увидел Скотта на расстоянии и спросил: «Это — Скотт?». Вторичное вхождение обозначающей фразы может быть определено как то, где фраза встречается в пропозиции *p*, являющейся простой конституентой рассматриваемой нами пропозиции, и подстановка вместо обозначающей фразы должна выполняться в *p*, а не во всей рассматриваемой пропозиции. Двусмысленность, относящуюся к *первичному* и *вторичному* вхождению, трудно избежать в языке, но она не наносит ущерба, если мы применим против нее нашу защиту. В символической логике ее, конечно, легко избежать.

Различие между *первичным* и *вторичным* вхождением облегчает рассмотрение проблемы, является ли нынешний король Франции лысым или же нет, и вообще проблемы с логическим статусом обозначающих фраз, которые не обозначают ничего. Если «С» является обозначающей фразой, скажем, «определенный [the] элемент, имеющий свойство *F*», тогда:

«С имеет свойство ϕ » подразумевает «Один и только один элемент имеет свойство F , и этот элемент имеет свойство ϕ »*.

Если же свойство F не относится к элементам или относится к нескольким, отсюда следует, что «С имеет свойство ϕ » является ложным для всех значений ϕ . Поэтому «Нынешний король Франции лыс», конечно, ложно, а «Нынешний король Франции не лыс» — ложно, если подразумевает:

«Существует какая-то сущность, которая является нынешним королем Франции и не является лысой»,

но истинно, если подразумевает:

«Ложно, что существует какая-то сущность, которая является нынешним королем Франции и является лысой».

То есть «Король Франции не лыс» — ложно, если вхождение «король Франции» является *первичным*, и истинно, если вхождение *вторично*. Поэтому все пропозиции, в которых «король Франции» имеет первичное вхождение, являются ложными; отрицание таких пропозиций истинно, но в них «король Франции» имеет вторичное вхождение. Таким образом, мы избегаем заключения о том, что король Франции носит парик.

Теперь мы также можем видеть, как и отрицать, что существует такой объект, как различие между A и B , в случае, когда A и B не различаются. Если A и B различны, то существует одна и только одна сущность x , такая, что « x — это различие между A и B » является истинной пропозицией; если A и B не различаются, то такой сущности x нет. Таким образом, согласно смыслу значения, объясненному выше, «различие между A и B » имеет значение, когда A и B различны, но не в противном случае. Это различие приложимо к истинным и ложным пропозициям в общем. Если « aRb » обозначает « a находится в отношении R к b », то когда aRb истинно, такая сущность, как отношение R между a и b , есть; когда aRb ложно, такой сущности нет. Таким образом, из любой пропозиции мы можем сделать обозначающую фразу, которая обозначает сущность, если пропозиция является истинной, но не обозначает сущность, если пропозиция является ложной. Например, истинно (по крайней мере, мы так полагаем), что Земля вращается вокруг Солнца, и ложно, что Солнце вращается вокруг Земли; следовательно, «вращение Земли вокруг Солнца» обозначает сущность, тогда как «вращение Солнца вокруг Земли» не обозначает сущность**.

* Это сокращенная, не строгая интерпретация.

** Пропозиции, от которых такие сущности производны, не тождественны ни с этими сущностями, ни с пропозициями, что эти сущности существуют.

Теперь можно удовлетворительно иметь дело со всей областью не-сущего, типа «круглый квадрат», «первое четное число, отличное от 2», «Аполлон», «Гамлет» и т. п. Все они суть обозначающие фразы, не обозначающие ничего. Пропозиция об Аполлоне подразумевает то, что мы получаем подстановкой того, что, как говорят классические словари, подразумевается под Аполлоном, скажем «Бог-Солнце». Все пропозиции, в которых встречается Аполлон, должны быть интерпретированы с помощью правил для обозначающих фраз, указанных выше. Если «Аполлон» имеет первичное вхождение, то пропозиция с таким вхождением является ложной; если вхождение является вторичным, то пропозиция должна быть истинной. «Круглый квадрат является круглым» опять же подразумевает «Существует одна и только одна сущность x , которая является круглой и квадратной, и эта сущность является круглой», что является ложной, а не истинной пропозицией, как предполагал Мейнонг. «Самое совершенное существо обладает всеми совершенствами; существование есть совершенство; следовательно, самое совершенное существо существует» принимает вид:

«Существует одна и только одна сущность x , которая является самой совершенной; эта сущность имеет все совершенства; существование есть совершенство; следовательно, эта сущность существует».

Это доказательство оказывается неудачным, так как стремится доказать посылку «Существует одна и только одна сущность x , которая является самой совершенной»*.

М-р МакКолл (*Mind*, № 54, 55, p. 401) рассматривает индивидуумы двух типов — реальные и нереальные; в результате он определяет нуль-класс как класс, состоящий из нереальных индивидуумов. Это предполагает, что такая фраза, как «нынешний король Франции», которая не обозначает реального индивидуума, тем не менее обозначает индивидуума, но не реального. Это по существу совпадает с теорией Мейнонга, от которой мы нашли причины отказаться, поскольку она вступает в конфликт с законом противоречия. С нашей теорией обозначения мы можем придерживаться того, что нереальных индивидуумов нет; так что нуль-класс является классом, не содержащим элементов, а не классом, содержащим в качестве элементов все нереальные индивидуумы.

* Чтобы доказать уместность того, что все элементы класса самых совершенных существ существуют, можно привести аргументы; можно также формально доказать, что этот класс не может содержать более одного элемента; но, принимая определение совершенства как обладание всеми положительными предикатами, можно доказать, почти в равной степени формально, что этот класс не содержит даже одного элемента.

Важно отметить следствия нашей теории для интерпретации определений, которые осуществляются посредством обозначающих фраз. Большинство математических определений — именно такого типа. Например, « $m - n$ подразумевает число, которое прибавлением к n дает m ». Таким образом, $m - n$ определяется точно так же, как смысл некоторой обозначающей фразы. Поэтому в действительности определение должно быть таким: «Любая пропозиция, содержащая $m - n$, подразумевает пропозицию, которая получается подстановкой “число, которое прибавлением к n дает m ” вместо “ $m - n$ »». Получившаяся пропозиция интерпретируется согласно правилу, уже заданному для интерпретации пропозиций, чье вербальное выражение содержит обозначающие фразы. В случае, когда m и n таковы, что существует одно и только одно число x , которое прибавлением к n дает m , существует число x , которое может быть подставлено вместо $m - n$ в любую пропозицию, содержащую $m - n$, без изменения истинности или ложности этой пропозиции. Но в других случаях все пропозиции, в которых « $m - n$ » имеет первичное вхождение, будут ложными.

Бесполезность тождества объясняется теорией, изложенной выше. За рамками книг по логике никто даже не стремится сказать « x есть x », и тем не менее утверждения тождества часто высказываются в форме типа «Скотт был автором “Веверлея”» или «И Ты — человеке». Смысл таких пропозиций не может быть установлен без понятия тождества, хотя они не являются просто высказываниями о том, что Скотт тождествен другому элементу, автору «Веверлея», или что ты тождествен другому элементу, определенному человеку. Кратчайшее высказывание «Скотт есть автор “Веверлея”», по-видимому, таково: «Скотт написал “Веверлея”; и всегда истинно для y , что если y написал “Веверлея”, то y тождествен Скотту». Таким способом тождество входит в «Скотт есть автор “Веверлея”»; и благодаря такому употреблению утверждается ценность тождества.

Один интересный результат изложенной выше теории обозначения следующий. Когда существует нечто такое, с чем мы не имеем непосредственного знакомства, но знаем только по определению через обозначающие фразы, то пропозиции, в которые эта вещь вводится посредством обозначающих фраз, на самом деле не содержат эту вещь как конституенту, но вместо этого содержат конституенты, выраженные несколькими словами обозначающей фразы. Поэтому в каждой пропозиции, которую мы в состоянии понять (т. е. не только в тех, об истинности и ложности которых мы можем судить, но и во всех тех, которые мы можем помыслить), все конституенты в действительности являются сущностями, с которыми мы имеем непосредственное знакомство. Такие же вещи, как материя (в том смысле, в котором материя встречается в физике) и сознания других людей, известны нам только через обозначающие фразы, т. е. мы не знакомы с ними, но знаем их как то, что имеет такие-то и такие-то свойства. Следовательно, хотя

мы можем образовать пропозициональную функцию $C(x)$, которая должна иметь силу для такой-то материальной частицы или такого-то сознания, мы тем не менее не знакомы с пропозициями, в которых утверждается об этих вещах и которые, как мы знаем, должны быть истинными, поскольку мы не можем постичь действительные сущности, с которыми имеем дело. То, что мы знаем, это следующее: «Такой-то обладает сознанием, которое имеет такие-то свойства», но мы не знаем: « A имеет такие-то свойства», где A есть рассматриваемое сознание. В этом случае мы знаем свойства вещи, не имея знакомства с самой вещью и, следовательно, не зная ни одной пропозиции, в которой сама эта вещь была бы конституентой.

О множестве других следствий защищаемой мною теории я ничего говорить не буду. Я лишь попрошу читателя не настраивать себя против этой точки зрения — как это может быть ввиду ее чрезвычайной усложненности — до тех пор, пока он сам не попытается сконструировать свою собственную теорию значения. Я думаю, эта попытка убедит его в том, что какой бы ни оказалась истинная теория, она не будет столь простой, как можно было бы ожидать заранее.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ*

(1912)

* Russell B. *Problems of Philosophy* // London: Allen & Unwin, Ltd, 1910.
Перевод В. В. Целищева.

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, что 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 девяноста 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 отказать 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 резонансов 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 практичного 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 существую-

щими 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, кро-

ме 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 это «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 согласны 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. Изобретая 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 вари-

ации 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 рассмотрения зависят от предположения, что существуют другие люди кроме меня, эти рассмотрения 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 бит-

ва.) 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 выпускаем 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 упо-

рядоченной 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 отрица-

ет, 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 *чем-то кажущемся* пространстве. Реальное пространство является публич-

ным, 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 вызваны 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 существ-

ует 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 фи-

зическому 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 внутренне 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 на-

ших 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 сильнее всего 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 попадают 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 сделали 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 успокоить 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 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 известно 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 *connaître* 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 наслажде-

ния 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 чувств, 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 приро-

да, 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 мета-

физикой, 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, конститuentой которого является он сам. В этом предприятии нас подстерегает неудача, поскольку настоящий Бисмарк нам неизвестен. Но мы знаем, что существует объект *B*, называемый Бисмарком, и что *B* был искусным дипломатом. Мы можем, таким образом, *описать* суждение, которое мы хотели бы утверждать, а именно: «*B* был искусным дипломатом», где *B* 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 конститuent, 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 выяснено, 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? Не легко 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 не выводимо 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 уви-

дим 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 понятым 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, *A*, *B* и *C*, были смертны, так как они на самом деле умерли. Если Сократ был одним из них, было бы глупо окружным 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 *A*, *B* и *C* 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 Кенигсберге. 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»*, 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, со-

* «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».

гласно 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 сильнеешие 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 привнесена 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 зиждутся 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 слово «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 ухитряемся 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 или 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

ем 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 главе 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 двусмыс-

ленности, 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. Тайнственным 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 тайнственным 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 *смертннй*. 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 «подпадных» 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 серединам сторон 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 пред-

ложение, 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 представля-

ется 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, не смотря 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 главе 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 конститuenty, соотносящиеся друг с другом, и в суждении утверждается, что эти конститuenty 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 предстал 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 ударила 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 совер-

шенно 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 исти-

ной; тут просто следует сказать, что при наличии конфликта принимает-ся 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 ложность. 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 дозволения 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 «*A* хочет, чтобы *B* способствовал женитьбе *C* на *D*», включает отношение четырех терминов, т. е. *A*, *B*, *C* и *D*, 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 объ-

ект — «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 падежами.) Суждение Отелло, что Кассио любит Дездемону, отличается от его суждения, что Дездемона любит Кассио, вопреки тому факту, 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 ис-

точник 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 конститuenty. 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, конститuentой которого является ум; если оставшиеся конститuenty, взятые в том порядке, кото-

рый 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, 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 обоснованны 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 в 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 определенно 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 главы 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 ник-

то 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 данных, 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 послышки 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 согласо-

ванную 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 обозреть 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 познаны 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 видим 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 неопровержимым. 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 нера-

зумен. «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 бла-

га, 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 непрямой, 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 лич-

ной 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 состоит 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.

ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО АТОМИЗМА*

(1918)

* Russell B. *Philosophy of Logical Atomism* // B. Russell. *Logic and Knowledge (Essays 1901–1950)*. — London: Allen & Unwin, Ltd, 1956.
Перевод В. А. Суровцева.

Нижеследующее представляет собой текст курса из восьми лекций, прочитанных в Лондоне (Гордон Сквер) в течение первых месяцев 1918 года, и самым тесным образом связано с объяснением определенных идей, которые я узнал от моего друга и бывшего ученика Людвиг Витгенштейна. Я не имел возможности знакомиться с его взглядами после августа 1914 и даже не знаю, жив ли он^{**}. Таким образом, он не несет ответственности за то, что говорится в этих лекциях, помимо того, что изначально питало множество содержащихся в них теорий.

I. ФАКТЫ И ПРОПОЗИЦИИ

Курс лекций, к которому я сейчас приступаю, я назвал «Философия логического атомизма». Для начала, вероятно, лучше всего было бы сказать пару слов о том, что я понимаю под этим заголовком. К типу философии, которую я намерен отстаивать и которую называю логическим атомизмом, меня принудил ход размышлений над философией математики, хотя я едва бы нашелся, что точно сказать, сколь далеко между ними простирается строгая логическая связь. То, что я собираюсь сообщить в этих лекциях, большей частью является моими собственными личными мнениями, и я не утверждаю, что они суть нечто большее.

Как я попытался доказать в *Основаниях Математики*^{*}, анализируя математику, мы всю ее сводим к логике. Она вся сводится к логике в самом строгом и наиболее формальном смысле. В настоящих лекциях я попытаюсь изложить в виде очерка, достаточно краткого и скорее неудовлетворительного, тип логической доктрины, который представляется мне следствием^{*} философии математики — не строго логически, но как то, что выявляется вследствие размышления: определенный тип логической доктрины и на его основе определенный тип метафизики. Логика, которую я буду отстаивать, является атомистичной в противоположность монистической логике тех, кто более или менее следует Гегелю^{*}. Говоря, что моя логика атомистична, я имею в виду, что разделяю убежденность здравого смысла в существовании многих отдельных предметов. Я не рассматриваю наблюдаемое многообразие мира как то, что состоит только из фаз и мнимых

* Знак «*» отсылает к примечаниям на с. 217–222.

членений единственной нераздельной Реальности. Из этого следует, что значительная и требующая оправдания часть того типа философии, которую я намерен отстаивать, должна заключаться в объяснении процесса анализа. Часто говорят, что процесс анализа состоит в фальсификации, что, анализируя любое данное конкретное целое, вы его фальсифицируете, и что результат анализа не является истинным. Я не считаю это правильной точкой зрения. Разумеется, я не хочу сказать, да и никто не утверждал бы, что после того, как анализ закончен, сохранилось все то, с чего вы начинали. Если бы это было так, анализ никогда ничего бы вам не дал. Я не предполагаю встретить взгляды, с которыми не согласен, с контрверсами, защищая взгляды, им противоположные, но скорее предполагаю позитивно изложить то, что считаю по этому поводу истинным, изыскивая все способы сделать отстаиваемую мной точку зрения неизбежным следствием абсолютно неоспоримых [undeniable] данных. Когда я говорю «неоспоримые данные», это не должно рассматриваться как синоним с «истинные данные», поскольку «неоспоримые» — термин психологии, а «истинные» — нет. Говоря, что нечто «неоспоримо», я имею в виду, что это нечто никто не стремится опровергнуть. Из этого не следует, что оно является истинным, хотя из этого и следует, что все мы будем считать его истинным — и насколько представляется возможным, настолько оно близко к истине. Рассматривая какую-либо разновидность теории познания, вы неизбежно, в большей или меньшей степени, привязаны к определенной субъективности, поскольку вас не просто интересует вопрос, каковы истины о мире, но вопрос «Что я могу знать о мире?». Аргументация любого рода всегда должна отталкиваться от чего-то такого, что кажется вам истинным; если оно представляется вам таким, ничего более не нужно. Нельзя выйти за свои собственные рамки и абстрактно рассмотреть, является ли истинным то, что представляется вам истинным; это можно осуществить в отдельном случае, когда одно из ваших убеждений сменяется впоследствии на другое ваше же убеждение.

Причина, по которой я называю свою доктрину *логическим* атомизмом, состоит в том, что атомы, которые я хочу получить как конечный результат анализа, являются логическими, а не физическими. Некоторые из них будут представлять собой то, что я называю «индивидами» [«particulars»], — преходящие предметы, такие как небольшие пятна цвета или звуки — а некоторые будут предикатами или отношениями и т. д. Дело в том, что атом, который я хочу получить, — это атом логического, а не физического анализа.

Довольно любопытный факт в философии в том, что данные, неоспоримые для того, чтобы от них отталкиваться, всегда являются несколько нечеткими [vague] и двусмысленными. Вы можете, например, сказать: «В данный момент в этой комнате находится определенное число людей». Очевидно, в некотором смысле это неоспоримо. Но при

попытке определить, что же представляет собой эта комната, что значит для человека находиться в комнате, каким образом один человек отличается от другого и т. п., вы находите, что сказанное вами крайне нечетко и что на самом деле вы не знаете, что же имели в виду. Отсутствие знания о значении того, в чем вы действительно уверены, а в момент вынесения точного утверждения отсутствие уверенности в том, является ли оно истинным или ложным, скорее исключение из правил. По моему мнению, процесс обоснованного философствования состоит главным образом в переходе от того, что очевидно, но нечетко и двусмысленно и в чем мы чувствуем себя совершенно уверенными, к чему-то точному, ясному, определенному, что, как мы находим посредством рефлексии и анализа, включено в то нечеткое, с чего мы начинали, и, так сказать, представляет собой действительную истину, лишь тенью которой выступает нечеткое. Я с удовольствием посвятил бы целую лекцию понятию нечеткости, если бы у меня было больше времени и знаний. Я думаю, что нечеткость гораздо более важна в теории познания, чем об этом можно было бы судить по большинству работ. Нечетко все, причем степень нечеткости не осознается вплоть до попытки нечто прояснить, а все точное столь далеко от всего того, о чем мы обычно мыслим, что нельзя и на мгновение предположить, что же мы на самом деле имеем в виду, когда выражаем наши мысли.

При переходе от нечеткого к точному с помощью метода анализа и рефлексии, о которых я говорю, вы всегда подвержены определенному риску ошибиться. Если я начинаю с утверждения, что в комнате находится столько-то человек, а затем работаю над тем, чтобы сделать это утверждение точным, я подвергаюсь слишком большому риску, и в высшей степени вероятно, что любое точное утверждение, высказанное мной, будет чем-то вообще не истинным. Поэтому нельзя очень легко или просто получить из того, что нечетко, хоть и неоспоримо, нечто точное, сохраняющее неоспоримость отправного пункта. Точные пропозиции, полученные вами, *логически* могут быть предпосылками системы, которую вы строите на их основе, но они не будут предпосылками теории познания. Важно осознать различие между предпосылками, производным которых фактически является ваше знание, и предпосылками, из которых вы дедуцируете свое знание, если оно уже является полным. Это совершенно разные вещи. Предпосылки, которые логик возьмет для науки, не относятся к тем, что известны первыми или получены легче всего. Это будут пропозиции, имеющие огромную дедуктивную силу, чрезвычайную убедительность и точность, свойства, совершенно отличные от свойств действительных предпосылок, с которых начинается ваше познание. Говоря о предпосылках теории познания, вы не высказываете ничего объективного, но высказываете нечто такое, что будет различаться от одного человека к другому, поскольку предпосылки теории познания у одного не будут совпадать с предпосылками теории познания у дру-

гого. Среди разнообразных и многочисленных школ имеет место тенденция предполагать, что при попытке философствовать о собственном знании необходимо возводить свои предпосылки далее и далее в область неточного и нечеткого, за пределы того, где вы находитесь сами, непосредственно к ребенку или обезьяне, а все то, что, как вам кажется, вы знаете — но что психологи рассматривают как продукт предшествующей мысли, сопровождающейся анализом и рефлексией с вашей стороны, — на самом деле не может рассматриваться как предпосылка вашей собственной теории познания. Я говорю о достаточно широко распространенной теории, которая используется против того рода аналитической точки зрения, которую я хочу защитить. Мне кажется, что когда объектом вашего исследования выступает не просто история или развитие разума, но установление природы мира, вы не собираетесь возвращаться назад, за те пределы, где уже находитесь. Вы не желаете возвращаться к нечеткости ребенка или обезьяны, потому что находите вполне удовлетворительными те осложнения, которые возникают в результате нечеткости вашего собственного знания. Но здесь мы сталкиваемся с одним из тех затруднений, которые постоянно встречаются в философии, когда имеются два предельных конфликтующих предубеждения и где дискуссия прекращается. Есть умонастроение, рассматривающее то, что называется примитивным опытом, как то, что должно быть путеводителем к мудрости более лучшим, чем опыт рефлектирующего человека, и есть умонастроение, принимающее прямо противоположную точку зрения. Здесь я вообще не вижу повода для дискуссии. Совершенно ясно, что высокообразованный человек все видит, слышит и чувствует способом совершенно иным, нежели маленький ребенок или животное, и что этот целостный способ опыта мира и мышления о мире является в гораздо большей степени аналитическим, чем способ, используемый более примитивным опытом. То, что мы должны принять в качестве предпосылок любого вида аналитической работы, представляется *нам* неоспоримым — нам как таковым здесь и сейчас — и в целом я считаю, что адаптированный Декартом тип метода верен. Вы должны все подвергать сомнению и сохранять только то, в чем нельзя сомневаться по причине ясности и отчетливости, а не в результате уверенности, что вы не впадаете в заблуждение, поскольку здесь отсутствует метод, предохраняющий от возможной ошибки. Стремление к абсолютной безопасности — это одна из тех ловушек, в которую всегда попадаешься, и в области познания оно несостоятельно так же, как и везде. При всем этом, я, тем не менее, думаю, что в целом метод Декарта достаточно обоснован для того, чтобы принять его в качестве отправного пункта.

Таким образом, я всегда предполагаю начинать с некоторого необходимого мне аргумента, прибегая к данным, которые будут просто до нелепости очевидными. Требуемое философское мастерство будет

состоять в отборе данных, способных произвести много рефлексии и анализа и в самих рефлексии и анализе.

То, что я говорил до сих пор, сказано с целью введения.

Первый трюизм, на который я хочу обратить ваше внимание, — и надеюсь, вы со мной согласитесь, что то, что я называю трюизмами, настолько очевидно, что об этом почти смешно упоминать, — заключается в том, что мир содержит *факты*, которые суть то, что они суть, независимо от того, что мы предпочитаем о них думать, и что существуют также *убеждения* [beliefs], которые имеют отношение к фактам и которые посредством ссылки на факты являются либо истинными, либо ложными. Прежде всего, я попытаюсь дать предварительное объяснение тому, что подразумеваю под «фактом». Говоря о факте — я не предлагаю точного определения, но пытаюсь объяснить так, чтобы вам стало ясно, о чем идет речь, — я имею в виду то, что делает пропозицию истинной или ложной. Если я говорю: «Идет дождь», высказанное мной истинно при одних погодных условиях и ложно при других. Погодные условия, которые делают мое высказывание истинным (или ложным, в зависимости от обстоятельств), и есть то, что я называю «фактом». Если я говорю: «Сократ умер», мое высказывание будет истинным благодаря определенному физиологическому обстоятельству, которое давным-давно случилось в Афинах. Если я говорю: «Тяготение изменяется обратно пропорционально квадрату расстояния», мое высказывание делает истинным астрономический факт. Если я говорю: «Дважды два равно четыре», мое высказывание истинно в силу арифметического факта. С другой стороны, если я говорю: «Сократ жив», или «Тяготение изменяется прямо пропорционально расстоянию», или «Дважды два равно пяти», те же самые факты, которые делали мои предыдущие высказывания истинными, показывают, что эти новые высказывания являются ложными.

Мне нужно, чтобы вы осознали, что, говоря о фактах, я не имею в виду отдельные существующие вещи, такие как Сократ, дождь или Солнце. Сам Сократ не делает какое-либо высказывание истинным или ложным. Может быть, вы склонны предположить, что сам по себе он дает истину высказыванию «Сократ существует», но на самом деле это ошибка. Она обусловлена смешением, которое я попытаюсь объяснить в шестой лекции этого курса, когда начну рассматривать понятие существования. Сам Сократ* или любой отдельный предмет, как он сам по себе, не делает какую-либо пропозицию истинной или ложной. И «Сократ мертв», и «Сократ жив» суть высказывания о Сократе. Одно является истинным, другое — ложным. Фактом я называю то, что выражено целостным предложением, а не отдельным именем типа «Сократ». Когда единственным словом, как «огонь» или «волк», стремятся

* Здесь и сейчас я рассматриваю Сократа как «индивид». Но вскоре мы увидим, что этот взгляд требует модификации.

выразить факт, это всегда обусловлено невыраженным контекстом, и полное выражение факта всегда будет включать предложение. Мы выражаем факт, когда, например, говорим, что определенный предмет имеет определенное свойство или что он находится в определенном отношении к другому предмету; но предмет, обладающий свойством или отношением, не есть то, что я называю «фактом».

Важно заметить, что факты принадлежат объективному миру. Они не создаются нашими мыслями или убеждениями за исключением особых случаев. Я установил бы это как очевидный трюизм, но тот, кто вообще читал какую-нибудь философскую литературу, конечно, сразу же осознает, сколь много должно быть сказано, прежде чем такое утверждение сможет стать нужной вам позицией. Первое, на чем я хочу сделать акцент, состоит в том, что внешний мир — мир, на который познающий, так сказать, нацеливает познание, — полностью не описывается множеством «индивидов», но также необходимо учитывать и то, что я называю фактами. Факты суть нечто такое, что вы выражаете посредством предложения, и они в такой же степени, как и отдельные стулья и столы, являются частью реального мира. За исключением психологии, большинство наших высказываний направлены не просто на то, чтобы выразить состояния нашего ума, хотя зачастую это все, что удается им сделать. Они предназначены для выражения фактов, которые (за исключением того, когда они являются психологическими) будут относиться к внешнему миру. Существуют такие факты, которые равным образом затрагиваются и когда мы говорим правду, и когда мы говорим ложь. Высказывая нечто ложное, мы говорим ложь в силу объективного факта, и объективный же факт обуславливает то, что мы высказываем нечто истинное, когда говорим истину.

Различных видов фактов — громадное количество, и в последней лекции мы подведем определенный итог их классификации. Для начала, чтобы вы не вообразили, что все факты очень сильно схожи, я как раз укажу несколько их разновидностей. Есть *единичные факты*, такие как «Это является белым»; затем, есть *общие факты*, такие как «Все люди смертны». Различие между единичными и общими фактами, конечно же, является одним из наиболее важных. Еще одной величайшей ошибкой было бы предполагать, что можно описать мир полностью посредством одних единичных фактов. Предположим, что на всем протяжении универсума вам удалось хронологизировать каждый отдельный единичный факт и что нигде нет ни одного единичного факта любого типа, который бы не был хронологизирован, вы все еще не достигли бы полного описания универсума, если бы также не добавили: «Факты, которые я выстроил в хронологической последовательности, суть все имеющиеся единичные факты». Поэтому нельзя надеяться описать мир полностью, не имея общих фактов, также как и единичных. Другое различие, которое, вероятно, немногим более сложно провести, — это различие между положительными и отрицательными

ми фактами. Так, например, «Сократ жил» — положительный факт, и можно сказать, что «Сократ не жив» — отрицательный факт*. Но это различие трудно сделать точным. Затем, есть факты, которые связаны с индивидуальными предметами, индивидуальными качествами или отношениями, и, обособленно от них, совершенно общие факты того типа, что вы находите в логике, где нет никакого упоминания о какой бы то ни было конституенте действительного мира, нет никакого упоминания о каком-либо индивидуальном предмете, индивидуальном качестве или индивидуальном отношении; и действительно строго можно сказать, что здесь не упоминается вообще ничего. Одна из характеристик логических пропозиций состоит в том, что они не упоминают ничего. Таковой является пропозиция: «Если один класс представляет собой часть другого класса, то элемент, являющийся членом первого класса, есть также и член второго класса». Все те слова, которые входят в утверждение чисто логической пропозиции, на самом деле относятся к синтаксису. Есть слова, которые просто выражают форму или связь, не упоминая какой-либо индивидуальной конституенты пропозиции, в которой они встречаются. Разумеется, этому требуется доказательство, я и не полагаю, что это самоочевидно. Затем, есть факты о свойствах единичных предметов; и факты об отношениях между двумя предметами, тремя предметами и т. д.; и какое угодно количество важных для разнообразных целей различных подразделений каких-то фактов, имеющих место в мире.

Очевидно, что нет никакой двойственности истинных и ложных фактов, существуют как раз только факты. Разумеется, было бы ошибкой сказать, что все факты являются истинными. Это было бы ошибочно, потому что истина и ложь коррелятивны. Сказать, что нечто является истинным, можно было бы только в том случае, если это нечто также *могло* бы быть ложным. Факт же не может быть истинным или ложным. Это выводит нас на вопрос о высказываниях, пропозициях или суждениях, о всем том, что характеризуется двойственностью истины и лжи. Для целей логики, хотя, как я считаю, и не для целей теории познания, естественно сконцентрироваться на пропозиции [proposition] как на том, что продолжает оставаться типичным для нас способом передачи двойственности истины и лжи. Можно сказать, что пропозиция является повествовательным предложением, предложением, которое нечто утверждает, а не вопросительным или побудительным предложением или предложением, выражающим желание. Она может быть также той разновидностью предложений, которым предшествует слово «что» [«that»]. Например, «что Сократ жив» [«that Socrates is alive»], «что два плюс два равно четыре» [«that two and two is four»], «что два плюс два равно пять» [«that two and two is five»] — все подобное этому является пропозицией.

* Продолжение обсуждения отрицательных фактов — в следующей лекции.

Пропозиция есть только символ. Она представляет собой комплексный символ в том смысле, что состоит из частей, также являющихся символами; символ можно определить как комплексный, когда он состоит из частей, которые являются символами. В предложении, содержащем различные слова, каждое из этих слов является символом, стало быть, и предложение, состоящее из них, является комплексным в этом смысле. В теории символизма есть много такого, что имеет важное значение для философии, гораздо большее, чем я думал одно время. Я полагаю, что это значение почти всецело негативное, т. е. оно заключается в том, что при недостаточно бережном обращении с символами, при недостаточном осознании отношения символа к тому, что он символизирует, вы найдете, что приписываете предмету те свойства, которые принадлежат только символу. В самых абстрактных исследованиях, таких как философская логика, это, разумеется, особенно вероятно, ибо предмет размышлений чрезвычайно труден и уклончив, причем настолько, что любой, кто хотя бы однажды попытался поразмыслить над ним, знает, что вы и не задумывались об этом, кроме, может быть, раз в полгода на полминуты. Остальное время вы думали о символах постольку, поскольку они осязаемы, но тот вопрос, который вам предлагается обдумать, чрезвычайно сложен и его не часто удается сделать предметом размышлений. Действительно хороший философ тот, кто раз в полгода хотя бы на минуту задумается об этом. Плохой философ не думает об этом никогда. Теория символизма имеет такое важное значение именно потому, что в противном случае свойства символизма определенно смешивались бы со свойствами предмета. К тому же она вызывает интерес и с другой стороны. Из непонимания того, что существуют различные виды символов и различные виды отношений между символами и тем, что символизируется, возникают очень серьезные заблуждения. Тот тип противоречий, о котором в связи с типами я буду говорить в одной из последующих лекций, полностью вырастает из ошибок в символизме в результате подстановки одной разновидности символа на то место, где должна быть другая разновидность. Я считаю, что некоторые понятия, которые мыслятся в философии абсолютно фундаментальными, появляются исключительно из-за ошибок, относящихся к символизму, — например, понятие существования, или, если вам угодно, реальности. Эти два слова обозначали много такого, что было предметом философских дискуссий. Была и теория о том, что каждая пропозиция действительно описывает реальность в целом и т. п., и вообще эти понятия играли очень значительную роль в философии. Мое же собственное убеждение заключается в том, что они встречаются в философии всецело как результат путаницы с символизмом. При прояснении этой путаницы обнаруживается, что практически все, что говорилось о существовании, есть явная и простая ошибка, и это все, что можно сказать о нем. Я дойду до этого в одной из последующих

лекций, но этот пример демонстрирует способ, раскрывающий значение символизма.

Вероятно, я должен сказать пару слов о том, что же понимается под символизмом, поскольку, как я думаю, некоторые считают, что когда речь идет о нем, имеется в виду только математический символизм. Я использую его в таком смысле, чтобы включить все языки, любого типа и любой разновидности, так что символом является каждое слово, каждое предложение и т. д. Говоря о символе, я просто имею в виду нечто такое, что «обозначает» что-то еще, а относительно того, что подразумевается под «значением», я еще не готов вам сказать. Постепенно я перечислю строго конечное число того, что может подразумевать «значение» и что по сути различно, но не буду считать, что, сделав это, я исчерпал дискуссию. Я думаю, что понятие значения всегда более или менее психологично и что невозможно получить ни чисто логической теории значения, ни, следовательно, символизма. Я думаю, что в самой сущности объяснения того, что подразумевается под символизмом, необходимо учитывать познание, когнитивные отношения, а также, вероятно, и ассоциации. Во всяком случае, мне достаточно ясно, что теорию символизма и его использование нельзя объяснить в рамках чистой логики без учета различных когнитивных отношений, которые могут связывать нас с предметами.

Относительно того, что подразумевается под «значением», я приведу несколько иллюстраций. Вы скажете, например, что слово «Сократ» означает определенного человека; слово «смертный» означает определенное качество; и предложение «Сократ смертен» означает определенный факт. Но эти три вида значений совершенно различны, и если вы думаете, что слово «значение» имеет одно и то же значение в каждом из этих трех случаев, вы получите самые безнадежные противоречия. Очень важно не предполагать, что под «значением» подразумевается только что-то одно и что, следовательно, есть только один вид отношения символа к тому, что символизируется. Имя должно быть собственным символом, который применяется для человека; предложение (или пропозиция) является собственным символом для факта.

Убеждение или высказывание характеризуется двойственностью истины и лжи, которой не характеризуется факт. Убеждение или высказывание всегда затрагивает пропозицию. Вы говорите, что человек убежден в том-то и том-то. Человек убежден, что Сократ мертв. Судя по внешнему виду, то, в чем он убежден, является пропозицией, и для формальных целей удобно рассматривать пропозицию как нечто такое, что по сути обладает двойственностью истины и лжи. Очень важно, например, осознать то, что *пропозиции не являются именами фактов*. Это вполне очевидно, коль скоро вам на это укажут, но на самом деле я никогда не осознавал этого до тех пор, пока на это мне не указал Витгенштейн, мой прежний ученик*. Из простого обстоятель-

ства, что есть *две* пропозиции, соответствующие одному и тому же факту, совершенно очевидно, коль скоро вы поразмыслите над этим, что пропозиция не является именем факта. Предположим, это факт о том, что Сократ мертв. У вас есть две пропозиции: «Сократ мертв» и «Сократ не мертв». И эти две пропозиции соответствуют одному и тому же факту; в мире имеется один факт, который делает одну пропозицию истинной, а другую — ложной. Это не случайно и иллюстрирует то, каким образом отношение пропозиции к факту совершенно отличается от отношения имени к наименованной вещи. С каждым фактом соотносятся две пропозиции, одна — истинная, а другая — ложная, и в природе символа нет ничего такого, что показывало бы нам, какая именно из них истинна, а какая — ложна. Если бы это было так, вы могли бы изрекать истины о мире, рассматривая предложение, а не то, что вас окружает.

Как видите, пропозиции соотносятся с фактами двумя различными способами: одно отношение можно назвать бытие истинным относительно факта, а другое — бытие ложным относительно факта. Как то, так и другое в равной степени являются логическими отношениями, которые могут иметь место между фактом и пропозицией, тогда как в случае имени есть только одно отношение, которым оно может соотноситься с тем, что именуется. Имя может именовать только индивид или, если оно не именуется индивид, оно вообще не является именем, а представляет собой набор звуков. Без этого одного индивидуально-го отношения именования к определенной вещи оно просто не может быть именем, тогда как пропозиция не перестает быть пропозицией, если является ложной. Она может быть истинной и может быть ложной, и эти два способа в совокупности соответствуют свойству быть именем. Подобно тому, как слово может быть именем или не именем, а просто бессмысленным набором звуков, так и фраза, которая выглядит как пропозиция, может быть либо истинной или ложной, либо бессмысленной, но истина и ложь сопринадлежны, как то, что противостоит бессмысленности. Конечно же, это демонстрирует, что формально логические характеристики пропозиций совершенно отличны от формально логических характеристик имен, что совершенно иные и их отношения к фактам, а стало быть, пропозиции не являются именами фактов. Вероятно, вы решите, что факты можно именовать каким-либо другим способом; это не так. Их вообще нельзя именовать. Вы не сможете правильно именовать факт. Единственное, что можно сделать в отношении факта, это утверждать, отрицать, требовать, волеизъявлять, хотеть или вопрошать, но все это включает целостную пропозицию. Вы никогда не сможете поместить то, что делает пропозицию истинной или ложной, на место логического субъекта. Факты вы можете только утверждать или отрицать или что-то подобное, но не именовать.

Дискуссия

Вопрос: Вы рассматриваете свой исходный пункт «существует множество предметов» как постулат, которого нужно придерживаться на всем протяжении, или он впоследствии должен быть доказан?

М-р Рассел: Нет, ни то, ни другое. Я не рассматриваю как постулат то, что «существует множество предметов». Я рассматриваю его как то, что, насколько это возможно, эмпирически доказано, а предлагаемое опровержение чего *априорно*. Эмпирик естественно сказал бы, что существует множество предметов. Монист попытался бы показать, что это не так. Я бы высказал предположение, что его *априорный* аргумент опровержим. Я не считаю, что есть какая-либо *логическая* необходимость существования или несуществования множества предметов.

Вопрос: Я имею в виду, независимо от того, начинаете ли вы с эмпирической или априористской философии, что вы только высказываете свое утверждение в самом начале и затем вернетесь к его доказательству, или же к его доказательству вы не вернетесь никогда?

М-р Рассел: Нет, вернуться назад нельзя. Это напоминает отношение желудка к дубу. Никогда нельзя вернуться от дуба к желудку. Я предпочел приблизительное и нечеткое высказывание, и его очевидность сродни очевидности тех вещей, о которых никогда не знаешь, что они подразумевают, но я никогда не вернусь к этому утверждению. Я сказал бы, здесь что-то есть. Мы, по-видимому, каким-то образом убеждены, что истина скрыта где-то здесь. Мы будем рассматривать это утверждение со всех сторон до тех пор, пока в результате не сможем сказать, что теперь оно истинно. На самом деле оно уже не будет тем, с которого мы начинали, поскольку будет намного более аналитичным и точным.

Вопрос: Не выглядит ли дело так, как если бы факт можно было именовать с помощью даты?

М-р Рассел: С виду факты можно именовать, но я не думаю, что их можно именовать на самом деле; если все полностью выявить, вы всегда обнаружите, что это не так. Предположим, вы говорите: «Смерть Сократа». Вы могли бы сказать, что это имя того факта, что Сократ мертв. Но это очевидно не так. Это выясняется в тот момент, когда в расчет принимаются истинность и ложность. Если предположить, что он не умер, фраза все еще оставалась бы столь же значимой, хотя тогда не было бы ничего такого, что вы могли бы именовать. Но если предположить, что он никогда не жил, звукосочетание «Сократ» вообще не было бы именем. Это можно увидеть другим способом. Можно сказать: «Смерть Сократа — фикция». Предположим, вы прочитали в газете, что Кайзер убит, и это не было бы истинным. Тогда вы могли бы сказать: «Смерть Кайзера — фикция». Ясно, что в мире нет такого предмета, как фикция, и тем не менее это высказывание звучит идеально. Отсюда следует, что «Смерть Кайзера» не является именем.

II. ИНДИВИДЫ, ПРЕДИКАТЫ И ОТНОШЕНИЯ

Сегодня я предполагаю начать с анализа фактов и пропозиций, ибо в известном смысле главный тезис, который мне нужно защитить, — это законность анализа, поскольку занятие тем, что я называю «логическим атомизмом», подразумевает убеждение в том, что мир можно разложить на некоторое количество отдельных предметов, связанных отношениями и т. д., и что аргументы, используемые многими философами против анализа, не оправданы.

Можно предположить, что в философии логического атомизма прежде всего необходимо обнаружить ту разновидность атомов, из которых составлена логическая структура. Но я не считаю это самым первым; это нужно сделать как можно ранее, но не самым первым. Необходимо рассмотреть два других вопроса, по крайней мере один из которых предшествует. Нужно рассмотреть:

1. Являются ли предметы, которые выглядят как логически комплексные сущности, на самом деле комплексными?
2. Являются ли они действительно сущностями?

Второй вопрос можно отложить; фактически до последней лекции он не будет интересовать меня в полной мере. В самом начале мы должны рассмотреть первый вопрос, вопрос о действительной комплексности предметов. Ни один из этих вопросов, так, как они поставлены, не является очень точным. Я и не претендую на то, чтобы начинать с точных вопросов. Вряд ли и вы смогли бы начать с чего-то точного. Возможной точности вы должны достичь при дальнейшем продвижении. Тем не менее каждый из этих двух вопросов *способен* к точному значению и на самом деле является важным.

Есть и другой вопрос, который возникает еще раньше, а именно: Что взять как пример логически комплексных сущностей *prima facie**? Какую разновидность предметов мы будем рассматривать как комплексную *prima facie*? Вот действительно самый первый вопрос.

Разумеется, все обычные объекты повседневной жизни явно являются комплексными сущностями. Судя по внешнему виду, такие предметы, как столы и стулья, хлеба и рыбы, люди, королевства и начальники, являются комплексными сущностями. Все виды предметов, которым мы по привычке даем собственные имена, судя по внешнему виду, являются комплексными сущностями. Сократ, Пикадилли, Румыния, «Двенадцатая ночь» или что-то еще, о чем вам угодно думать и чему вы даете собственные имена, все это явно представляет собой комплексные сущности. По-видимому, они являются комплексными системами, связанными вместе в некоторый вид единства, тот вид единства, который ведет к тому, что их наделяют особым названием. Я думаю, что размышление над такого рода явными единствами в

очень значительной степени ведет к философии монизма и к предположению, что универсум как целое представляет собой единственную комплексную сущность более или менее в том смысле, в котором об этом говорил я.

Что касается меня, я не верю в комплексные сущности такого рода и не их собираюсь рассматривать как примеры комплексных сущностей *prima facie*. Мои доводы станут более ясными при дальнейшем продвижении. Сегодня я не могу выложить их все, но могу более или менее объяснить то, что имею в виду, предварительным образом. Предположим, например, вам необходимо проанализировать то, что кажется фактом о Пикадилли. Предположим, вы высказали что-то о Пикадилли, типа: «Пикадилли приятная улица». При корректном анализе высказывания такого типа, я думаю, вы обнаружите, что факт, соответствующий вашему утверждению, не содержит каких-либо конститuent, соответствующих слову «Пикадилли». Слово «Пикадилли» будет составлять часть многих значимых пропозиций, но факты, соответствующие этим пропозициям, не содержат какой-то одной конститuent, простой либо комплексной, соответствующей слову «Пикадилли». Другими словами, если при анализе выраженного факта вы будете рассматривать язык как путеводитель, то зайдете в тупик с высказываниями такого типа. Причину этого я подробно объясню в лекции VI, а также частично в лекции VII, но предварительно могу сообщить кое-что, способствующее вашему пониманию того, что имею в виду. На первый взгляд, «Пикадилли» является именем некоторого участка на поверхности земли, и, я полагаю, если вы захотите его определить, вам необходимо будет определить его как ряд классов материальных сущностей, а именно тех, которые в различное время занимали этот участок на поверхности земли. Итак, вы обнаружите, что логический статус Пикадилли связан с логическим статутом рядов и классов, и если вы настаиваете на реальности Пикадилли, вы должны считать реальными ряды и классы, и какой бы метафизический статус вы не приписывали им, вы должны приписать его и ей. Как вы знаете, я считаю, что ряды и классы по природе суть логические фикции: следовательно, этот тезис, если его можно сохранить, превращает Пикадилли в фикцию. Точно такие же замечания применимы к другим примерам: Румыния, «Двенадцатая ночь», Сократ. Сократ, вероятно, вызовет некоторые специальные проблемы, поскольку вопрос о конститuentах человека связан со специфическими трудностями. Но ради спора можно идентифицировать Сократа с рядом его переживаний, и он действительно представлял бы собой ряд классов, поскольку обладает множеством переживаний одновременно. Следовательно, он очень похож на Пикадилли.

Такого рода размышления, по-видимому, переориентируют нас с тех *prima facie* комплексных сущностей, с которых мы начали, на другие, более неподатливые и более заслуживающие аналитического вни-

мания, а именно факты. Прошлый раз я объяснил, что подразумеваю под фактами, а именно, то, что делает пропозицию истинной или ложной, что имеет место, когда ваше высказывание является истинным, и не имеет место, когда ваше высказывание является ложным. Как я говорил в прошлый раз, факты явно представляют собой нечто такое, что вы должны учитывать, если собираетесь дать полное описание мира. Вы не сможете этого сделать простым перечислением отдельных предметов, которые имеются в мире; нужно также упомянуть отношения этих предметов, их свойства и т. д. Все это факты, так что последние определенно принадлежат описанию объективного мира, и факты, как кажется, гораздо более явно комплексны, и их гораздо труднее объяснить, чем предметы типа Сократа или Румынии. Как бы вы ни были далеки от возможности объяснения слова «Сократ», то, что «Сократ смертен», выражает факт, все еще будет оставаться истинной. Вы можете не знать точно, что обозначает Сократ, но совершенно ясно, что «Сократ смертен» выражает факт. Сказать, что факт, выраженный с помощью «Сократ смертен», является *комплексным*, в некотором смысле явно обоснованно. Вещи, имеющие место в мире, обладают различными свойствами и находятся в различных отношениях друг к другу. А это и есть *факты*, и совершенно ясно, что предметы и их качества или отношения в том или ином смысле являются компонентами фактов. Анализ явно комплексных *предметов*, подобных тем, с которых мы начинали, может быть различным образом редуцирован к анализу фактов, которые явно относятся к этим предметам. Следовательно, рассмотрение проблемы комплексности должно начинаться с анализа *фактов*, а не с анализа явно комплексных предметов.

Прежде всего, о комплексности факта свидетельствует то обстоятельство, что пропозиция, утверждающая факт, состоит из нескольких слов, каждое из которых может встречаться в других контекстах. Конечно, иногда пропозиция выражена единственным словом, но, выраженная полностью, она объединяет несколько слов. Пропозиция «Сократ смертен» может быть заменена на «Платон смертен» или на «Сократ — человек», в первом случае мы изменяем субъект, во втором — предикат. Ясно, что все пропозиции, в которых встречается слово «Сократ», имеют нечто общее, и, с другой стороны, нечто общее есть у всех пропозиций, в которых встречается слово «смертен», и это нечто общее у них не со всеми пропозициями, но только с теми, которые относятся к Сократу или смертности. Я думаю, ясно, что у фактов, соответствующих пропозициям, в которые входит слово «Сократ», есть нечто общее, то, что соответствует общему слову «Сократ», встречающемуся в пропозициях. Итак, во-первых, смысл комплексности заключается в том, что в факт может входить нечто такое, что у него может быть общим с другими фактами, совсем как в случае с «Сократ — человек» и «Сократ смертен»: и то и другое — факты, и то и другое должно иметь дело с Сократом, хотя Сократ и не конституирует целостность

какого-либо из этих фактов. Совершенно ясно, что в этом смысле имеется возможность разложить факт на составные части, из которых один компонент можно заменить без изменения других компонентов и который может встречаться в каких-то иных, хотя и не во всех, фактах. Прежде всего, я хочу сделать ясным, что смысл, в котором факты могут быть проанализированы, существует. Меня не интересуют все трудности любого анализа, но только встречающиеся *prima facie* возражения философов, считающих, что на самом деле вы вообще не в состоянии провести анализ.

Как и в прошлый раз, я вновь, насколько это возможно, попытаюсь начать с совершенно ясных трюизмов. Мое стремление и желание состоит в том, чтобы то, с чего я начинаю, было настолько очевидным, что вас удивляло бы, зачем я трачу свое время на изложение последнего. Я нацелен на это, поскольку дело философии начинать с чего-то столь простого, что, как кажется, не заслуживает внимания, а заканчивать чем-то столь парадоксальным, чему никто не верит.

Один *prima facie* знак комплексности пропозиций заключается в том, что они выражены несколькими словами. Теперь я перейду к другому пункту, который первоначально применяется к пропозициям, а отсюда, соответственно, к фактам. Вы в состоянии понять пропозицию, когда понимаете слова, из которых она составлена, даже если вы никогда не слышали ее ранее. Это кажется весьма скромным свойством, но это то свойство, которое отмечает ее как комплекс и отличается от слов, чье значение является простым. Зная словарь, грамматику и синтаксис языка, вы способны понять в этом языке пропозицию, даже если вы никогда не видели ее ранее. Читая газету, например, вы осознаете некоторое число высказываний, которые для вас являются новыми, и несмотря на это, они понятны вам непосредственно, поскольку вы понимаете слова, из которых они составлены. Эта характеристика — понимание пропозиции через понимание составляющих ее слов — отсутствует у последних, когда они выражают нечто простое. Возьмем, например, слово «красный» и предположим — как всегда и нужно делать — что «красный» обозначает особый оттенок цвета. Простите за это предположение, но иначе никак нельзя. Вы не сможете понять значение слова «красный» кроме как через наблюдение за красными предметами. Нет иного способа, которым это можно было бы сделать. В этом не поможет изучение языка или просмотр словарей. Ничто такое не поможет вам понять значение слова «красный». И этим оно совершенно отличается от значения пропозиции. Вы можете, конечно, дать определение слову «красный», но здесь очень важно провести различие между определением и анализом. Всякий анализ возможен только в отношении того, что является комплексным, а это в конечном счете всегда зависит от непосредственного знакомства с объектами, которые являются значениями определенных простых символов. Едва ли необходимо говорить, что определение дается не

предмету, а символу. («Простой» символ — это символ, части которого символами не являются). Простой символ совершенно отличен от простого предмета. Те объекты, которые невозможно символизировать иначе, нежели простыми символами, могут быть названы «простыми», тогда как объекты, которые символизируются комбинацией символов, могут быть названы «комплексными». Конечно, это — предварительное определение, и оно, вероятно, содержит круг, но на данной стадии это не имеет значения.

Я говорил, что слово «красный» нельзя понять, кроме как наблюдая красные предметы. На это вы можете возразить на том основании, что красный можно определить, например, как «цвет с самой большой длиной волны». Вы можете сказать, что это — определение «красного», и человек способен понять это определение при условии, что он понимает физическую теорию цвета, даже если он не видел ничего красного. Но на самом деле это ни в малейшей степени не конституирует значение слова «красный». Если вы возьмете такую пропозицию как «Это — красное» и подставите «Это имеет цвет с самой большой длиной волны», вы в общем получите другую пропозицию. И это видно непосредственно, поскольку человек, который ничего не знает о физической теории цвета, может понять пропозицию «Это — красное» и может знать, что она истинна, но не может знать, что «это обладает цветом, который имеет самую большую длину волны». И наоборот, можно представить себе гипотетического человека, который не в состоянии видеть красный цвет, но который понимает физическую теорию цвета и может постичь пропозицию «Это имеет цвет с самой большой длиной волны», но который был бы не способен понять пропозицию «Это — красное», как ее понял бы обычный необразованный человек. Таким образом, ясно, что, определив «красный» как «цвет с самой большой длиной волны», вы вообще не задаете действительно-го значения слова, а просто даете правильное описание, что совершенно иное, и получающиеся в результате пропозиции отличны от тех, в которые входит слово «красный». В этом смысле нельзя определить слово «красный», хотя оно и может быть определено в том смысле, в котором корректное описание конституирует определение. В смысле анализа слово «красный» определить нельзя. Именно так составляются словари, поскольку словарь претендует на определение всех слов в языке посредством слов самого этого языка, и стало быть, ясно, что где-то он должен впасть в порочный круг, но он справляется с этим посредством корректных описаний.

В таком случае, в этом смысле я внес бы ясность, сказав, что слово «красный» является простым символом, а фраза «Это — красное» — комплексным. Слово «красный» можно понять только через знакомство с объектом, тогда как фраза «Розы — красные» может быть понята, если вам известно, что такое «красный» и что такое «розы», даже если вы до сих пор ее не слышали. Это ясный признак того, что являет-

ся комплексным. Это признак комплексного символа, а также признак объекта, который символизируется комплексным символом. Другими словами, пропозиции являются комплексными символами, комплексными являются и факты, которые они обозначают.

В обыденном языке общий вопрос о значении слов в достаточной степени труден и двусмыслен. Когда один человек использует слово, он имеет в виду не то же самое, что подразумевает другой. Я часто слышал, как об этом говорилось с сожалением. Последнее ошибочно. Было бы абсолютно пагубно, если бы люди подразумевали своими словами одно и то же. Это сделало бы невозможным всякое общение, а язык самой безнадежной и бесполезной вещью, которую можно себе представить, так как придание значения вашим словам должно зависеть от природы объектов, с которыми вы знакомы, а поскольку разные люди знакомы с различными объектами, они были бы не в состоянии разговаривать друг с другом, если бы не приписывали своим словам совершенно различные значения. Мы должны вести речь только о логике, а не о нежелательном результате в целом. Возьмем, например, слово «Пикадилли». Мы, кто знаком с Пикадилли, приписываем этому слову совершенно различные значения, любое из тех, которое ему может быть придано человеком, никогда не бывавшем в Лондоне. Предположим теперь, что путешествуя за границей, вы распространяетесь о Пикадилли. Вы будете сообщать своим слушателям пропозиции совершенно отличные от тех, что у вас на уме. Они получают о Пикадилли много сведений, им станет известно, что она — важная улица Лондона, но они не узнают как раз того, что узнаешь, прогуливаясь по Пикадилли. Настаивая на языке, лишенном двусмысленностей, вы были бы не в состоянии рассказать дома о том, что видели за границей. В целом было бы невероятно неудобно иметь язык свободный от двусмысленностей, а стало быть, верх милосердия, что мы его не получили.

Анализ не совпадает с определением. Вы можете определить термин посредством корректного описания, но оно не констатирует анализ. В данный момент нас интересует анализ, а не определение, поэтому к вопросу о нем я и возвращаюсь.

Можно сформулировать следующие предварительные определения:

Символами являются те компоненты пропозиции, которые нам необходимо понять для того, чтобы понять эту пропозицию.

Компоненты факта, который в зависимости от того, что имеет место, делает пропозицию истинной или ложной, являются *значениями* символов, которые нам необходимо понять для того, чтобы понять эту пропозицию.

Определения не вполне корректны, но они будут способствовать вашему пониманию того, что я имею в виду. Одна из причин недоста-

точной корректности состоит в том, что они не применимы к словам, которые, подобно «или» и «не», являются частями пропозиций, но которым не соответствует никакая часть соответствующих фактов. Последнее является предметом лекции III.

Я называю эти определения *предварительными*, потому что они отправляются от комплексности пропозиции, определяемой ими психологически, и переходят к комплексности факта, тогда как совершенно ясно, что при правильной, надлежащей процедуре нужно начинать с комплексности факта. Ясно также и то, что комплексность факта не может быть чем-то просто психологическим. Если в астрономическом факте Земля движется вокруг Солнца, то это представляет собой подлинный комплекс. Этот факт является комплексным не потому, что вы так считаете, он представляет собой разнородность подлинной объективной комплексности, и следовательно, при надлежащей, правильной процедуре нужно начинать с комплексности мира и переходить к комплексности пропозиции. Единственная причина кружного пути состоит в том, что во всех абстрактных рассуждениях символы постигаются легче. Однако я сомневаюсь, определима ли вообще комплексность в том фундаментальном объективном смысле, в котором исходят из комплексности факта. Вы не сможете проанализировать то, что подразумеваете под комплексностью в этом смысле. Вам как раз необходимо ее постичь — по крайней мере так я склонен считать. Не задавая критерия типа того, что задал я, о ней нельзя сказать ничего. Поэтому, если вы не способны провести действительно правильный анализ предмета, то в общем лучше обговорить это без заявлений о том, что вы дали точное определение.

Можно предположить, что комплексность по существу должна иметь дело с символами или что она в сущности психологична. Я не думаю, что можно серьезно настаивать на какой-то из этих точек зрения, но они из тех, что приходят на ум, а кое-кто пытается рассмотреть, будут ли они работать. Я не думаю, что они вообще работоспособны. Когда мы дойдем до принципов символизма, которые я буду рассматривать в лекции VII, я попытаюсь убедить вас, что при логически корректном символизме всегда имеется определенное фундаментальное тождество структур факта и его символа и что комплексность символа находится в очень близком соответствии с комплексностью символизируемого им факта. К примеру, при осмотре факта, в котором два предмета находятся в определенном отношении друг к другу — например, это находится слева от того, — так же, как я говорил раньше, совершенно непосредственно очевидно, что не только постижение факта является комплексным, он сам объективно представляет собой комплекс. Факт, что два предмета находятся в определенном отношении друг к другу или любое высказывание такого типа обладает комплексностью само по себе. Поэтому в будущем я буду предполагать, что в мире имеет место объективная комплексность и что она отражается в комплексности пропозиций.

Немного ранее я говорил о больших преимуществах, которые дает нам логически несовершенный язык и которые связаны с тем, что все наши слова двусмысленны. Теперь я предлагаю рассмотреть, какого типа языком был бы логически совершенный язык. В логически совершенном языке слова в пропозиции однозначно соответствовали бы компонентам соответствующего факта, за исключением таких слов, как «или», «не», «если», «тогда», которые выполняют иную функцию. В логически совершенном языке для каждого простого объекта будет не более одного слова, а все, что не является простым, будет выражено комбинацией слов, и эта комбинация, конечно, производна от входящих в нее слов для простых предметов, одно слово для каждого простого компонента. Язык такого типа будет полностью аналитическим и сразу же будет показывать логическую структуру утверждаемых или отрицаемых фактов. Язык, предлагаемый в *Principia Mathematica*^{*}, предназначен для того, чтобы быть языком такого типа. Этот язык имеет только синтаксис и не имеет какого бы то ни было словаря. Подчеркивая отсутствие словаря, я утверждаю, что это вполне нормальный язык. Его цель быть языком такого типа, чтобы при добавлении словаря получился бы логически совершенный язык. Действительные языки не являются логически совершенными в этом смысле, а возможно, и не могут быть таковыми, если они должны служить целям повседневной жизни. Логически совершенный язык, если он мог бы быть сконструирован, был бы не только невыносимо многословным, но в отношении своего словаря был бы для того, кто говорит, в очень значительной степени личным. Другими словами, все имена, которые использовал бы говорящий, имели бы для него личный характер и не могли бы войти в язык другого. Он не мог бы употреблять собственные имена для Сократа, Пикадилли или Румынии по той причине, о которой я говорил в лекции ранее. В общем, мы нашли бы этот язык действительно очень неудобным. Одна из причин сильного отставания логики как науки заключается в том, что ее нужды чрезвычайно отличаются от нужд повседневной жизни. Язык нужен и для того, и для другого, и, к несчастью, только логика, а не повседневная жизнь, должна указывать путь. Тем не менее, я буду предполагать, что логически совершенный язык мы сконструировали и по случаю в состоянии его использовать, и теперь я возвращаюсь к вопросу, с которого намеревался начать, а именно, к анализу фактов.

Наиболее просто вообразить факты, состоящие в том, что некоторый отдельный предмет обладает неким качеством. Например, факты типа «Это — белое». Они должны браться в самом усложненном смысле. Я хочу, чтобы вы думали не о куске мела, который я держу, но о том, что вы видите, когда смотрите на мел. Самый простой факт можно получить, сказав: «Это — белое». Следующими по простоте были бы факты, в которых вы обладаете отношением между двумя индивидуа-

ми, такие как: «Это находится слева от того». Затем идут факты, где имеется трехместное отношение между тремя индивидами. (Пример, который приводит Ройс*, таков: «А отправляет В к С»). Так вы получаете отношения, которые требуют как минимум три члена и которые мы называем трехместными, отношения, которые требуют четыре члена и которые мы называем четырехместными, и т. д. Здесь вы получаете всю бесконечную иерархию фактов — фактов, в которых у вас есть предмет и качество, два предмета и отношение, три предмета и отношение, четыре предмета и отношение, и т. д. Эта целостная иерархия конституирует то, что я называю *атомарными* фактами. Они представляют собой простейшую разновидность фактов. Некоторые из них вы можете в сравнении с другими выделить как более простые, поскольку факты, содержащие качество, более просты, чем факты, в которых у вас есть, скажем, пятиместное отношение, и т. д. Взятые в совокупности во всем своем множестве, они фактически очень просты и представляют собой то, что я называю *атомарными фактами*. Пропозиции, которые их выражают, я называю *атомарными пропозициями*.

В каждом атомарном факте есть один компонент, который естественным образом выражен глаголом (или, в случае качества, его можно выразить предикатом, прилагательным). Этот компонент представляет собой качество, или двухместное, или трехместное, или четырехместное ... отношение. В целях обсуждения данной темы было бы очень удобно называть качество «одноместным отношением», и я буду так делать; это предохраняет от излишнего многословия.

В таком случае вы можете сказать, что все атомарные пропозиции утверждают отношения различных порядков. Помимо отношения атомарные факты содержат члены отношения — один член, если отношение одноместное, два, если отношение двухместное, и т. д. Эти «члены», входящие в атомарные факты, я определяю как «индивиды».

Индивиды = члены отношения в атомарных фактах. Df.

Таково определение индивидов, и я хочу сделать на этом ударение, поскольку определение индивида есть нечто чисто логическое. Вопрос, является это или то индивидом, должен решаться с точки зрения данного логического определения. Чтобы понять данное определение, не нужно знать заранее, что «Это является индивидом» или «То является индивидом». Оно оставляет открытым для исследования вопрос о том, что за индивиды вы можете найти в мире, если вообще можете найти. Общий вопрос о том, какие индивиды вы действительно находите в реальном мире, является чисто эмпирическим и не интересует логика как таковая. Логик как таковой никогда не приводит примеров, поскольку один из критериев логической пропозиции заключается в том, что для ее понимания вам не нужно знать вообще ничего о реальном мире.

Перейдем от атомарных фактов к атомарным пропозициям. Слово, выражающее одноместное отношение или качество, называется «предикатом», а слово, выражающее отношение какого-либо более высокого порядка, в большинстве случаев было бы глаголом, иногда одним глаголом, иногда целой фразой. Во всяком случае глагол придает отношению, так сказать, сущностный нерв. Другие слова, встречающиеся в атомарных пропозициях и не являющиеся предикатами или глаголами, могут быть названы субъектами пропозиции. В одноместной пропозиции будет один субъект, в двухместной — два и т. д. Субъектами пропозиции будут слова, которые выражают члены отношения, выраженного этой пропозицией.

Единственным типом слова, теоретически способного обозначать индивида, является *собственное имя*, и в целом вопрос о собственных именах довольно любопытен.

Собственные имена = слова для индивидов. Df.

Я установил это определение, хотя, когда речь идет об обыденном языке, оно очевидно ложно. Верно то, что если вы поразмыслите над тем, каким образом должно говорить об индивиде, вы увидите, что о нем даже нельзя вести речь кроме как посредством собственного имени. Общие слова вы не можете использовать кроме как в дескрипции. Каким же образом вы должны выразить в словах атомарную пропозицию? Атомарная пропозиция — это пропозиция, которая упоминает действительные индивиды. Она не просто их описывает, но на самом деле называет, а индивиды вы можете называть только посредством имен. Поэтому вы можете сразу же для себя отметить, что за исключением собственных имен любая другая часть речи очевидно совершенно непригодна для обозначения индивида. Однако выглядело бы немного странным, если, поставив точку на классной доске, я назвал бы ее «Джон». Вы были бы удивлены, и тем не менее откуда иначе вы могли бы знать, что она и есть то, о чем я говорю. Когда я говорю: «Точка, которая находится справа, является белой», это одна пропозиция. Если же я говорю: «Это — белое», это совершенно другая пропозиция. Слово «это» будет вполне подходить, пока все мы находимся здесь и можем ее видеть, но если я захочу вести речь о ней завтра, удобно было бы ее окрестить и назвать «Джон». Другого способа, которым вы могли бы упомянуть о ней, нет. В действительности вы не сможете сослаться на *нее*, кроме как посредством имени.

То, что в языке проходит для имен типа «Сократ», «Платон» и т. п., изначально направлено на выполнение функции обозначения индивидов, а в обычной повседневной жизни мы принимаем за индивиды все типы предметов, которые на самом деле таковыми не являются. Имена, как «Сократ», которые мы обычно употребляем, на самом деле являются сокращениями дескрипций; не только они, но и то, что они

описывают, являются не индивидами, но сложными системами классов или рядов. Имя в узком логическом смысле слова, значением которого является индивид, может быть приложено только к тому индивиду, с которым говорящий знаком, поскольку вы не можете именовать ничего такого, с чем не были бы знакомы. Вы помните, что когда Адам именовал зверей, они проходили перед ним один за другим, и он знакомился с ними и давал им названия. Мы не знакомы с Сократом и, стало быть, не можем именовать его. Употребляя слово «Сократ», мы на самом деле используем дескрипцию. Наша мысль может быть передана некоторой фразой, такой как «Учитель Платона», или «Философ, выпивший чашу цикуты», или «Человек, о котором логики утверждают, что он смертен», но мы, конечно, не используем это имя как имя в собственном смысле этого слова.

В связи с этим очень затруднительно привести вообще какой-либо пример имени в собственном, строго логическом смысле слова. «Это» или «то» — единственные слова, используемые как имена в логическом смысле. Можно использовать слово «это» как имя, обозначающее индивид, с которым знакомятся в данный момент. Мы говорим: «Это — белое». Если вы согласны, что «Это — белое», значением слова «это» является то, что вы видите. Вы используете слово «это» как собственное имя. Но вы не сможете этого сделать, если пытаетесь постичь пропозицию, которую выражаю я, говоря: «Это — белое». Обозначая данный кусок мела как физический объект, вы не используете собственное имя. Слово «это» действительно является собственным именем только тогда, когда вы используете его совершенно строго, чтобы обозначить актуальный объект ощущения. И при этом оно имеет очень странное для собственного имени свойство, а именно, оно редко обозначает один и тот же предмет в два текущих момента времени и не обозначает один и тот же предмет для того, кто говорит, и для того, кто слушает. Оно — *двусмысленное*, но тем не менее настоящее собственное имя, и о нем почти о единственном я могу думать как о том, что используется собственно и логически в том смысле, в котором я говорил о собственных именах. Собственные имена в том смысле, о котором говорил я, важны в логическом смысле, а не в смысле повседневной жизни. Вы можете видеть, почему в логическом языке, предложенном в *Principia Mathematica*, нет каких-либо собственных имен. Именно потому, что там нас интересуют не особые индивиды, но, если только я могу себе позволить такую фразу, индивиды вообще.

Среди разновидностей объектов, которые вы должны учитывать при описании мира, индивиды характеризуются той особенностью, что каждый из них всецело обособлен и совершенно самодостаточен. Индивид обладает той разновидностью самодостаточности, которая обычно относится к субстанции, кроме того, он обычно сохраняется только в течение короткого времени, насколько продолжается наш опыт. Другими словами, каждый индивид, имеющий место в мире,

логически никоим образом не зависит от любого другого индивида. Каждый из них может оказаться целым универсумом; и то, что это не имеет места, просто эмпирический факт. Нет причины, которая запрещала бы нам иметь универсум, включающий один индивид и ничего более. Такова особенность индивидов. Точно так же для того, чтобы понять имя индивида, необходимо только быть с ним знакомым. Знакомясь с индивидом, вы достигаете полного, адекватного и завершенного понимания имени, и больше информации не требуется. Никакой дополнительной информации касательно фактов, являющихся истинными относительно этого индивида, способствующей нашему более полному пониманию значения данного имени, нет.

Дискуссия

М-р Карр: Вы считаете, что существуют простые факты, не являющиеся комплексными. Все ли комплексы составлены из простых? Не являются ли простые, входящие в комплексы, сами комплексными?

М-р Рассел: Факты не являются простыми. Что касается вашего второго вопроса, то его, конечно, следует обсудить — когда вещь является комплексной, необходимо ли, чтобы при анализе она имела конститuenty, являющиеся простыми. Я думаю, вполне можно предположить, что комплексная вещь поддается анализу *ad infinitum*, и что вы никогда не достигаете ничего простого. Я не считаю, что это истинно, но об этом конечно можно поспорить. Сам я думаю, что комплексы — мне не хотелось бы говорить о комплексах — составлены из простых, но я допускаю, что это сложно доказать, и может быть так, что анализ способен продолжаться вечно.

М-р Карр: Не думаете ли вы, что, называя вещи комплексными, вы утверждаете, что простые действительно существуют?

М-р Рассел: Нет, я не думаю, что это следует с необходимостью.

М-р Невилл: Я не считаю ясным, что пропозиция «Это — белое» в каком-либо смысле проще, чем пропозиция «Это и то имеет один и тот же цвет».

М-р Рассел: Как раз на это мне не хватило времени. Она может быть такой же, как и пропозиция «Это и то имеет один и тот же цвет». Может случиться так, что белый определяется как цвет «этого» или, вернее, что пропозиция «Это — белое» означает «По цвету это тождественно с тем», цвет «этого» будет, так сказать, определением белого. Это возможно, но нет особой причины думать, что это — так.

М-р Невилл: Есть ли какие-нибудь одноместные отношения, которые служили бы лучшими примерами?

М-р Рассел: Я не думаю. *A priori* совершенно очевидно, что, исхитрившись, вы можете избавиться от всех одноместных отношений. При достаточном количестве времени я собирался говорить в том числе, что вы можете избавиться от двухместных отношений, редуцируя их к

трехместным и т. д. Но нет особой причины предполагать, что вместо отношений 1-го порядка мир начинается с отношений n -го порядка. Вы не сможете редуцировать отношения вниз, но их можно редуцировать вверх.

Вопрос: Если собственное имя предмета, слово «это», изменяется от случая к случаю, как возможно приводить какие-либо аргументы?

М-р Рассел: Вы можете удерживать «это» в течение одной-двух минут. Я нанес эту точку и говорил о ней некоторое короткое время. Я подразумеваю, что она часто меняется. Если вы аргументируете быстро, вы можете вполне успеть пройти какой-то короткий путь. Я думаю, что бы ни случилось, вещи сохраняются на конечное время, несколько секунд, минут или около того.

Вопрос: Не считаете ли вы, что она изменяется под воздействием воздуха?

М-р Рассел: Если он не изменяет ее явления в той степени, которая достаточна для того, чтобы ваши чувственные данные стали иными, то это не имеет значения.

III. АТОМАРНЫЕ И МОЛЕКУЛЯРНЫЕ ПРОПОЗИЦИИ

В прошлый раз я не совсем выполнил программу, намеченную мной для лекции II, поэтому прежде я должен ее закончить.

В конце прошлой лекции я говорил на предмет самодостаточности индивидов, о том, как каждый индивид бытийствует независимо от любого другого индивида и как логическая возможность его существования не зависит от чего-либо еще. Я сравнивал индивиды со старым понятием субстанции. Иными словами, они обладают качеством самодостаточности, которое обычно относится к субстанции, но не качеством сохранности во времени. Индивид, как правило, действительно имеет тенденцию сохраняться очень короткое время, не мгновение, но очень короткое время. Индивиды отличаются от прежних субстанций в этом отношении, но не своей логической позицией. Как вы знаете, есть логическая теория, совершенно противоположная данному взгляду. Согласно этой теории, если бы вы действительно понимали какую-то одну вещь, вы понимали бы все. Я думаю, это покоится на определенном смещении идей. Будучи знакомы с индивидом, вы понимаете его совершенно полно, независимо от того, что о нем существует большое количество не известных вам пропозиций, но связанные с индивидом пропозиции и не нужно знать для того, чтобы можно было знать, что представляет собой сам индивид. Скорее наоборот. Для того, чтобы понять пропозицию, в которую входит имя индивида, вы уже должны быть с ним знакомы. Знакомство с простым предполагается в понимании более комплексного, но логика, с которой я желал бы сразиться, утверждает, что для того, чтобы основательно знать какую-либо одну

вещь, вы должны знать все ее отношения и все ее качества, фактически все пропозиции, в которых эта вещь упоминается; а из этого вы, конечно, заключаете, что мир является взаимозависимым целым. На этом основании развивается логика монизма. В общих чертах эту теорию поддерживают, говоря о «природе» вещи, предполагая, что она имеет нечто, называемое вами ее «природой», в общем тщательно смешанное, но отличающееся от нее, так что можно получить удобные качества, которые дают возможность вынести какой угодно результат, соответствующий моменту. «Природа» вещи подразумевает все истинные пропозиции, в которых эта вещь упоминается. Поскольку все имеет отношение ко всему, конечно ясно, что вы не можете знать все факты, конституентой которых является вещь, не обладая некоторым знанием обо всем в универсуме. Я думаю, осознав, что то, что называют «знанием индивида», подразумевает простое знакомство с этим индивидом и предполагается в понимании любой пропозиции, в которой он упоминается, вы также осознаете невозможность для вас принять ту точку зрения, что понимание имени индивида предполагает знание всех относящихся к нему пропозиций.

О понимании я предпочел бы сказать, что эта фраза часто используется ошибочно. Люди говорят о «понимании универсума» и т. п. Но, конечно, единственное, что вы можете действительно понять (в строгом смысле этого слова), — это символ, а понять символ значит знать, что он обозначает.

Я перехожу от индивидов к предикатам и отношениям и к тому, что мы подразумеваем под пониманием слов, используемых нами для предикатов и отношений. Большинство из того, что я говорю в этом курсе лекций, состоит из идей, полученных от моего друга Витгенштейна. Но я не имел возможности ни узнать, как сильно изменились его идеи после августа 1914, ни жив ли он, поэтому ничего не остается делать, как самому быть ответственным за них.

Понимание предиката совершенно отлично от понимания имени. Как вы знаете, под предикатом я имею в виду слово, которое употребляется для обозначения качества, такого как красный, белый, квадратный, круглый, и понимание такого слова включено в те различные виды актов разума, в которых затрагивается понимание имени. Чтобы понять имя, вы должны быть знакомы с индивидом, именем которого оно является, и вы должны знать, что оно является именем этого индивида. Другими словами, вы не предполагаете что-либо в форме пропозиции, тогда как для понимания предиката вы так делаете. Например, понять слово «красный» значит понять, что имеется в виду, когда говорят, что предмет — красный. Вы должны использовать форму пропозиции. Вам не нужно знать относительно какого-то особого «это», что «Это — красное», но вы должны знать, что является значением высказывания, что нечто — красное. Вы должны понимать то, что можно назвать «бытие красным». Это важно в связи с теорией типов,

до которой я дойду позже. Дело в том, что предикат никогда не может встречаться иначе, как предикат. Если кажется, что он встречается как субъект, фраза требует уточнения и объяснения, если, конечно, вы не говорите о самом слове. Можно сказать «“Красный” — это предикат», но тогда вы должны заключить «красный» в кавычки, потому что говорите о слове «красный». Понимание слова «красный», подразумевает, что вы понимаете пропозиции формы « x есть красный». Как раз поэтому понимание предиката есть нечто немногим более сложное, чем понимание имени. То же самое применимо к отношениям, а на самом деле ко всему тому, что не является индивидами. Возьмем, например, слово «перед» в « x расположен перед y ». Вы понимаете слово «перед», когда понимаете, что означает эта фраза, если даны x и y . Я не имею в виду, что вы знаете, является ли это истинным, но вы понимаете пропозицию. И вновь здесь применимо то же самое. Отношение никогда не может встречаться иначе, как отношение, и никогда как субъект. Если и не реально, то гипотетически вы всегда должны полагать: «Если я говорю, что x расположен перед y , я утверждаю отношение между x и y ». Этот способ вы должны распространить на такие высказывания, как «“Перед” — это отношение», для того чтобы получить его значение.

Различные виды слов фактически имеют различные виды использования. Всегда необходимо придерживаться правильного, а не ошибочного употребления. Ошибки, вырастающие из ошибочного использования символов, ведут к противоречиям, которые связаны с типами.

До того, как я оставлю сюжеты, с которыми намеревался иметь дело в прошлый раз, есть еще один вопрос, и это тот вопрос, который перешел в дискуссию в заключении прошлой лекции; а именно, при желании можно получить формальную редукцию (например) одноместных отношений к двухместным, или двухместных к трехместным, или всех отношений ниже определенного порядка к любым отношениям выше этого порядка, но обратная редукция невозможна. Предположим, например, кто-то использует слово «красный». Он говорит: «Это — красное», «То — красное» и т. д. Теперь, если считать, что по некоторой причине следует обойтись без субъектно-предикатных пропозиций, все, что необходимо, это взять некоторый стандарт красного предмета и использовать отношение, которое можно было бы назвать «цветоподобием», сходством цвета, являющимся непосредственным отношением, которое не сводится к обладанию определенным цветом. Тогда вы можете определить предметы, являющиеся красными, как все те, что цветоподобны этому стандартному предмету. Такую трактовку практически рекомендовали Беркли и Юм, за исключением того, что они не осознавали, что редуцировали качества к отношениям, но считали, что совершенно избавились от «абстрактных идей». Таким способом вы можете окончательно осуществить редукцию качеств к отношениям. На это нечего возразить ни эмпирически, ни логически. Вы

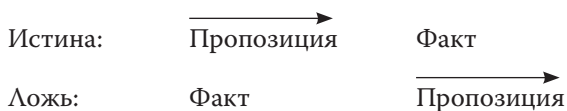
можете точно так же поступить с двухместными отношениями, которые можете редуцировать к трехместным, если считаете, что это имеет смысл. Ройс, бывало, имел большую слабость к подобной процедуре. По некоторой причине он всегда предпочитал трехместные отношения двухместным; свое предпочтение он иллюстрировал собственным вкладом в математическую логику и основания геометрии.

Все это возможно. Сам я не вижу какой-либо особой причины делать это, коль скоро вы осознали такую возможность. Я не вижу особой причины предполагать, что простейшими отношениями, имеющими место в мире, являются (скажем) отношения n -го порядка, но нет априорной причины против этого. С другой стороны, обратная редукция совершенно невозможна, кроме как в особых случаях, где отношение обладает некоторыми специальными свойствами. Например, двухместные отношения могут быть редуцированы к сходству предиката, когда они являются симметричными и транзитивными. Так, например, отношение цветоподобия будет иметь следующее свойство: если A в точности цветоподобно B , а B в точности цветоподобно C , тогда A в точности цветоподобно C ; и если A в точности цветоподобно B , то и B в точности цветоподобно A . Но с асимметричными отношениями дело обстоит иначе.

Возьмем, например, « A больше B ». Очевидно, « A больше B » не сводится к тому, что A и B обладают общим предикатом, поскольку если бы было так, то это требовало бы, чтобы также и B было больше A . Очевидно также, « A больше B » не заключается в том, что они просто обладают различными предикатами, поскольку если A имеет предикат, отличный от B , то и B имеет предикат, отличный от A , так что в любом случае (и при одинаковых, и при разных предикатах) вы получаете симметричное отношение. Например, если у A цвет отличен от B , то и у B цвет отличен от A . Стало быть, при наличии симметричных отношений вы получаете формальную возможность редуцировать их либо к сходству, либо к различию предиката, но при асимметричных отношениях такой возможности нет. Невозможность редукции двухместного отношения к сходству или различию предиката есть предмет чрезвычайной важности в связи с традиционной философией, поскольку в традиционной философии многое зависит от предпосылки, что каждая пропозиция в действительности имеет субъектно-предикатную форму, а это определено не так. Эта теория господствует в большей части традиционной метафизики, в старой идее субстанции, а во многом и в теории Абсолюта. Таким образом, разновидность логической точки зрения, воображение которой захвачено теорией, что всегда можно выразить пропозицию в субъектно-предикатной форме, имеет огромное влияние на традиционную метафизику.

На этом я заканчиваю то, что должен был сказать в прошлый раз, и теперь перехожу собственно к теме сегодняшней лекции, к *молекулярным* пропозициям. Я называю эти пропозиции молекулярными, по-

скольку они содержат другие пропозиции, которые можно назвать их атомами, и под молекулярными пропозициями я подразумеваю пропозиции, содержащие такие слова, как «или», «если», «и» и т. д. Если я говорю: «Или сегодня вторник, или мы все находимся здесь по ошибке», то эта пропозиция относится к той разновидности, которую я обозначил как молекулярную. Или когда я говорю: «Если будет дождь, я возьму свой зонтик», это вновь молекулярная пропозиция, поскольку она содержит две части «Будет дождь» и «Я возьму свой зонтик». Когда я говорю: «Был дождь, и я брал свой зонтик», это снова молекулярная пропозиция. Или когда я говорю: «Предположение о том, что идет дождь, не совместимо с предположением, что я не возьму зонтик», это опять молекулярная пропозиция. Существуют различные пропозиции данного типа, которые можно усложнять *ad infinitum*. Они построены из пропозиций, соотносенных с помощью таких слов, как «или», «если», «и» и т. д. Вы помните, что я определил атомарную пропозицию как ту, что содержит единственный глагол. Теперь при переходе от последних к более комплексным пропозициям есть два различных способа усложнения. Есть способ, о котором я говорил только что (где вы осуществляете переход к молекулярным пропозициям), и есть другой способ, до которого я дойду в следующей лекции, где вы получаете не две соотносенных пропозиции, но одну пропозицию, содержащую два или более глагола. В качестве примера можно взять убеждение, желание и т. д. «Я убежден, что Сократ является смертным». Здесь у вас есть два глагола: «убежден» и «является». Или «Я хочу быть бессмертным». Везде, где есть желание, убеждение, сомнение и т. п., содержится два глагола. Множество психологических установок содержит два глагола, не выкристаллизовано, так сказать, но в рамках одной единой пропозиции. Но сегодня я говорю о молекулярных пропозициях. Вы увидите, что можно создать пропозиции с «или» и «и» и т. д., где конститутенты пропозиций не являются атомарными, но на данный момент нам достаточно ограничиться случаем, где конститутенты пропозиций являются атомарными. Когда вы берете атомарную пропозицию или одну из пропозиций с «убеждением», когда вы берете любую пропозицию такого типа, имеется как раз один факт, на который указывает эта пропозиция, указывает истинно или ложно. Сущность пропозиции в том, что она двумя способами соотносится с фактом, что она может высказывать истинным или ложным способом. Последнее можно проиллюстрировать следующей картинкой:



Предположим, что у вас есть пропозиция «Сократ смертен». Факт заключается в том, что либо Сократ смертен, либо Сократ не смертен.

В одном случае соответствующий способ делает пропозицию истинной, в другом случае — ложной. Это одно отличает пропозицию от имени.

Конечно, имеются две пропозиции, соответствующие каждому факту, одна — истинная, другая — ложная. Нет ложных фактов, поэтому нельзя получить один факт для каждой пропозиции, но только для каждой пары пропозиций. Все это приложимо к атомарным пропозициям. Но если вы возьмете такую пропозицию, как « p или q », «Сократ мертв или Сократ все еще жив», здесь у вас будут два различных факта, связанных с истинностью или ложностью вашей пропозиции « p или q ». Будет факт, соответствующий p , и будет факт, соответствующий q , и оба эти факта релевантны установлению истинности или ложности « p » или « q ». Я не предполагаю, что в мире существует единственный дизъюнктивный факт, соответствующий « p или q ». То, что в действительном объективном мире существуют факты, которые вы можете описать как « p или q », не выглядит правдоподобным, но я не делаю слишком большое ударение на правдоподобии: это не то, на что вы в общем можете положиться. Пока я не думаю, что какие-либо затруднения возникнут из предположения, что истинность или ложность пропозиции « p или q » не зависит от единственного объективного факта, являющегося дизъюнктивным, но зависит от двух фактов, один из которых соответствует p , а другой — q , у p будет свой соответствующий факт, а у q — свой. Другими словами, истинность или ложность пропозиции « p или q » зависит от двух фактов, а не от одного, как у p и q . Вообще говоря, относительно тех вещей, которые вы создаете из двух пропозиций, все, что необходимо для знания их значения, заключается в знании при каких обстоятельствах, заданных истинностью или ложностью p и истинностью или ложностью q , они являются истинными. Это совершенно очевидно. Используя TT для « p и q оба истинны», TF для « p истинно, а q — ложно» и т. д., вы получите для « p или q » следующую схему:

$$\begin{array}{cccc} TT & TF & FT & FF \\ T & T & T & F \end{array} ,$$

где нижняя строчка устанавливает истинность или ложность « p или q ». Вы не должны искать в реальном мире объект, который можно назвать «или», и говорить: «Итак, взгляни на это. Это — “или”». Такого предмета не существует, и если вы попытаетесь проанализировать « p или q » таким способом, то получите затруднения. Но значение дизъюнкции полностью объясняется приведенной выше схемой.

Когда истинность или ложность молекулярной пропозиции зависит только от истинности или ложности входящих в нее пропозиций, я называю это истинностными функциями пропозиций. То же самое применимо к « p и q » «если p , то q » и « p несовместимо с q ». Когда я

говорю: « p несовместимо с q », я просто хочу сказать, что они оба не являются истинными. Я не подразумеваю чего-либо большего. Это и называется истинностными функциями, а молекулярные предложения, которые нас сегодня интересуют, являются примерами истинностных функций. Если p — пропозиция, то утверждение «Я убежден, что p » не зависит от ее истинности или ложности, не зависит только от истинности или ложности p , поскольку я убежден в некоторых, но не во всех, истинных пропозициях, и в некоторых, но не во всех, ложных пропозициях.

Я как раз хочу немного рассказать вам о способе построения этих истинностных функций. Вы можете построить все различные типы истинностных функций из одного начала, а именно из « p несовместимо с q », подразумевая под этим, что p и q не являются оба истинными, что по крайней мере один из них является ложным.

« p несовместимо с q » будем обозначать посредством $p|q$.

Возьмем, например, $p|p$, т. е. « p несовместимо с самим собой». Ясно, что в этом случае p будет ложным, стало быть, можно взять « $p|p$ » как значение « p является ложным», т. е. $p|p = \text{не-}p$. Значение молекулярной пропозиции всецело предопределено ее истинностной схемой и ничего более в ней нет, так что, когда вы получаете две пропозиции с одной и той же истинностной схемой, их можно отождествить.

Предположим, вам требуется «если p , то q »; это просто означает, что p не может быть без q , т. е. p несовместимо с ложностью q . Таким образом,

$$\text{«Если } p, \text{ то } q\text{»} = p|(q|q).$$

Раз у вас это есть, отсюда, конечно, сразу же следует, что, если p является истинным, то и q является истинным, поскольку нельзя, чтобы p было истинным, а q — ложным.

Предположим, вам требуется « p или q »; это означает, что ложность p несовместима с ложностью q . Если p является ложным, q не является ложным, и наоборот. Это будет выглядеть так:

$$(p|p)|(q|q).$$

Предположим, вам требуется « p и q оба истинны». Это будет означать, что p не является несовместимым с q . Когда p и q оба истинны, то, что по крайней мере одно из них ложно, не имеет места. Таким образом,

$$\text{«} p \text{ и } q \text{ оба истинны»} = (p|q)|(p|q).$$

Вся дедуктивная логика связана просто с усложнением и развитием этой идеи. То, что идея несовместимости достаточна для этой цели,

впервые показал м-р Шеффер*, а большая часть работы была последовательно проделана М. Нико*. Этим способом пользоваться гораздо более просто, чем тем, что применен в *Principia Mathematica*, где в качестве отправного пункта используются две примитивные идеи, а именно, «или» и «не». Здесь же для дедукции вы можете обойтись одной-единственной предпосылкой. Я не развиваю эту тему дальше, поскольку она уведет вас прямо в математическую логику.

Я не вижу никакой причины предполагать, что в фактах есть комплексность, соответствующая этим молекулярным пропозициям, поскольку, как я говорил, соответствие молекулярной пропозиции фактам отличается от соответствия атомарной пропозиции факту. Есть один особый пункт, который необходимо в связи с этим развить, это — вопрос: существуют ли отрицательные факты? Существуют ли факты типа того, как вы можете назвать фактом то, что «Сократ не жив»? Во всем, о чем шла речь до сих пор, я предполагал существование отрицательных фактов; если, например, вы говорите: «Сократ жив», то в действительном мире имеет место соответствующий этой пропозиции факт, что Сократ не жив. Кто-то испытывает определенное отвращение к негативным фактам, разновидность того чувства, которое вызывает у вас желание, чтобы в мире отсутствовал факт « p или q ». У вас есть ощущение, что существуют только положительные факты и что отрицательные пропозиции так или иначе выражают положительные факты. Читая на эту тему лекцию в Гарварде*, я доказывал, что отрицательные факты существуют, и это почти вызвало бунт: аудитория вообще не желала слушать о существовании отрицательных фактов. Я все еще склонен считать, что они существуют. Однако один из тех, кому я читал лекции в Гарварде, м-р Демос впоследствии написал статью в *Mind*, объясняющую, почему отрицательных фактов не существует*. Статья напечатана в журнале *Mind* за апрель 1917. Я думаю, он приводит доводы, которые на самом деле могут быть выдвинуты в поддержку взгляда, что отрицательных фактов не существует. Это — трудный вопрос. В действительности я прошу только, чтобы вы не подходили к нему догматически. Я не говорю положительно, что они существуют, но что они могут быть.

Есть определенные вещи, касающиеся отрицательных пропозиций, на которые вы можете обратить внимание. М-р Демос указывает *прежде* всего, что отрицательная пропозиция по своему определению в любом случае не зависит от познающего субъекта. С этим я согласен. Предположим, вы говорите, что, сказав «Сократ не жив», я просто выражаю неверие в пропозицию, что Сократ жив. В реальном мире вы должны найти нечто такое, что делает это неверие истинным; вопрос только в том, что. Это — его *первый* довод.

Его *второй* довод состоит в том, что отрицательные пропозиции не должны приниматься за чистую монету. Вы не можете, говорит он, рассматривать утверждение «Сократ не жив» как то, что выражает

факт тем же самым непосредственным способом, в котором выражением факта являлось бы «Сократ — человек». Его аргумент единственно в том, что он не может поверить в существование в мире отрицательных фактов. Он утверждает, что в реальном мире не может быть таких фактов, как «Сократ не жив», т. е. взятых как простые факты, и что, следовательно, вы должны найти некоторое объяснение отрицательных пропозиций, некоторую интерпретацию, и что они не могут быть столь же просты, как положительные пропозиции. Я вернусь к этому пункту, но я не чувствую склонности с ним согласиться.

С его *третьим* доводом, что когда встречается слово «не», оно не может рассматриваться как характеристика предиката, я полностью не согласен. Например, если вы говорите: «Это — не красное», вы можете попытаться сказать, что «не-красный» является предикатом, но это, конечно, не так; прежде всего, потому что большое количество пропозиций не являются выражениями предикатов; во-вторых, потому что слово «не» применяется к целой пропозиции. Правильным было бы выражение «не: это — красное»; «не» применяется к целой пропозиции «это — красное», и, конечно, во многих случаях вы можете видеть это совершенно ясно. Если вы возьмете пример, который я использую при обсуждении дескрипций: «Нынешний король Франции не лыс», и если вы возьмете «не лыс» как предикат, вы должны были бы высказать ложь на том основании, что не существует нынешнего короля Франции. Но ясно, что пропозиция «Нынешний король Франции лыс» является ложной пропозицией, а следовательно, ее отрицание должно быть истинной пропозицией, а этого не может быть, если вы берете «не лыс» как предикат; так что во всех случаях, где встречается слово «не», оно должно рассматриваться как примененное к целой пропозиции. «Не-*p*» — правильная формула.

Теперь мы подошли к вопросу о том, каким образом мы на самом деле интерпретируем «не-*p*», и предположение, которое выдвигает м-р Демос, состоит в том, что, утверждая «не-*p*», мы на самом деле утверждаем, что существует некоторая пропозиция *q*, которая истинна и несовместима с *p* (его фраза: «противоположна *p*» но я думаю, что ее значение то же самое). Предложенное им определение следующее:

«не-*p*» означает «существует пропозиция *q*, которая истинна и несовместима с *p*».

Так, например, если я скажу «Этот мел не красный», я буду подразумевать утверждение, что существует некоторая пропозиция, которая в данном случае была бы пропозицией «Этот мел — белый», не совместимая с пропозицией «Он — красный», и что вы используете эти обычные отрицательные формы, поскольку вам не случилось знать, что представляет собой действительная пропозиция, которая истинна и несовместима с *p*. Или же вы, конечно, можете знать, что представля-

ет собой действительная пропозиция, но факт, что p является ложным, возможно, интересует вас больше, чем отдельный пример, который делает его ложным. Так, например, вы, может быть, стремитесь доказать, что кто-то является лжецом, и, может быть, вы очень сильно заинтересованы в ложности некоторых утверждаемых им пропозиций. К тому же общая пропозиция может интересовать вас в большей степени, чем отдельный случай. Так, если кто-то утверждает, что этот мел является красным, тот факт, что он не является таковым, может интересовать вас в большей степени, чем факт, что он является белым.

Я нахожу очень затруднительным доверять такой теории ложности. Во-первых, обратите внимание на такое возражение: она делает несовместимость фундаментальным и объективным фактом, что не намного проще, чем допустить отрицательные факты. Для того чтобы редуцировать «не» к несовместимости, вам необходимо иметь здесь то, «что p несовместимо с q », поскольку должен быть соответствующий факт. Какой бы ни была интерпретация «не», совершенно ясно, что существует *некоторая* интерпретация, которая будет давать вам факт. Если я говорю: «В этой комнате нет гиппопотама», вполне ясно, что существует некоторый способ интерпретации этого высказывания, согласно которому есть соответствующий факт, и этот факт не может заключаться просто в том, что каждая часть этой комнаты наполнена чем-то таким, что не является гиппопотамом. Вы вернулись бы к необходимости в том ином виде фактов той разновидности, которых мы пытались избежать. Мы пытались избежать как отрицательных, так и молекулярных фактов, и все, что за этим последовало, свелось к замене отрицательных фактов молекулярными. И я не считаю, что это очень удачный способ отделаться от парадокса, особенно когда вы учтете, что даже если несовместимость и должна рассматриваться как разновидность фундаментального выражения факта, она бывает не между фактами, но между пропозициями. Если я говорю: « p несовместимо с q », по крайней мере одно из них, p или q , должно быть ложным. Ясно, что несовместимыми являются не два факта. Несовместимость имеет место *между пропозициями*, между p и q , а стало быть, если вы продолжаете рассматривать несовместимость как фундаментальный факт, вы должны при объяснении отрицания рассматривать как фундаментальный факт и нечто входящее в пропозиции как противоположное фактам. Совершенно ясно, что пропозиции — это не то, что вы можете назвать «реальным». Если вы создаете описание мира, пропозиции не будут входить в это описание. В него будут входить факты, убеждения, желания, волеизъявления, но пропозиции — нет. Их бытие не является независимым, так что подобная несовместимость пропозиций, взятая как предельный факт реального мира, требует значительной обработки, множества добавок до того, как она станет таковой. Поэтому я не считаю несовместимость действительно очень удачным упрощением для того,

чтобы избавиться от отрицательных фактов. Я думаю, вы найдете, что проще признать отрицательные факты как факты и предположить, что «Сократ не жив» действительно является объективным фактом в том же самом смысле, в котором объективным фактом является «Сократ — человек». Теория м-ра Демоса, изложенная мной здесь, является развитием теории, на которую натываются сразу же, когда пытаются обойти отрицательные факты, но по указанным мной причинам я не думаю, что она действительно подходит для того, чтобы рассматривать вещи таким способом, и считаю, что в конце концов лучше допустить отрицательные факты. Иначе вы найдете затруднительным сказать, что же соответствует пропозиции. Когда, например, у вас есть ложная положительная пропозиция, скажем, «Сократ жив», она является ложной благодаря факту реального мира. Ничто не может быть ложным иначе как благодаря факту, так что вы найдете крайне затруднительным сказать, что же в точности происходит, когда вы высказываете положительное утверждение, которое является ложным, если не собираетесь допускать отрицательные факты. Я думаю, все эти вопросы сложны, и всегда есть аргументы, приводимые для обоснования обоих подходов, но в целом я склоняюсь к убеждению, что существуют отрицательные факты и не существует дизъюнктивных фактов. Но отрицание дизъюнктивных фактов ведет к определенным трудностям, которые мы рассмотрим в связи с общими пропозициями в одной из последующих лекций.

Дискуссия

Вопрос: Вы рассматриваете пропозицию «Сократ умер» как положительный или как отрицательный факт?

М-р Рассел: Отчасти это отрицательный факт. Высказывание, что человек умер, усложнено. В свернутом виде в нем содержится два высказывания: «Сократ был жив» и «Сократ не является живым».

Вопрос: Придает ли ему формальный характер отрицательного введение в него слова «не», и наоборот?

М-р Рассел: Нет. Я думаю, вам необходимо перейти к значениям слов.

Вопрос: Мне подумалось, что есть большая разница между высказыванием «Сократ жив» и высказыванием «Сократ не является живым человеком». Я думаю, возможно то, что можно было бы назвать отрицательным существованием и что есть вещи, о которых мы не в состоянии иметь знание. Сократ несомненно жил, но он более не удовлетворяет условиям жизни как человек.

М-р Рассел: Я не занимался вопросом о существовании после смерти, но просто беру слова в их повседневном значении.

Вопрос: В чем точно заключается ваш критерий того, какая, положительная или отрицательная, пропозиция перед вами?

М-р Рассел: Формальный критерий отсутствует.

Вопрос: Если бы у вас был формальный критерий, не следовало бы из этого, что вы знаете, существуют отрицательные факты или же нет?

М-р Рассел: Я думаю, нет. В совершенном логическом языке, который я набросал в теории, всегда сразу же очевидно, является ли пропозиция положительной или отрицательной. Но это не имеет отношения к тому, как вы собираетесь интерпретировать отрицательные пропозиции.

Вопрос: Является ли существование отрицательных фактов чем-то большим, чем просто определением?

М-р Рассел: Я думаю, да. Мне кажется, дело метафизики описывать мир, и, по моему мнению, вопрос о том, должно или нет упоминать в полном описании мира отрицательные факты, — это реальный, определенный вопрос.

Вопрос: Как вы определяете отрицательный факт?

М-р Рассел: Если верно, что отрицательность предельна, то вы не сможете дать общего определения.

IV. ПРОПОЗИЦИИ И ФАКТЫ БОЛЕЕ ЧЕМ С ОДНИМ ГЛАГОЛОМ; УБЕЖДЕНИЯ И Т. Д.

Вспомните, что после того, как речь шла об атомарных пропозициях, я указал две более сложные формы пропозиций, которые непосредственно возникают при дальнейшем продвижении: *во-первых*, пропозиции, включающие такие слова, как «или», «и», «если», которые я называю молекулярными и которые рассматривал в прошлый раз, и, *во-вторых*, пропозиции, включающие два или более глагола, такие как убеждение, желание, волеизъявление и т. д. В случае молекулярных пропозиций было непонятно, должны ли мы иметь дело с какими-то новыми формами фактов или же только с новой формой пропозиции, т. е. если у вас есть дизъюнктивная пропозиция, такая как «*p* или *q*», по-видимому, не очень удачно сказать, что в мире существует дизъюнктивный факт, соответствующий «*p* или *q*», но просто есть факт, соответствующий *p*, и факт, соответствующий *q*, а истинность или ложность дизъюнктивной пропозиции производна от этих двух отдельных фактов. Следовательно, в данном случае дело имеют только с новой формой пропозиции, а не с новой формой факта. Сегодня нас будет интересовать новая форма факта.

Я думаю, можно описать философскую логику, философскую часть логики, т. е. ту часть, которую я рассматриваю в этих лекциях с Рождества (1917), как опись, или, если вам нравится более скромное слово, «зоопарк», содержащий все различные формы, которыми могут обла-

дать факты. Я предпочел бы говорить «формы фактов», а не «формы пропозиций». Если продолжить данный анализ формы фактов применительно к случаю молекулярных пропозиций, интересовавших меня в прошлый раз, то нужно было бы иметь дело с *убеждением* в молекулярной пропозиции, а не с ней самой. Согласно той разновидности реалистического пристрастия, которым я приправил бы все исследования метафизики, я всегда желал бы заниматься изучением некоторого действительного факта или множества фактов, и мне кажется, что логике это свойственно в той же степени, как и зоологии. В логике вас интересуют формы фактов, обнаружение различных видов фактов, различных *логических* видов фактов, существующих в мире. Итак, сегодня я хочу указать, что факты, имеющие место, когда кто-либо убежден, желает или волеизъявляет, обладают логической формой, отличной от атомарных фактов, которые содержат единственный глагол и с которыми я имел дело во второй лекции. (Существует, конечно, изрядное количество форм, которыми факты могут обладать, определено бесконечное количество, и мне бы не хотелось, чтобы вы предполагали, что я претендую рассмотреть их все.) Предположим, вы берете какой-то действительный случай убеждения. Мне хочется, чтобы вы поняли, что я не говорю об убеждениях так, как в теории познания речь идет о суждениях, где вы сказали бы, что существует *такое* суждение, как два плюс два равно четыре. Я говорю о действительном случае убеждения в сознании отдельного человека в отдельный момент времени и обсуждаю, к какой разновидности фактов относится этот факт. Если я спрашиваю: «Какой сегодня день недели?», и вы отвечаете: «Вторник», в вашем сознании в данный момент имеет место убеждение, что сегодня вторник. То, с чем я сегодня хочу иметь дело, это вопрос: «Какова форма факта, случающегося, когда человек имеет убеждение?». Вы, конечно, видите, очевидно первым понятием, к которому естественно приходят, было бы то, что убеждение есть отношение к пропозиции. «Я убежден в пропозиции *p*». «Я убежден, что сегодня вторник». «Я убежден, что два плюс два равно четыре». Что-то подобное этому. На первый взгляд кажется, как если бы здесь у вас было отношение субъекта убеждения к пропозиции. Эта точка зрения не работает по различным причинам, до которых я дойду. Но, поэтому, вам нужна теория убеждения, которая отличается от данной. Возьмем любую разновидность пропозиции, скажем, «Я убежден, что Сократ смертен». Предположим, что это убеждение действительно имеет место. Высказывание о том, что оно имеет место, есть высказывание факта. Здесь у вас имеется два глагола. У вас может быть более двух глаголов, у вас может быть какое угодно количество глаголов более одного. «Я могу быть убежден, что у Джона есть мнение, что Сократ смертен.» Здесь более двух глаголов. Количество глаголов может быть каким угодно, но не менее двух. Заметьте, что не только пропозиция включает два глагола, но также и факт, выраженный пропозицией,

имеет две конститuentы, которые соответствуют глаголам. Краткости ради я буду называть эти конститuentы глаголами, поскольку очень трудно найти какое-то слово, чтобы описать все те объекты, которые обозначаются глаголами. Конечно, слово «глагол» здесь определенно используется в двух различных смыслах, но я не думаю, что это может привести к какой-то путанице, если вы понимаете, что оно используется таким способом. Этот факт (убеждение) представляет собой один факт. Он не похож на то, что у вас было в молекулярных пропозициях, где у вас было (скажем) « p или q ». То, что у вас имеется убеждение, это именно один единственный факт. На основании факта очевидно, что вы можете быть убеждены во лжи. На основании факта ложного убеждения очевидно, что вы не в состоянии вычленить одну часть — у вас не может быть:

Я убежден / Сократ смертен.

Есть определенные вопросы, возникающие относительно таких фактов, и первым встает вопрос: являются ли они несомненными фактами или вы можете некоторым способом редуцировать их к отношениям других фактов? Нужно ли действительно предполагать, что существуют нередуцируемые факты, имеющие такой тип вербального выражения? До достаточно недавнего времени я определенно не предполагал, что относительно этого вопроса могут возникнуть какие-либо сомнения. До достаточно недавнего времени мне на самом деле не казалось, что этот пункт спорен. Я все еще убежден, что есть факты такой формы, но я вижу, что это существенный вопрос, требующий обсуждения.

1. Являются ли убеждения и т. п. нередуцируемыми фактами?

Выражение «и т. п.» охватывает понимание пропозиции; оно охватывает желание, волеизъявление, любую другую установку того типа, о которой вы можете думать как о затрагивающей пропозицию. Кажется естественным, когда говорят, что кто-то убежден в пропозиции, и неестественным, когда говорят, что кто-то желает пропозицию, но в сущности это только предрассудок. То, в чем вы убеждены, и то, чего вы желаете, имеет в точности одинаковую природу. Вы можете желать получить завтра некоторое количество сахара и, конечно, можете быть убеждены, что вы его получите. Я не уверен, что в случае воли логическая форма такая же. Я склонен думать, что в отношении направленности на факт случай с волей в большей степени аналогичен случаю с восприятием и исключает возможность лжи. Во всяком случае, желание и убеждение логически имеют в точности одинаковую форму.

Представители прагматизма и некоторые американские реалисты (школа, которую называют нейтральным монизмом) в общем отрицают, что существует такой феномен, как убеждение, в том смысле, в

каком его рассматриваю я. Они не отрицают этого на словах, они не используют тот же самый тип языка, которым пользуюсь я, а это создает трудности для сравнения их взглядов со взглядами, о которых я веду речь. В действительности, до того как можно будет установить пункты сходства и различия, нужно перевести то, что они говорят, на язык более или менее аналогичный нашему. Взяв работы Джеймса в его *Очерках радикального эмпиризма** или Дьюи в его *Очерках экспериментальной логики**, вы обнаружите, что они вообще отрицают существование такого феномена, как убеждение, в том смысле, в котором о нем говорю я. Они используют слово «убеждение», но подразумевают нечто иное. Вы встретитесь с точкой зрения, называемой «бихевиоризм», согласно которой, если вы говорите, что человек в чем-то убежден, то имеете в виду, что он ведет себя определенным образом; и это согласуется с прагматизмом Джеймса. Джеймс и Дьюи сказали бы: «Когда я убежден в пропозиции, это означает, что я действую определенным образом, что мое поведение имеет определенные характеристики, и мое убеждение является истинным, если поведение приводит к желаемому результату, и ложным, если — нет». Последнее, в случае верности, делает их прагматизм совершенно рациональным объяснением истины и лжи, если вы принимаете их точку зрения, что убеждение как обособленный феномен не существует. Таким образом, это первое, что мы должны рассмотреть. Обсуждение данного предмета, как он того заслуживает, увело бы меня слишком далеко от логики, потому что он принадлежит психологии и с логикой соотносится только тем, что вызывает сомнения, существуют ли какие-нибудь факты, имеющие логическую форму, о которой я говорил. В вопросе о логической форме, включающей два и более глагола, вы получаете любопытное переплетение логики с эмпирическими исследованиями. Конечно, в определенной степени где-то еще может случиться так, что эмпирические исследования дают вам пример того, что обладает определенной логической формой, и вы не можете действительно убедиться в существовании того, что обладает данной логической формой, иначе как нахождением примера, а само нахождение примера является эмпирическим. Следовательно, в некоторой степени эмпирические факты соприкасаются с логикой в определенных пунктах. Я думаю, теоретически может быть известно, что существуют такие формы без знания их примеров, но практически, как мы склонны считать, это, по видимому, не встречается. Практически, если вы не в состоянии найти пример формы, то вы и не знаете, что данная форма существует. Если я не могу найти пример, содержащий два или более глагола, у вас нет причины поверить теории, что такая форма существует.

Когда вы прочитаете работы авторов типа Джеймса и Дьюи на тему убеждения, вас сразу же удивит, что тот тип вещей, которые они мыслят как объект убеждения, совершенно отличен от того, что мысляю я. Они всегда мыслят его как предмет. Они считают, что когда вы

верите в Бога или Гомера, вы верите в объект. Это тот образ, который они держат у себя на уме. При обыкновенной манере говорить, выражаться таким способом довольно обычно, и они сказали бы, что при первом грубом приближении их предположением было бы, что ваше убеждение правильно, когда такой объект существует, и ложно в противном случае. Я имею в виду не то, что они сказали бы именно так, но что они начали бы с этой приблизительной точки зрения. По-видимому, они не ухватывают того, что объективная сторона убеждения выражается пропозицией лучше, чем единственным словом, что, я думаю, имеет много общего с их целостным взглядом на тот предмет, из чего состоит убеждение. С их точки зрения объект убеждения в общем представляет собой не отношения между предметами, или предметы, имеющие качества, или что-то еще, но как раз отдельные предметы, которые могут или не могут существовать. Этот взгляд представляется мне радикально и абсолютно ошибочным. *Во-первых*, существует большое количество суждений, которые вы не сможете втиснуть в эту схему и, *во-вторых*, это взгляд, вероятно, не способен дать какого-либо объяснения ложным убеждениям, потому что, когда вы убеждены, что предмет существует, а он не существует, то его нет, он — ничто, и анализ, рассматривающий ложное убеждение как отношение к тому, что на самом деле ничто, не может быть правильным. Это возражение на предположение о том, что убеждение просто-напросто состоит в отношении к объекту. Очевидно, если вы говорите: «Я верю в Гомера», а такого человека, как Гомер нет, ваше убеждение не может быть отношением к Гомеру, поскольку «Гомер» не существует. Каждый факт, имеющий место в мире, должен быть полностью составлен из существующих конституент, а не из конституент, которые не существуют. Следовательно, когда вы говорите: «Я верю в Гомера», не может быть правильным анализ вещи, полагающий ее таким способом. К тому, что представляет собой правильный анализ, я подойду в теории дескрипций. Я возвращаюсь теперь к теории бихевиоризма, о которой говорил немного ранее. Предположим, например, вас уверили, что в 10.25 есть поезд. Это означает, вам сказали, что вы отправитесь со станции в определенное время. На подходе к станции вы видите, что уже 10.24, и бежите бегом. Такое поведение конституирует ваше убеждение, что в это время есть поезд. Если, передвигаясь бегом вы захватили поезд, ваше убеждение было истинным. Если же поезд отбыл в 10.23, то вы на него опоздали и ваше убеждение было ложным. Это то, что, как сказали бы они, конституирует убеждение. Нет единственного состояния сознания, заключающегося в постоянной проверке того, что поезд отбывает в 10.25. Они же применяют это даже к самым абстрактным предметам. Сам я не считаю, что этот взгляд прочен. Его трудно опровергнуть, поскольку он очень глубоко укоренен, и возникает чувство, что если размышлять над ним достаточно долго и удовлетворительно продумать все его следствия, вероятно, можно найти, что этот взгляд

приемлем, но, однако, я не *чувствую* его таковым. Конечно, он тесно связан с теорией нейтрального монизма, с теорией, что материальное конституирование ментального есть то же самое, что и материальное конституирование физического, подобно адресной книге, сообщаящей вам о людях, упорядоченных географически и в алфавитном порядке. Эта целостная теория тесно связана с той. Я имею в виду не то, что все те, кто признает одну теорию, признает и другую, но то, что они сущностно взаимосвязаны. Если вы собираетесь принять эту точку зрения, вы должны объяснить убеждение и желание, потому что вещи такого типа кажутся ментальными феноменами. Они, по-видимому, довольно далеко отстоят от того, что происходит в физическом мире. Следовательно, приступая к работе над объяснением таких вещей, как убеждение, их будут редуцировать к поведению тела; и ваше убеждение в определенной пропозиции будет заключаться в поведении вашего тела. В самых приблизительных терминах это то, к чему сводится такая точка зрения. Она предоставляет вам возможность очень хорошо обойтись без разума. Истина и ложь в этом случае заключается в отношении вашего телесного поведения к определенному факту, к той разновидности отстоящего факта, который, так сказать, является целью вашего поведения, и когда ваше поведение в отношении этого факта удовлетворительно, ваше убеждение истинно, а когда ваше поведение в отношении этого факта неудовлетворительно, ваше убеждение ложно. Логическая сущность этой точки зрения будет заключаться в отношении между двумя фактами, обладающими одной и той же разновидностью формы, как причинном отношении, т. е., с одной стороны, одним фактом будет ваше телесное поведение, а с другой стороны, фактом будет то, что поезд отправляется в такое-то и такое-то время, который является другим фактом, и из отношения этих двух фактов конституируется целостный феномен. То, что вы получите, логически будет той же самой формы, которой вы обладаете в причине, где «этот факт является причиной того факта». Это логическая форма, совершенно отличная от фактов, содержащих два глагола, о которой я говорю сегодня.

Естественно, я расположен в пользу теории нейтрального монизма, поскольку она служит примером бритвы Оккама. Я всегда хотел продвигаться в философии с наименее возможным аппаратом, отчасти потому, что он уменьшает опасность ошибки, поскольку нет необходимости отрицать сущности, вами не утверждаемые, а следовательно, вы тем меньше подвержены опасности ошибки, чем меньше сущностей утверждаете. Другая причина — вероятно, несколько легкомысленная — заключается в том, что любое уменьшение количества сущностей увеличивает количество работы для математической логики, сооружающей те вещи, которые выглядят как сущности, которые вы обычно допускаете. Следовательно, теория нейтрального монизма в целом мне нравится, но я до сих пор нахожу слишком значитель-

ные трудности, чтобы поверить в нее. Обсуждение всего вопроса вы найдете в нескольких статьях, написанных мной для журнала *Monist*, особенно за июль 1914, а также в двух предыдущих номерах*. На самом деле я хотел бы переписать их, поскольку считаю, что некоторые использованные мной аргументы против нейтрального монизма не обоснованы. Больше всего я опирался на аргументы об «эмфатических [emphatic] индивидах», на слова «это», «я», на весь тот класс слов, которые вычленяют определенных индивидов из универсума посредством своего отношения к чему-либо и, я думаю, посредством того, что они или относящиеся к ним индивиды присутствуют для вас в тот момент, когда вы говорите. Конечно, слово «это» есть то, что я называю «эмфатическим индивидом». Оно просто представляет собой собственное имя для присутствующего объекта внимания, собственное имя, которое ничего не обозначает. Оно двусмысленно, потому что объект внимания, конечно, всегда изменяется от момента к моменту и от человека к человеку. Я думаю, если вы вообще избавитесь от сознания, крайне трудно будет объяснить, что же подразумевается вами под таким словом, как «это», которое приводит к отсутствию беспристрастности. Вы сказали бы, что в чисто физическом мире должна быть полная беспристрастность. Каждый отрезок времени и каждая часть пространства, по-видимому, в равной степени эмфатичны. Но на самом деле случается так, что мы вычленяем определенные факты, прошлое и будущее и тому подобное; все они концентрически расходятся от «это», и сам я не вижу, каким образом на основе нейтрального монизма можно обращаться с понятием «это». Я не утверждаю этого догматически, я просто не вижу, что тут можно сделать. В оставшейся части лекции я буду предполагать, что такие факты, как убеждения, желания и т. д., существуют. На самом деле, полное прояснение этого вопроса заняло бы весь мой курс. Таким образом, от данного экскурса в психологию, за который я приношу извинения, мы возвращаемся к более чисто логическим вопросам.

2. Каков статус *p* в «Я убежден, что *p*»?

Вы не можете сказать, что убеждены в *фактах*, поскольку ваши убеждения иногда являются ошибочными. Вы можете сказать, что *воспринимаете* факты, поскольку восприятие не подвержено ошибке. Ошибка невозможна там, где затрагиваются только факты. Стало быть, вы не можете сказать, что убеждены в фактах. Вы должны говорить, что убеждены в пропозициях. Неудобство этого в том, что пропозиции, очевидно, суть ничто. Следовательно, такое рассмотрение предмета не может быть правильным. Когда я говорю: «Пропозиции, очевидно, суть ничто», это, вероятно, не совсем очевидно. Было время, когда я думал, что пропозиции существуют, но мне кажется не совсем правдоподобно говорить, что вдобавок к фактам существуют также

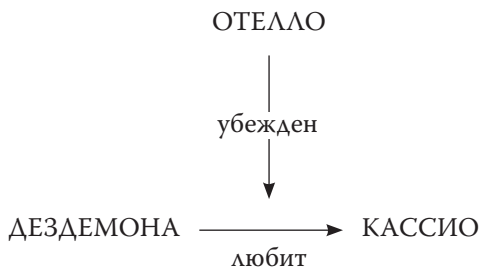
такие странные, призрачные вещи, типа «что сегодня среда», когда на самом деле сегодня вторник. Я не верю, что они есть в реальном мире. Это превосходит то, во что можно суметь поверить, и я не думаю, что человек с живым чувством реальности мог бы это вообразить. Одно из затруднений в изучении логики заключается в том, что она представляет собой исключительно абстрактное исследование, имеющее дело с самыми абстрактными вещами, которые только можно представить, и однако вы не сможете заниматься ею надлежащим образом, если у вас отсутствует живой инстинкт в отношении того, что является реальным. В логике этот инстинкт должен быть довольно хорошо развит. Я думаю, в противном случае вы придете к фантастическим результатам. Я думаю, этот инстинкт реальности как раз в достаточной степени отсутствует у Мейнонга*. Мейнонг утверждает, что есть такой объект, как круглый квадрат, только он не существует, он даже не влечит существование, но тем не менее такой объект есть; и когда вы говорите: «Круглый квадрат — это фикция», он рассматривает это так, что есть такой объект «круглый квадрат» и есть такой предикат «фикция». Никто, обладающий чувством реальности, не анализировал бы эту пропозицию таким образом. Он видел бы, что данная пропозиция требует такого анализа, при котором вы не должны рассматривать круглый квадрат как конституенту этой пропозиции. Предполагать, что в действительном мире природы существует целое множество ложных пропозиций, по моему мнению, чудовищно. Я не могу склониться к такому предположению. Я не мог поверить, что они есть в том смысле, в каком есть факты. Мне кажется, что факт «сегодня вторник» находится на другом уровне реальности, нежели предположение, «что сегодня среда». Когда я говорю о пропозиции «что сегодня среда», я не имею в виду то, что произойдет в грядущем состоянии разума, в котором вы будете думать, что сегодня среда, но говорю о теории, что существует нечто вполне логичное, нечто не входящее в разум каким-либо способом; и я не думаю, что в качестве такой вещи вы можете взять ложную пропозицию. Я считаю, что ложная пропозиция, где бы она ни встречалась, должна быть подвергнута анализу, должна быть разложена на части, растаскана на кусочки, оказывающиеся просто отдельными частями одного факта, относительно которого анализируется ложная пропозиция. Я говорю так просто на основании того, что назвал бы инстинктом реальности. Я должен сказать пару слов о «реальности». Это — темное слово, и в большинстве своем его употребления неправильны. Когда я, как сейчас, веду речь о реальности, я смогу лучше объяснить то, что подразумеваю, если скажу, что подразумеваю все то, что вы должны были бы упомянуть в полном описании мира; это будет передавать вам то, что я имею в виду. Итак, я не считаю, что ложные пропозиции должны упоминаться в полном описании мира. Ложные убеждения упоминались бы, разумеется, упоминались бы и ложные предположения и несбывшиеся желания, но только вовсе

не ложные пропозиции, и, стало быть, когда, как говорят, вы убеждены в ложной пропозиции, это не может быть точным отчетом о том, что происходит. Неправильно будет сказать: «Я убежден в пропозиции *p*» и рассматривать происходящее как двухместное отношение между мной и *p*. Логическая форма как раз одинакова, убеждены ли вы в ложной или истинной пропозиции. Поэтому во всех случаях вы не должны рассматривать убеждение как двучленное отношение между вами и пропозицией, а должны анализировать пропозицию и трактовать ваше убеждение иначе. Поэтому убеждение на самом деле не содержит пропозицию как конституенту, но как конституенты содержит только конституенты пропозиции. Когда вы убеждены, вы не можете сказать: «Что же такое то, в чем вы убеждены?». На этот вопрос нет ответа, т. е. нет единственного предмета, в котором вы убеждены. «Я убежден, что сегодня вторник». Вы не должны предполагать, «что сегодня вторник» — это единственный объект, в котором я убежден. Это было бы ошибкой. Такой способ анализировать происходящее не верен, хотя такой анализ лингвистически удобен, и его можно придерживаться, если только известно, что он неправилен.

3. Каким образом мы будем описывать логическую форму убеждения?

Я хочу попытаться дать описание способа, которым создается убеждение. Это вовсе не легкий вопрос. Вы не способны создать то, что я назвал бы пространственной картой убеждения. Вы сможете сделать карту атомарного факта, но не убеждения, по той простой причине, что пространственные отношения всегда являются разновидностью атомарных отношений или их усложнениями. Я попытаюсь проиллюстрировать то, что имею в виду. Дело связано с существованием в суждении двух глаголов и с тем фактом, что оба глагола должны встречаться как глаголы, поскольку если нечто является глаголом, оно не может встречаться иначе, чем глагол. Предположим, я беру пропозицию «*A* убежден, что *B* любит *C*». «Отелло убежден, что Дездемона любит Кассио». Здесь вы имеете ложное убеждение. Вы имеете то странное состояние дел, когда глагол «любит» встречается в этой пропозиции и, по-видимому, встречается как отношение Дездемоны к Кассио, тогда как фактически это не так, и тем не менее он встречается как глагол, его вхождение как раз того типа, как у глагола. Я имею в виду, что, когда *A* убежден, что *B* любит *C*, у вас должен быть глагол в том месте, где встречается «любит». Вы не можете подставить на это место существительное. Стало быть, ясно, что подчиненный глагол (т. е. глагол иной, чем убеждение) функционирует как глагол и, по-видимому, соотносит два члена, но на самом деле, когда суждению случается быть ложным, это не так. Это — то, что конституирует загадку о природе убеждения. Заметьте, что как бы действительно близко ни

соприкасаться с теорией ошибки, остается загадкой, как обращаться с ошибкой, не предполагая существования несуществующего. Я имею в виду, что любая теория ошибки раньше или позже разрушается предположением о существовании несуществующего. Так, когда я говорю «Дездемона любит Кассио», кажется, как если бы вы имели несуществующую любовь между Дездемоной и Кассио, но это также ошибочно, как и несуществующий единорог. Поэтому вы должны объяснить всю теорию суждения некоторым другим способом. Я подхожу теперь к вопросу о карте. Предположим, вы пробуете карту типа следующей:



Вопрос об изготовлении карты не так необычен, как можно предположить, поскольку она является частью целостной теории символизма. Важно осознать, где и как символизм такого типа был бы ошибочен; последнее заключается в том, что в данном символе у вас есть такое отношение, которое соотносит эти два предмета, а в факте оно на самом деле их не соотносит. Вы не можете получить в пространстве какие-либо обстоятельства, имеющие логически одинаковую форму с убеждением. Говоря «логически одинаковую форму», я имею в виду, что одну можно получить из другой, заменой конститuent последней новыми членами. Если я говорю «Дездемона любит Кассио», то последнее имеет ту же самую форму, как и «А расположено справа от В». Они обладают одной и той же формой, и я говорю, что в пространстве не встречается ничего такого, что имеет такую же форму, как убеждение. Здесь я получил нечто новое, нового зверя для нашего зоопарка, не другого представителя тех видов, которые у нас уже были, но новый вид. Открытие этого факта принадлежит м-ру Витгенштейну*.

С логической точки зрения убеждение содержит много странного. Одна из таких странностей в том, что вы можете верить в пропозиции всех типов форм. Я могу быть убежденным в том, что «Это — белое» и что «Дважды два равно четыре». Они обладают совершенно различными формами, и, тем не менее, можно верить и в то, и в другое. Действительные обстоятельства в этих двух случаях вряд ли могут точно совпадать по логической форме, поскольку слишком отличаются по форме пропозиции убеждения. Поэтому должно казаться, что убеждение не может строго логически быть одним во всех различных случа-

ях, но должно отличаться согласно природе пропозиции, в которой вы убеждены. Если у вас есть «Я убежден, что p » и «Я убежден, что q », эти два факта (если p и q не обладают одной и той же логической формой) различаются по логической форме в том смысле, о котором я только что говорил, в том смысле, что из «Я убежден, что p » нельзя получить «Я убежден, что q » заменой конститuent одного конститuentами другого. Это подразумевает, что само убеждение не может трактоваться как соответствующий вид с одним членом. Убеждение действительно должно иметь различные логические формы, в соответствии с природой того, во что верят. Так что видимое сходство убеждений в различных случаях более или менее иллюзорно.

На самом деле в том предмете, который я как раз сейчас обсуждаю, есть два главных момента, на которые требуется указать. *Первый* — это невозможность трактовки пропозиций, в которые верят, в качестве независимых сущностей, выступающих как единство в обстоятельствах убеждения, и *второй* — это невозможность постановки субординированного глагола на уровень его членов как объектного члена в убеждении. Это — тот пункт, в котором, я думаю, теория суждения, однажды изложенная мной в печати несколько лет назад*, не была должным образом простой, потому что тогда я трактовал объектный глагол так, как если бы его, подобно членам, полагали так же, как объект, как если бы «любит» можно было поместить на один уровень с Дездемоной и Кассио, как член для отношения «верить». Вот почему сегодня в этой лекции я особо подчеркивал, что существуют по крайней мере два глагола. Я надеюсь, вы простите, что многое из сказанного мной сегодня является предварительным и состоит в указании затруднений. Предмет не слишком прост и не может долго рассматриваться или обсуждаться. Практически до совсем недавнего времени никто не принимался за рассмотрение проблемы природы убеждения с помощью чего-то подобного надлежащему логическому аппарату, и, следовательно, логический аппарат очень мало сможет помочь в каком-либо обсуждении, а потому во многих пунктах в настоящее время остается довольствоваться скорее указанием затруднений, чем формулировкой совершенно ясных решений.

4. Вопрос терминологии

Какое имя мы должны дать глаголам типа «верить», «хотеть» и т. п.? Я склонен называть их «пропозициональными глаголами». Это просто название, предлагаемое для удобства, потому что они суть глаголы, обладающие *формой* отношения объекта к пропозиции. Как я объяснял, это не то, что они делают на самом деле, но их удобно называть пропозициональными глаголами. Разумеется, вы можете называть их «установками», но мне это не нравится, поскольку это термин психологии, и хотя все примеры в нашем случае психологические, нет при-

чины предполагать, что все глаголы, о которых я говорил, являются психологическими. Нет никакой причины делать такое предположение. Всегда можно вспомнить бесконечные атрибуты, приписываемые Богу Спинозой. Вполне вероятно, что в мире существуют аналоги его бесконечных атрибутов. Нам они не известны, но нет причины предполагать, что ментальное и физическое исчерпывает весь универсум, поэтому нельзя сказать, что все примеры любой логической разновидности имеют такую-то и такую-то нелогическую природу: для этого нет достаточных знаний о мире. Следовательно, я не предполагаю, что все глаголы, имеющую форму, примером которой служат убеждение и волеизъявление, являются психологическими. Я могу сказать только обо всех тех, которые мне известны.

Замечу, что согласно намеченному мной плану сегодня я собирался рассматривать истину и ложь, но не многое можно сказать о них, в особенности о том, каким образом они всякий раз получаются. Прежде всего истинной или ложной считают пропозицию, а пропозиция — это ничто. Но убеждение является истинным или ложным таким же образом, как и пропозиция, так что в мире у вас есть факт, являющийся истинным или ложным. Несколько ранее я говорил, что среди фактов нет различия истины и лжи, но в отношении того особого класса фактов, который мы называем «убеждения», оно есть в том смысле, что убеждение, имеющее место, может быть истинным или ложным, хотя оно в обоих случаях в равной степени является фактом. *Можно* назвать желания ложными в том самом смысле, когда желают чего-то неосуществимого. Истинность или ложность зависит от входящей пропозиции. Я склонен думать, что восприятие в противоположность убеждению выходит на факт прямо, а не через пропозицию. Воспринимая факт, вы, конечно, не приходите к ошибке, потому что в тот момент, когда факт является вашим объектом, ошибка исключена. Я думаю, что верификация как последнее средство всегда редуцируется к восприятию фактов. Поэтому логическая форма восприятия будет отличаться от логической формы убеждения как раз из-за того обстоятельства, что в него входит факт. Это также вызывает ряд логических затруднений, которые я не предполагаю развешивать, но думаю, вы сами сможете увидеть, что восприятие, как и убеждение, тоже затрагивает два глагола. Я склонен считать, что волеизъявление логически отличается от желания способом, точно аналогичным тому, которым восприятие отличается от убеждения. Но обсуждение этой точки зрения увело бы нас слишком далеко от логики.

V. ОБЩИЕ ПРОПОЗИЦИИ И СУЩЕСТВОВАНИЕ

Сегодня я собираюсь говорить об общих пропозициях и существовании. Эти два предмета действительно взаимосвязаны; они относятся

к одной и той же теме, хотя на первый взгляд может показаться, что это не так. Все пропозиции и факты, о которых я говорил до сих пор, таковы, что затрагивали только совершенно определенные индивиды, отношения, качества или вещи такого рода, никогда не затрагивая тот тип неопределенных предметов, на которые ссылаются посредством неопределенного артикля и таких слов, как «все», «некоторый», «любой», и к этой разновидности пропозиций и фактов я приступаю сегодня.

На самом деле все пропозиции того типа, о котором я собираюсь говорить сегодня, собираются в две группы: *первая* — обо «всех» и *вторая* — о «некоторых». Эти две разновидности взаимосвязаны; они являются отрицаниями друг друга. Если, например, вы говорите: «Все люди смертны», это будет отрицанием того, что «Некоторые люди бессмертны». В отношении общих пропозиций различие утвердительно-го и отрицательного произвольно. Собираетесь ли вы рассматривать пропозицию обо «всех» как утвердительную, а пропозицию о «некоторых» как отрицательную, или наоборот, исключительно дело вкуса. Например, если я говорю: «По дороге мне никто не встретился», по внешнему виду этой пропозиции вы подумали бы, что она является отрицательной. На самом деле эта пропозиция, конечно же, обо «всех», т. е. «Все люди находятся среди тех, кого я не встретил». Если, с другой стороны, я говорю: «По дороге я встретил человека», вы нашли бы эту пропозицию утвердительной, тогда как ее отрицанием будет: «Все люди находятся среди тех, кого я не встретил по дороге». Рассматривая пропозиции типа «Все люди смертны» и «Некоторые люди бессмертны», вы можете сказать, что более естественно брать общие пропозиции как утвердительные, а пропозиции о существовании как отрицательные, но просто потому что совершенно произвольно, что должно выбрать, лучше забыть эти слова и говорить только об общих пропозициях и пропозициях, утверждающих существование. Все общие пропозиции отрицают существование того или иного. Если вы говорите: «Все люди смертны», это отрицает существование бессмертного человека и т. д.

Я хочу подчеркнуть, что общие пропозиции должны интерпретироваться как не затрагивающие существования. Когда, например, я говорю: «Все греки являются людьми», я не хочу, чтобы вы предполагали, что эта пропозиция влечет существование греков. Ее необходимо подчеркнуто рассматривать как то, что не влечет существование, которое должно быть добавлено как отдельная пропозиция. Если вы хотите интерпретировать ее в этом смысле, нужно добавить еще одно высказывание: «и греки существуют». Последнее служит целям практического удобства. Включая факт существования греков, вы сводите две пропозиции в одну, а это приводит в вашей логике к ненужному смешению, поскольку типы пропозиций, которые вам требуются, содержат и пропозиции, утверждающие существование чего-либо, и общие пропозиции, которые не утверждают существования. Если бы слу-

чилось так, что греков не было, то и пропозиция «Все греки являются людьми», и пропозиция «Ни один грек не является человеком» были бы истинными. Пропозиция «Ни один грек не является человеком» — это, конечно же, пропозиция «Все греки не являются людьми». Если бы случилось так, что греков не было, обе пропозиции были бы истинными одновременно. Любые утверждения о всех элементах некоторого класса, не имеющего элементов, являются истинными, поскольку высказывание, противоречащее любому общему высказыванию, утверждает существование, а стало быть, в этом случае является ложным. Разумеется, такое понятие общих пропозиций, которые не затрагивают существования, отсутствует в традиционном учении о силлогизме. В традиционном учении о силлогизме предполагается, что когда у вас есть такое высказывание, как «Все греки являются людьми», отсюда следует, что греки существуют, а это приводит к ошибкам. Например, «Все химеры являются животными, и все химеры извергают пламя, следовательно, некоторые животные извергают пламя». Это — силлогизм, построенный по модусу *Darapti*, но, как показывает пример, этот модус силлогизма ошибочен. Последний момент, между прочим, имеет определенный исторический интерес, поскольку он воспрепятствовал Лейбницу в его попытке построить математическую логику. Его всегда привлекала попытка построить такую математическую логику, какая сейчас есть у нас, или, скорее, такую, какую построил Буль*, и он всегда терпел неудачу из-за своего почтения к Аристотелю. Всякий раз, изобретая действительно хорошую систему, а это было в нескольких случаях, он всегда выявлял, что такой модус, как *Darapti*, ошибочен. Если вы говорите: «Все A есть B , и все A есть C , следовательно, некоторые B есть C » — если вы говорите так, вы всегда подвержены ошибке, но он не смог заставить себя поверить в ошибочность этого и поэтому начинал сначала. Это демонстрирует вам, что нельзя слишком уж почтительно относиться к выдающимся людям*.

Итак, когда вы начинаете задаваться вопросом, что же действительно утверждается в общей пропозиции, например такой, как «Все греки — люди», вы находите, что утверждается истина всех значений того, что я называю пропозициональной функцией. *Пропозициональная функция* есть просто любое выражение, которое содержит неопределенную конституенту или несколько неопределенных конституент и которое становится пропозицией, как только определяются неопределенные конституенты. Если я говорю: « x — человек» или « n — число», это — пропозициональные функции, таковой является любая формула алгебры, скажем, $(x + y)(x - y) = x^2 - y^2$. Пропозициональная функция есть ничто, но, как и большинство того, о чем намереваются вести речь в логике, она из-за этого не теряет своей важности. Действительно, единственное, что вы можете сделать с пропозициональ-

* См.: Couturat, *La logique de Leibniz*.

ной функцией, так это утверждать, что она либо всегда истинна, либо иногда истинна, либо никогда не истинна. Когда вы берете:

«Если x — человек, то x смертен»,

это всегда истинно (и тогда, когда x не является человеком, в той же степени, когда x является человеком); если вы берете:

« x — человек»,

это иногда истинно, если вы берете:

« x — единорог»,

это никогда не истинно.

Можно назвать пропозициональную функцию

необходимой, когда она истинна всегда;

возможной, когда она истинна иногда;

невозможной, когда она не истинна никогда.

Много ложной философии вырастает из смешения пропозициональных функций и пропозиций. В обычной традиционной философии есть много такого, что связано просто с приписыванием пропозициям таких предикатов, которые приложимы только к пропозициональным функциям и иногда, что еще хуже, с приписыванием индивидуумам [individuals] предикатов, приложимых единственно к пропозициональным функциям. Случай с *необходимостью*, *возможностью*, *невозможностью* как раз такой. В любую традиционную философию входит раздел «модальности», где *необходимость*, *возможность* и *невозможность* обсуждаются как свойства пропозиций, тогда как на самом деле они являются свойствами пропозициональных функций. Пропозиции же являются только истинными или ложными.

Если вы берете « x есть x », это — пропозициональная функция, являющаяся истинной при каком угодно x , т. е. необходимая пропозициональная функция. Если вы берете « x — человек», это — возможная пропозициональная функция. Если вы берете « x — единорог», это — невозможная пропозициональная функция.

Пропозиции могут быть только истинными или ложными, но пропозициональные функции обладают этими тремя возможностями. Я думаю, важно осознать, что все учение о модальностях приложимо только к пропозициональным функциям, а не к пропозициям.

В обыденном языке пропозициональные функции затрагиваются в огромном количестве случаев, где их обычно не осознают. Например, высказывание типа «Я встретил [какого-то] человека» [I met a man] вы

можете понять совершенно правильно, не зная, кого я встретил, и фактический человек не является конститuentой пропозиции. На самом деле здесь утверждается, что определенная пропозициональная функция иногда является истинной, а именно, пропозициональная функция «Я встретил x , и x — человек». Существует по крайней мере одно значение x , для которого она является истинной, следовательно, она — возможная пропозициональная функция. Где бы вы ни встретили неопределенный артикль или слова типа «некоторый», «все», «каждый», это всегда знак присутствия пропозициональной функции, так что эти вещи, так сказать, не отдалены и переделаны; они очевидны и хорошо знакомы.

Пропозициональная функция к тому же входит в такое утверждение, как «Сократ смертен», поскольку «быть смертным» означает «умереть в тот или иной момент времени». Имеется в виду, что существует момент времени, в который Сократ умрет, и это вновь затрагивает пропозициональную функцию, а именно, что « t — момент времени, и Сократ умрет в момент времени t » является возможным. Если вы скажете: «Сократ бессмертен», последнее также будет затрагивать пропозициональную функцию. Если мы рассматриваем бессмертие как затрагивающее существование в течение всего прошлого и в течение всего будущего, то последнее означает, что «Если t — какой-то момент времени вообще, Сократ жив в момент времени t ». Но если мы рассматриваем бессмертие только как затрагивающее существование в течение всего будущего, интерпретация «Сократ бессмертен» становится более сложной, а именно: «Существует такой момент времени t , что если t' — любой момент времени, наступивший позднее t , то Сократ жив в момент времени t' ». Таким образом, когда вы начинаете переписывать надлежащим образом то, что подразумевается значительным количеством обыденных утверждений, последние оказываются немного усложненным. «Сократ смертен» и «Сократ бессмертен» не противоречат друг другу, поскольку и то, и другое влечет существование Сократа во времени, иначе он не был бы либо смертным, либо бессмертным. Одно высказывание говорит: «Существует момент времени, в который он умрет», а другое высказывание говорит: «Какой бы момент времени вы ни взяли, в этот момент времени он жив», тогда как утверждение, противоречащее утверждению «Сократ смертен», было бы истинным, если бы такого момента времени, когда он жив, не существовало.

Неопределенная конститuentа пропозициональной функции называется *переменной*.

Существование. Когда вы берете какую-либо пропозициональную функцию и утверждаете, что она возможна, что она иногда истинна, последнее дает вам фундаментальное значение «существования». Вы можете выразить его, говоря, что существует по крайней мере одно значение x , для которого данная пропозициональная функция явля-

ется истинной. Это и подразумевают, когда говорят, что «Есть люди» [*«There are men»*] или что «Люди существуют» [*«Men exist»*]. В сущности, существование является свойством пропозициональной функции. Это означает, что данная пропозициональная функция истинна по крайней мере для одного случая. Если вы говорите: «Единороги существуют», последнее будет означать, что «Существует (некий) x такой, что x — единорог» [*«There is an x such that x is a unicorn»*]. Выписанная фраза излишне приближена к обыденному языку, но надлежащий способ изложить ее был бы «(x — единорог) является возможным». Мы должны иметь некоторую идею, которую не определили, и в данном случае идею о «всегда истинном» (или «иногда истинном») берут как идею, которая не определена, и тогда вы можете определить другую идею как отрицание данной. В некоторых случаях, по причине, к которой я в настоящий момент не буду переходить, лучше их обе брать как неопределенные. Мы получим понятие существования из понятия *иногда*, совпадающее с понятием *возможно*. Сказать, что единороги существуют, значит просто сказать, что «(x — единорог) является возможным».

Совершенно ясно, что когда вы говорите «Единороги существуют», вы не говорите ничего такого, что было бы приложимо к каким-либо единорогам, которым может случиться быть, потому что на самом деле никаких единорогов нет, а стало быть, если то, что вы говорите, имело бы какое-то применение к действительным индивидуумам, оно, вероятно, не могло бы быть значимым, если бы не было истинным. Вы можете рассмотреть пропозицию «Единороги существуют» и увидеть, что она является ложной. Она не бессмысленна. Конечно, если пропозиция перешла от общего понятия единорога к индивидууму, она даже не могла бы иметь значение, если бы единорогов не существовало. Поэтому, сказав «Единороги существуют», вы ничего не говорите об индивидуальных предметах, и то же самое применимо, когда вы говорите «Люди существуют». Если вы говорите, что «Люди существуют», и Сократ — человек, следовательно, Сократ существует», то это та же разновидность ошибки, которую вы сделали бы, сказав: «Людей много, Сократ — человек, следовательно, Сократов много», потому что существование является предикатом пропозициональной функции или, производно, класса. Высказав в пропозициональной функции, что чего-то много, вы имеете в виду, что существует несколько значений x , ее удовлетворяющих, что существует более чем одно значение; или, если вам угодно брать слово «много» в смысле более широком, более десяти значений, более двадцати или любое число, которое вы считаете подходящим. Если все x , y и z удовлетворяют пропозициональную функцию, вы можете сказать, что данная пропозиция многочисленна, но x , y и z в отдельности не многочисленны. В точности то же самое применимо к существованию. Это значит сказать, что действительные вещи, имеющие место в мире, не существуют, или, по крайней мере, это полагает существование слишком сильно, потому что выражает

бессмыслицу. Сказать, что они не существуют, определенно бессмысленно, но и сказать, что они существуют, точно так же бессмысленно.

Утверждать или отрицать существование вы можете относительно пропозициональных функций. Вы не должны легко доверяться представлению, что это влечет следствия, которые на самом деле из этого не вытекают. Если я скажу: «Предметы, имеющие место в мире, существуют», это совершенно корректное высказывание, потому что здесь мною говорится нечто об определенном классе предметов; я веду речь о нем в том же самом смысле, в котором говорю: «Люди существуют». Но я не должен переходить к «Это — предмет мира; и, следовательно, это существует». Здесь привходит ошибка, и, как вы видите, эта ошибка связана с переносом на индивидуум того, что удовлетворяет пропозициональную функцию, предиката, приложимого только к пропозициональной функции. Вы можете увидеть это различными способами. Например, вы иногда знаете, что пропозиция о существовании истинна, не зная какого-либо примера. Вы знаете, что на Тимбукту есть люди, но я сомневаюсь, что кто-либо из вас сможет привести мне одного в пример. Следовательно, вы способны знать пропозицию о существовании, не зная какого-либо индивидуума, который делает ее истинной. Пропозиции о существовании ничего не говорят о фактических индивидуумах, но только о классах или функциях.

Если придерживаться обыденного языка, сделать эту точку зрения ясной исключительно трудно, поскольку обыденный язык укоренен в определенном чувстве относительно логики, в определенном чувстве, которым обладали наши первобытные предки, и пока вы придерживаетесь обыденного языка, вы найдете, что очень трудно отказаться от предубеждений, к которым вынуждает нас язык. Когда, например, я говорю: «Существует (некий) x такой, что x — человек» [«There is an x such that x is a man»], это не та фраза, которую было бы предпочтительнее использовать. «Существует (некий) x » [«There is an x »] — бессмысленно. Что же так или иначе представляет собой «(некий) x » [«an x »]? Нет такой вещи. Единственный способ, которым вы действительно можете установить ее корректно, — это изобрести новый язык *ad hoc* и высказать утверждение, непосредственно применимое к « x — человек», как когда говорят «(x — человек) является возможным», или изобрести специальный символ для высказывания, что « x — человек» иногда является истинным.

Я подробно останавливаюсь на этом пункте, потому что на самом деле он имеет весьма существенную важность. Я вернусь к существованию в следующей лекции: к существованию, как оно применимо к дескрипциям, что несколько более усложненный случай, чем я обсуждаю здесь. Я думаю, почти невероятное количество ложной философии вырастает из непонимания того, что означает «существование».

Как я только что говорил, пропозициональная функция сама по себе есть ничто; она является просто схемой. Следовательно, в описа-

нии мира, которое я сейчас пытаюсь достичь, встает вопрос: что же на самом деле соответствует ей в мире? Ясно, конечно, что общие *пропозиции* у нас есть в том же самом смысле, в котором у нас есть атомарные пропозиции. В данный момент я включаю пропозиции о существовании в общие пропозиции. У нас есть такие пропозиции, как «Все люди смертны» и «Некоторые люди — греки». Но у вас есть не только такие *пропозиции*; у вас также есть такие *факты*, и здесь вы, конечно, возвращаетесь к описанию мира: что, вдобавок к индивидуальным фактам, о которых я говорил в предыдущих лекциях, есть также общие факты и факты существования. Другими словами, есть не только *пропозиции* такого типа, но также и *факты* такого типа. Это достаточно важный пункт для осознания. Вы даже не сможете получить общий факт с помощью вывода из сколь угодно многочисленных индивидуальных фактов. Старая схема полной индукции, которая обычно встречается в книгах и о которой всегда предполагают, что она совершенно надежна и легка в противоположность популярной индукции, эта схема полной индукции, если она не сопровождается по крайней мере одной общей пропозицией, не дает того результата, к которому вы стремитесь. Предположим, например, вы хотите доказать таким способом, что «Все люди смертны». Вы предполагаете действовать по полной индукции и говорите: «А — человек, являющийся смертным», «В — человек, являющийся смертным», «С — человек, являющийся смертным» и т. д., пока не закончите. Вы не сможете получить таким способом пропозицию «Все люди смертны», если не знаете, что дошли до конца. Иначе говоря, для того, чтобы на этом пути получить общую пропозицию «Все люди смертны», у вас уже должна быть общая пропозиция «Я перечислил всех людей». Вы никогда не сможете получить общую пропозицию посредством вывода из одних индивидуальных пропозиций. Среди посылок у вас всегда должна быть по крайней мере одна общая пропозиция. Я думаю, это иллюстрирует различные моменты. Один, эпистемологический, заключается в том, что если имеется, как оно по видимому и есть, знание общих пропозиций, тогда должно быть *примитивное* знание общих пропозиций (под этим я подразумеваю знание общих пропозиций, не являющееся результатом вывода), поскольку, если вы никогда не способны вывести общую пропозицию кроме как из посылок, по крайней мере одна из которых является общей, ясно, что у вас никогда не будет знания таких пропозиций посредством вывода, если не существует знание некоторых общих пропозиций, не являющееся результатом вывода. Я думаю, что разновидность способа такого познания — или, скорее, убеждение, что мы обладаем таким познанием, — встречающееся в обыденной жизни, вероятно является очень странным. Я хочу сказать, что мы по привычке допускаем общие пропозиции, которые в высшей степени сомнительны; так, например, если кто-то пересчитал людей в этой комнате, можно предположить, что он мог видеть их всех, а последнее является общей пропозицией; и весьма

сомнительно, что здесь могут быть люди под столами. Но обособленно от такого типа вещей в любой эмпирической верификации общих пропозиций у вас имеется некоторого рода допущение, которое сводится к тому, что того, чего вы не видите, нет. Конечно, это может быть не совсем так, но с определенными ограничениями и некоторыми оговорками вы должны предположить, что если вещь не явлена вашим чувствам, то ее нет. Это общая пропозиция, и только посредством таких пропозиций вы приходите к обычным эмпирическим результатам, которые получают обычными способами. Если, например, вы проводите перепись населения, то предполагаете, что людей, которых вы не наблюдаете, нет, при условии, что вы действуете тщательно и надлежащим образом, иначе перепись была бы ошибочной. Некоторые допущения такого типа должны лежать в основе того, что кажется чисто эмпирическим. Вы не сможете эмпирически доказать, что того, что вы не воспринимаете, нет, потому что эмпирическое доказательство состоит бы в восприятии, а, по предположению, это вами не воспринимается, так что любая пропозиция такого типа, если она признается, должна признаваться на основании своей собственной очевидности. Я рассматриваю это только как иллюстрацию. Есть много других иллюстраций, где можно взять разновидность пропозиций, которые обычно предполагаются, и многие из них с очень малым оправданием.

Сейчас я приступаю к вопросу, ближе связанному с логикой, а именно, к причинам, по которым предполагают, что общие факты существуют, также как и общие пропозиции. Когда мы обсуждали молекулярные пропозиции, я заронил сомнение в предположение, что существуют молекулярные факты, но я не думаю, что могут быть сомнения в существовании общих фактов. Я думаю, совершенно ясно, что когда вы перечислили все атомарные факты в мире, еще один факт о мире заключается в том, что это все существующие в мире атомарные факты, а последнее — объективный факт о мире в той же степени, как и любой из них. Я думаю, ясно, что вы должны допустить общие факты как отличную форму сверх и помимо индивидуальных фактов. То же самое применимо и к «Все люди смертны». Когда вы рассмотрели всех отдельных имеющих место людей и нашли, что каждый из них в отдельности смертен, определенно новый факт в том, что все люди смертны; как новый факт, возникающий из того, о чем я только что говорил, он не может быть выведен из смертности отдельных людей, имеющих место в мире. Разумеется, не так трудно допустить и то, что я могу назвать фактами существования — факты типа «Люди существуют», «Овцы существуют» и т. д. Их, я думаю, вы с готовностью допустите как отдельные и отличные факты сверх и помимо атомарных фактов, о которых я говорил до этого. Данные факты должны входить в описание мира, и таким способом привносят пропозициональные функции, затрагиваемые при описании общих фактов. Я не претендую на знание того, что представляет собой правильный анализ общих фактов. Это

исключительно трудный вопрос, вопрос, который мне весьма сильно хотелось бы видеть изученным. Я полагаю, что хотя пропозициональные функции дают удобную техническую трактовку, данный анализ не совсем правилен. Далее этого я не могу идти.

Есть один вопрос, связанный с существованием молекулярных фактов. Я, думаю, упоминал, что в отношении общих фактов встают определенные трудности, когда говорил, что не считаю, что дизъюнктивные факты существуют. Возьмем «Все люди смертны». Это означает:

«“ x — человек” влечет,
что “ x смертен”,
чем бы ни был x ».

Вы сразу же можете видеть, что это гипотетическая пропозиция. Из нее не следует ни то, что какие-либо люди существуют, ни то, что является человеком, а что — нет; она просто говорит, что если есть нечто, являющееся человеком, то это нечто смертно. Как указывал м-р Брэдли во второй части своего труда «Принципы логики»*, «Нарушители чужого права владения будут преследоваться в судебном порядке» может быть истинной пропозицией, даже если никаких нарушителей нет, поскольку она означает просто то, что *если* кто-нибудь нарушит чужое право владения, *то* он будет преследоваться. Это сводится к тому, что

«то, что “ x — человек” влечет “ x — смертен”, всегда истинно»

является фактом. Вероятно, не слишком трудно видеть, каким образом может быть истинным, если кто-то собирается сказать, что «Сократ — человек» влечет «Сократ смертен»» само не является фактом, т. е. то, что я предполагал, когда обсуждал дизъюнктивные факты. Я чувствую уверенность, что вы сможете обойти это затруднение. Я только полагаю его как вопрос, который необходимо рассмотреть, когда отрицается существование молекулярных фактов, поскольку, если его нельзя обойти, мы должны будем допустить молекулярные факты.

Теперь я хочу перейти к вопросу о *совершенно общих* пропозициях и пропозициональных функциях. Под ними я подразумеваю пропозиции и пропозициональные функции, которые содержат только переменные и более вообще ничего. Последнее охватывает всю логику. Всякая логическая пропозиция состоит всецело и только из переменных, хотя и неверно, что каждая пропозиция, состоящая всецело и только из переменных, является логической. Стадии обобщения вы можете рассмотреть, например, следующим образом:

«Сократ любит Платона».
« x любит Платона».

« x любит y ».

« xRy ».

Здесь вы проходите через процесс последовательного обобщения. Переходя к xRy , вы получаете схему, состоящую только из переменных и вообще не содержащую констант, чистую схему двухместного отношения, и ясно, что любая пропозиция, выражающая двухместное отношение, может быть получена из xRy приписыванием значений x , R и y . Поэтому можно сказать, что данная схема является чистой формой всех таких пропозиций. Я подразумеваю под формой пропозиции то, что получается, когда ее каждая отдельная конstituента заменяется переменной. Если требуется иное определение формы пропозиции, вы можете склониться к определению ее как класса всех тех пропозиций, которые можно получить из данной пропозиции подстановкой других конstituент вместо одной или более конstituент, содержащихся в пропозиции. Например, в «Сократ любит Платона» что-то можно подставить вместо Сократа, что-то вместо Платона и какой-то другой глагол вместо «любит». Таким способом получается определенное число пропозиций, которые можно образовать из пропозиции «Сократ любит Платона» заменой конstituент данной пропозиции другими конstituентами, так что здесь имеется определенный класс пропозиций, и все эти пропозиции имеют определенную форму, и, если угодно, можно сказать, что форма, которой все они обладают, есть класс, состоящий из них всех. Это достаточно предварительное определение, поскольку на самом деле идея формы более фундаментальна, чем идея класса. Я не предлагал бы его как действительно хорошее определение, но оно предварительно объяснит то, что подразумевается под формой пропозиции. Форма пропозиции представляет собой то, что является общим у любых двух пропозиций, где одна может быть получена из другой подстановкой иных конstituент вместо первоначальных. Получая формулы типа xRy , содержащие только переменные, вы находитесь на пути к тому типу вещей, о которых можете утверждать в логике.

Приведем иллюстрацию*. Вы знаете, что я подразумеваю под областью отношения*. Я имею в виду все члены, которые имеют данное отношение к чему-либо. Предположим, я говорю: « xRy влечет, что x принадлежит области R ». Это было бы пропозицией логики и пропозицией, которая содержит только переменные. Можно подумать, что она содержит такие слова, как «принадлежит» и «область», но это — ошибка. Эти слова появляются только в результате привычки использовать обыденный язык. На самом деле их там нет. Это — пропозиция чистой логики. Она вообще не упоминает каких-либо индивидуальных предметов. Она должна пониматься как утверждение об x , R и y , чем бы они ни были. Таковы все утверждения логики.

Не очень легко видеть, что представляют собой конstituенты логической пропозиции. Когда рассматривают «Сократ любит Платона», «Сократ» — это конstituента, «любит» — это конstituента,

«Платон» — это конституента. Затем вы преобразуете «Сократ» в x , «любит» в R и «Платон» в y . x , R и y суть ничто, и они не являются конституентами, поэтому все выглядит так, как если бы все пропозиции логики были полностью лишены конституент. Я не думаю, что последнее может быть совершенно истинным. Но тогда единственное, что вы, по-видимому, можете сказать, так это то, что *форма* является конституентой, что пропозиции определенной формы всегда истинны; это может быть правильный анализ, хотя я и очень сильно в этом сомневаюсь.

Однако необходимо заметить как раз то, что форма пропозиции никогда не является конституентой самой этой пропозиции. Если вы утверждаете, что «Сократ любит Платона», форма этой пропозиции есть форма двухместного отношения, но она не является конституентой пропозиции. Если бы это было так, у вас должна была бы быть конституента, имеющая отношение к другим конституентам. Вы сделали бы форму слишком субстанциальной, если бы думали о ней как действительно об одной из вещей, что имеет данную форму, поэтому форма пропозиции определенно не является конституентой самой пропозиции. Тем не менее она, вероятно, может быть конституентой общего высказывания о пропозициях, имеющих эту форму, поэтому, я думаю, *возможно, чтобы* логические пропозиции могли интерпретироваться как пропозиции о формах.

В заключение в отношении конституент логических пропозиций я могу сказать только то, что эта проблема достаточно нова. Особой возможности рассмотреть ее нет. Я не думаю, что вообще имеется какая-либо литература, которая как-то ее затрагивает, и это — интересная проблема.

Как раз теперь я хотел бы привести несколько иллюстраций пропозиций, которые могут быть выражены на языке чистых переменных, но не являются пропозициями логики. В совокупность пропозиций, являющихся пропозициями логики, включены все пропозиции чистой математики; не все они могут быть выражены только в логических терминах, но могут также быть дедуцированы из логических предпосылок, а стало быть, они являются логическими пропозициями. Обособленно от них имеется много таких пропозиций, которые могут быть выражены в логических терминах, но не могут быть доказаны из логики и определенно не являются пропозициями, образующими часть логики. Предположим, вы берете пропозицию типа «В мире существует по крайней мере одна вещь». Эту пропозицию вы можете выразить в логических терминах. Если вам угодно, она будет выражать то, что пропозициональная функция « $x = x$ » является возможной. Стало быть, эту пропозицию вы в состоянии выразить в логических терминах; но из логики вы не сможете узнать, является она истинной или ложной. Поскольку вы ее знаете, вы знаете ее эмпирически, потому что может случиться так, что универсума нет, и тогда она не была бы истин-

ной. То, что универсум существует, так сказать, простая случайность. Пропозиция о том, что в мире имеет место в точности 30.000 предметов, также может быть выражена в чисто логических терминах, и она определенно является не пропозицией логики, но эмпирической пропозицией (истинной или ложной), потому что мир, содержащий более 30.000 предметов, и мир, содержащий менее 30.000 предметов, оба возможны, поэтому, если случится так, что существует в точности 30.000 предметов, последнее можно назвать случайностью и это не является пропозицией логики. Кроме того, есть две пропозиции, используемые в математической логике, а именно, аксиома мультипликативности и аксиома бесконечности*. Они также могут быть выражены в логических терминах, но не могут быть доказаны или опровергнуты логикой. В отношении аксиомы бесконечности невозможность логического доказательства или опровержения можно считать установленной, но в случае с аксиомой мультипликативности это, вероятно, все еще в некоторой степени открыто для сомнения. Все то, что является пропозицией логики, должно быть в том или ином смысле подобно тавтологии. Последнее должно быть чем-то таким, что обладает некоторыми особыми качествами, которые я не знаю как определить и которые принадлежат только логическим предложениям, и никаким другим. Примерами типичных логических предложений являются:

«Если из p следует q , а из q следует r , то из p следует r ».

«Если все a суть b , а все b суть c , то все a суть c ».

«Если все a суть b , и x есть a , то x есть b ».

Это — пропозиции логики. Они имеют определенные особые качества, которые отличают их от всех других пропозиций и предоставляют нам возможность знать их *a priori*. Но каковы точно эти характеристики, я не в состоянии вам сообщить. Хотя необходимой характеристикой логических предложений и является то, что они состоят только из переменных, т. е. что они должны утверждать универсальную истину, или иногда-истину [sometimes-truth] пропозициональной функции, всецело состоящей из переменных, — хотя это и необходимая характеристика, она не удовлетворительна. Прошу прощения, что я оставил так много проблем нерешенными. Я всегда должен приносить подобное извинение, но мир действительно достаточно загадочен, и я ничего не могу поделать.

Дискуссия

Вопрос: Есть ли какое-то слово, которое вы могли бы подставить вместо слова «существование» и которое давало бы существование индивидуумам? Вы применяете слово «существование» к двум идеям или же отрицаете, что имеется две идеи?

М-р Рассел: Нет. Идеи, применимой к индивидуумам, не существует. В отношении действительных вещей, имеющих в мире, нет вообще ничего такого, что вы могли бы сказать о них и что каким-либо способом соответствует такому понятию существования. Явно ошибочно говорить, что имеется нечто аналогичное существованию и что это нечто вы могли бы высказать о них. Вас запутывает язык, поскольку совершенно корректно сказать: «Все вещи в мире существуют», а от этого так легко перейти к «Это существует, поскольку это вещь в мире». В предикате нет ничего такого, что нельзя было бы мыслить ложным. Я имею в виду, совершенно ясно, что если было бы нечто такое, как существование индивидуума, о котором мы говорим, его было бы совершенно невозможно применить, а это характеристика ошибки.

VI. ДЕСКРИПЦИИ И НЕПОЛНЫЕ СИМВОЛЫ

В этот раз я предлагаю обратиться к теме дескрипций, к тому, что я называю «неполными символами», и к существованию описываемых индивидуумов. Вспомните, что прошлый раз я рассматривал существование такого *вида* вещей, который вы подразумеваете, говоря «Люди существуют», «Греки существуют» или другими фразами той разновидности, где у вас есть существование, которое может относиться ко множественному числу. Сегодня я намереваюсь иметь дело с существованием, которое утверждается в единственном числе, типа «Человек в железной маске существует», или некоторыми выражениями той разновидности, где у вас есть объект, описываемый фразой «определенный такой-то и такой-то» [the so-and-so] в единственном числе, и хочу обсудить анализ пропозиций, в которых встречаются фразы такого вида.

Разумеется, в метафизике имеется огромное количество пропозиций, относящихся к данной разновидности. «Я существую», «Бог существует» или «Гомер существовал» и другие подобные высказывания всегда встречаются в метафизических дискуссиях и, я думаю, трактуются в обычной метафизике таким способом, который включает простую логическую ошибку, с которой мы будем иметь дело сегодня, ошибку того же самого типа, о которой я говорил на прошлой неделе в связи с существованием видов вещей. Один из способов проверки пропозиции такого типа заключается в том, чтобы спросить себя, что случилось бы, если бы она оказалась ложной. Если вы возьмете такую пропозицию, как «Ромул существовал», вероятно, большинство из нас подумает, что это не так. Очевидно, сказать, что Ромул существовал, — это совершенно осмысленное высказывание (истинное либо ложное). Если бы сам Ромул входил в наше высказывание, было бы ясно, что высказывание о его несуществовании было бы вздором, поскольку у пропозиции не может быть конститутенты, которая ничего

вообще собой не представляет. Каждая конституента должна иметь место как одна из вещей в мире, а следовательно, если бы Ромул сам входил в пропозиции о том, что он существовал или не существовал, обе эти пропозиции, если бы он не существовал, не могли не только быть истинными, но даже не были бы значимыми. Очевидно, это не тот случай, и первый вывод, который отсюда следует, состоит в том, что хотя и *кажется*, как если бы Ромул был конституентой данной пропозиции, на самом деле это ошибочно. Ромул не входит в пропозицию «Ромул не существует».

Допустим, вы пытаетесь разобраться, что подразумевает данная пропозиция. Например, вы можете взять все то, что Ливий должен сказать о Ромуле, все свойства, которые он ему приписывает, включая, вероятно, и то единственное, которое помнит большинство из нас, а именно, тот факт, что его звали «Ромул». Вы можете все это объединить и образовать пропозициональную функцию, сказав: «*x* имеет такие-то и такие-то свойства», и это будут те свойства, которые, как вы обнаружили, перечислены у Ливия*. Здесь у вас имеется пропозициональная функция, и, сказав, что Ромул не существовал, вы просто говорите, что данная пропозициональная функция никогда не является истинной, что она невозможна в том смысле, который я разъяснял в прошлый раз, т. е., что у *x* нет значения, делающего ее истинной. Это сводит несуществование Ромула к тому типу несуществования, о котором я говорил в прошлый раз, когда мы рассматривали несуществующих единорогов. Но последнее не является *полным* описанием существования или несуществования такого типа, потому что есть другой способ, которым не способны существовать описываемые индивидуумы, и это в том случае, где описание применяется более чем к одному человеку. Например, вы не можете говорить об «*определенном жителе Лондона*» [«*The inhabitants of London*»], не потому что такого нет, но потому что их много.

Вы, следовательно, видите, что пропозиция «Ромул существовал» (или «Ромул не существовал») вводит пропозициональную функцию, потому что имя «Ромул» на самом деле не является именем, но разновидностью сокращенной дескрипции. Оно обозначает человека, который сделал то-то и то-то, который убил Рема, основал Рим и т. д. Оно является сокращением для такого описания; если вам нравится, оно сокращение для «человек, которого звали «Ромул»». Если бы оно действительно было именем, вопрос о существовании не мог бы возникнуть, потому что имя является именем чего-то или же оно не является именем, и если такого человека, как Ромул, нет, то не может быть и имени такого несуществующего человека, так что данное единственное слово «Ромул» на самом деле представляет собой разновидность сокращенного или свернутого описания, и если вы думаете о нем как об имени, то впадаете в логические ошибки. Когда вы осознаете, что оно представляет собой дескрипцию, вы, стало быть, осознаете, что любая пропозиция о Ромуле на самом деле вводит пропозициональную функцию, включаю-

щую описание, как (например): «у, которого звали “Ромул”». Последнее сразу же знакомит вас с пропозициональной функцией, и когда вы говорите «Ромул не существует», вы имеете в виду, что данная пропозициональная функция не является истинной ни для одного значения x .

Имеется две разновидности описаний, одни могут быть названы «неопределенными дескрипциями», когда мы говорим о «*неопределенном* таком-то и таком-то» [*a so-and-so*], а другие могут быть названы «определенными дескрипциями», когда мы говорим об «*определенном* таком-то и таком-то» [*the so-and-so*] (в единственном числе). Например:

Неопределенные: [a] человек, [a] собака, [a] свинья,
[a] кабинет министров.

Определенные: Человек в железной маске.
Человек, который последним зашел
в эту комнату.
Единственный англичанин, который когда-то
оккупировал Папскую область.
Число жителей Лондона.
Сумма 43 и 34.

(Для дескрипции не необходимо, чтобы она описывала индивидуум; она может описывать предикат, отношение или что-то еще.)

Определенные дескрипции — это фразы того типа, о котором я хочу вести речь сегодня. Я не хочу говорить о неопределенных дескрипциях, так как то, что было о них сказано, сказано мной в прошлый раз.

Я хочу, чтобы вы осознали, что вопрос о том, является ли фраза определенной дескрипцией, зависит только от ее формы, а не от вопроса, существует ли определенный индивидуум, описываемый таким образом. Например, я назвал бы фразу «определенный житель Лондона» [*The inhabitant of London*] определенной дескрипцией, хотя фактически она не описывает никакого определенного индивидуума.

Относительно определенной дескрипции прежде всего нужно осознать то, что она не является именем. Возьмем фразу «автор “Веверлея”». Это — определенная дескрипция, и легко видеть, что она не является именем. Имя — это простой символ (т. е. символ, не имеющий каких-либо частей, которые являются символами); простой символ обычно обозначает определенный индивид, или в расширенном смысле объект, который не является индивидом, но временно трактуется как индивид, или по ложному убеждению считается индивидом, таким как человек. Фраза такого типа, как «автор “Веверлея”» [*The author of Waverley*], не является именем, поскольку она представляет собой комплексный символ. Она содержит части, которые являются символами. Она содержит четыре слова, и значения этих четырех слов

уже зафиксированы, и они фиксируют значение фразы «автор “Веверлея”» [«The author of *Waverley*»] в единственном смысле, в котором эта фраза имеет какое-либо значение. В этом смысле ее значение уже предопределено, т. е. когда значения слов «the», «author», «of» и «*Waverley*» уже зафиксированы, в значении всей данной фразы нет ничего произвольного или конвенционального. В этом отношении она отличается от слова «Скотт», потому что, когда вы зафиксировали значение всех других слов в языке, вы ничего не сделали для фиксации значения имени «Скотт». Иначе говоря, если вы понимаете английский язык, вы должны понимать значение фразы «автор “Веверлея”», если никогда не слышали ее до сих пор, тогда как вы не поняли бы значение слова «Скотт», если никогда не слышали данного слова ранее, поскольку знать значение имени значит знать, к чему оно применимо.

Иногда вы найдете людей, высказывающихся так, как если бы дескриптивные фразы были именами, и найдете, например, предположение, что такая пропозиция, как «Скотт является автором “Веверлея”» на самом деле утверждает, что «Скотт» и «автор “Веверлея”» суть два имени одного и того же человека. Это — совершенное заблуждение; прежде всего, потому что «автор “Веверлея”» не является именем, и, во-вторых, потому что, как вы очень хорошо можете видеть, если бы это было так, данная пропозиция была бы подобна пропозиции «Скотт есть сэр Вальтер» и не зависела бы от какого-либо факта, кроме того, что так звали рассматриваемого человека, поскольку имя и есть то, как зовут человека. Фактически Скотт был автором “Веверлея” тогда, когда никто не называл его так, когда никто не знал, был ли он автором или же нет, и факт, что он являлся таковым, был физическим фактом, фактом, что он сидел и писал книгу своей собственной рукой, что никоим образом не связано с тем, как его звали. Здесь нет произвола. Вы не сможете никаким подбором терминологии установить, является ли он автором “Веверлея”, потому что на самом деле он решил написать его и вы ничем себе не можете. Это иллюстрирует, что фраза «автор “Веверлея”» совершенно отлична от имени. Вы можете доказать это совершенно ясно с помощью формальных аргументов. В пропозиции «Скотт является автором “Веверлея”» слово «является», конечно же, выражает тождество, т. е. что сущность, имя которой Скотт, тождественна с автором «Веверлея». Но когда я говорю: «Скотт является смертным», данное «является» относится к предцированию, что совершенно отлично от «является», выражающего тождество. Ошибочно интерпретировать пропозицию «Скотт является смертным» как означающую «Скотт тождествен с одним из смертных», потому что (помимо других причин) о «смертности» нельзя говорить кроме как посредством пропозициональной функции «*x* является смертным», что относит слово «является» к предцированию. Вы не сможете редуцировать «является», относящееся к предцированию, к другому «является». Но «является» в «Скотт

является автором “Веверлея”» относится к тождеству, а не к предиктиванию*.

Если в данную пропозицию вместо «автор “Веверлея”» подставить какое угодно имя, скажем «с», то она преобразуется в «Скотт является с», тогда, если «с» есть имя того, кто не является Скоттом, данная пропозиция становится ложной, тогда как, с другой стороны, если «с» есть имя Скотта, то она становится просто тавтологией. Сразу же очевидно, что если бы «с» совпадало с самим словом «Скотт», то «Скотт является Скоттом» есть как раз тавтология. Но если вы возьмете любое другое имя, которое также является именем Скотта, тогда, если имя будет использоваться *как* имя, а не как описание, пропозиция все еще будет тавтологией. Поскольку само имя есть просто способ указания на предмет и не входит в то, что вы утверждаете, так что если один предмет имеет два имени, вы получите в точности то же самое утверждение, независимо от того, какое из двух имен используете, при условии, что они на самом деле являются именами, а не сокращенными дескрипциями.

Поэтому есть только две альтернативы. Если «с» — имя, пропозиция «Скотт является с» либо ложна, либо тавтологична. Но пропозиция «Скотт является автором “Веверлея”» не является ни тем и не другим, а стало быть, она не совпадает с какой-либо пропозицией формы «Скотт есть с», где «с» является именем. Это другой способ иллюстрации того, что описание совершенно отлично от имени.

Я с удовольствием проясню то, что говорил как раз сейчас, а именно, если вы подставите другое имя на место «Скотт», которое также является именем того же самого индивидуума, скажем, «Скотт есть сэр Вальтер», тогда «Скотт» и «сэр Вальтер» используются как имена, а не как дескрипции, ваша пропозиция есть тавтология в строгом смысле. Если же кто-то утверждает: «Скотт есть сэр Вальтер», то способ, которым он это подразумевает, был бы использованием имен как дескрипций. Подразумевалось бы, что человек, называемый «Скоттом», есть человек, называемый «сэром Вальтером», и фраза «человек, называемый “Скоттом”» является дескрипцией, таковой является и фраза «человек, называемый “сэром Вальтером”». Поэтому это не было бы тавтологией. Пропозиция подразумевала бы, что человек, называемый «Скоттом», тождествен человеку, называемому «сэром Вальтером». Но если вы и то, и другое используете как имена, существо дела совершенно иное. Вы должны заметить, что имя не встречается в том, что вы утверждаете, когда используете имя. Имя — это просто средство выражения того, о чем вы пытаетесь утверждать, и когда я говорю «Скотт написал “Веверлея”», имя «Скотт» не входит в то, что я собира-

* Смешение этих двух значений слова «является» по существу свойственно гегелевской концепции тождества-в-различии.

юсь утверждать. Я утверждаю нечто о человеке, а не об имени. Поэтому если я говорю: «Скотт есть сэра Вальтер», используя эти два имени *как* имена, ни «Скотт», ни «сэра Вальтер» не входят в то, что я утверждаю, но только человек, который имеет данные имена, и, стало быть, то, что я утверждаю, является тавтологией.

Достаточно важно осознать эти два различных использования имен или любых других символов: одно, когда вы говорите о символе, и другое, когда вы используете его *как* символ, как средство сказать о чем-то еще. Если вы говорите о своем обеде, само собой вы не говорите о слове «обед», но говорите о том, что собираетесь съесть, а это совершенно иное. Обычное использование слов состоит в переходе к вещам, и когда вы используете слова таким способом, высказывание «Скотт есть сэра Вальтер» является чистой тавтологией, в точности на том же уровне, как и «Скотт является Скоттом».

Это возвращает меня к пункту, что, когда вы берете «Скотт является автором “Веверлея”» и подставляете вместо «автор “Веверлея”» имя на место дескрипции, вы с необходимостью получаете либо тавтологию, либо ложь — тавтологию, если подставляете «Скотт» или какое-то другое имя того же человека, и ложь, если подставляете что-то еще. Но сама эта пропозиция не является ни тавтологией, ни ложью, и это показывает вам, что пропозиция «Скотт является автором “Веверлея”» отличается от любой пропозиции, которая может быть получена, если вместо «автор “Веверлея”» вы подставите имя. Этот вывод одинаково верен для любой другой пропозиции, в которую входит фраза «автор “Веверлея”». Если вы возьмете любую пропозицию, в которой встречается данная фраза, и замените ее собственным именем, будет ли это имя «Скотт» или любое другое, вы получите отличную пропозицию. Вообще говоря, если именем, которое вы подставляете, является «Скотт», ваша пропозиция, если она была истинной до этого, будет сохранять истинность, а если она была до этого ложной, будет оставаться ложной. Но это — *отличная* пропозиция. Не всегда верно, что она остается истинной или ложной, как можно видеть из примера: «Георг IV желал знать, является ли Скотт автором “Веверлея”». Неверно, что Георг IV желал знать, является ли Скотт Скоттом*. Таким образом, бывает даже так, что истина и ложь пропозиции иногда изменяются, когда вы подставляете имя объекта вместо описания того же самого объекта. Но в любом случае, когда вы подставляете имя вместо дескрипции, всегда получается отличная пропозиция.

На первый взгляд тождество достаточно загадочно. Когда вы говорите «Скотт является автором “Веверлея”», для вас как будто бы заманчиво думать, что есть два человека, один из которых Скотт, а другой — автор “Веверлея”, и случилось так, что они совпадают. Это, очевидно, абсурдно, но данный способ всегда привлекателен при рассмотрении тождества.

Когда я говорю: «Скотт является автором “Веверлея”», и «является» выражает тождество, причина того, что здесь тождество может быть выражено верно и нетавтологично, состоит как раз в том, что одно есть имя, а другое — дескрипция. Или обе фразы могут быть дескрипциями. Если я говорю: «Автор “Веверлея” является автором “Мармиона”», последнее, конечно, утверждает тождество двух дескрипций.

Следующий пункт, который я хочу сейчас сделать ясным, заключается в том, что когда дескрипция (на будущее, когда я говорю «дескрипция», я имею в виду *определенную* дескрипцию) входит в пропозицию, нет конституенты данной пропозиции, соответствующей этой дескрипции как целому. При правильном анализе пропозиции дескрипция разлагается и исчезает. Другими словами, когда я говорю: «Скотт является автором “Веверлея”», предполагать, что вы имеете здесь три конституенты: «Скотт», «является» и «автор “Веверлея”», есть ошибочный анализ. Это, конечно, тот способ анализа, который может прийти вам на ум. Вы можете допустить, что «автор “Веверлея”» — комплексное выражение, и оно может быть разложено далее, но вы можете посчитать, что для начала пропозиция может быть расщеплена на эти три кусочка. Это совершенно ошибочно. «Автор “Веверлея”» вообще не является конституентой пропозиции. На самом деле конституент, соответствующих дескриптивным фразам, нет. Сейчас я попытаюсь вам это доказать.

Первая и наиболее очевидная причина состоит в том, что могут быть значимые пропозиции, отрицающие существование «определенного такого-то и такого-то». «Определенный единорог не существует» [«The unicorn does not exist»]. «Наибольшее конечное число не существует». Пропозиции такого типа являются вполне значимыми, совершенно здравыми, правильными, пристойными пропозициями, и, вероятно, не может быть такого, чтобы единорог был конституентой пропозиции, так как ясно, что он не может быть конституентой, постольку поскольку никаких единорогов нет. Поскольку конституенты пропозиций, конечно же, суть то же самое, что и конституенты соответствующих фактов, и поскольку то, что единорога не существует, является фактом, совершенно ясно, что единорог не является конституентой данного факта, так как если бы имелся какой-то факт, конституентой которого был бы единорог, имелся бы и единорог, и было бы неверно, что он не существует. В частности, это применимо в случае дескрипций. Итак, поскольку для «определенного такого-то и такого-то» возможно не существовать и тем не менее для пропозиций, в которые входит «определенный такой-то и такой-то», возможно быть значимыми и даже истинными, мы должны попытаться увидеть, что означает, когда говорят, что определенный такой-то и такой-то существует.

Благодаря нашей озабоченности практическими делами временная характеристика глагола становится исключительно надоедливой пошлостью. Было бы гораздо приятнее, если бы они не имели времен-

ной характеристики, как, я думаю, имеет место в китайском языке, но я не знаю китайского. Вы должны быть в состоянии сказать: «Сократ существует в прошлом», «Сократ существует в настоящем», «Сократ существует в будущем» или просто «Сократ существует», без каких-либо временных импликаций, но, к несчастью, язык этого не позволяет. Тем не менее я собираюсь использовать язык таким безвременным способом; когда я говорю: «Определенное такое-то и такое-то существует», я не собираюсь подразумевать, что оно существует в настоящем, прошлом или будущем, но просто, что оно существует, без каких-либо импликаций, затрагивающих время.

«Автор “Веверлея” существует» [*«The author of Waverley exists»*]: есть две вещи, которые для этого требуются. Прежде всего, что такое «автор “Веверлея”»? Это — человек, который написал «Веверлея», т. е. теперь мы пришли к тому, что у вас есть затрагиваемая пропозициональная функция, а именно, « x пишет “Веверлея”», и автор «Веверлея» — это человек, который пишет «Веверлея», и для того, чтобы человек, который пишет «Веверлея», мог существовать, необходимо, чтобы данная пропозициональная функция обладала двумя свойствами:

1. Она должна быть истинной по крайней мере для одного x .
2. Она должна быть истинной самое большое для одного x .

Если бы никто не написал «Веверлея», автор не мог бы существовать, а если бы его написали два человека, не мог бы существовать определенный автор, на которого указывает артикль. Так что вам требуются эти два свойства: одно, что она является истинной по крайней мере для одного x , а другое, что она является истинной самое большое для одного x ; и то и другое требуется для существования.

Свойство быть истинным по крайней мере для одного x — это свойство, которое мы рассматривали в прошлый раз; это то, что я выражал, говоря, что пропозициональная функция является *возможной*. Поэтому мы переходим ко второму условию — что она является истинной самое большое для одного x , а это вы можете выразить следующим образом: «Если x и y написали “Веверлея”, тогда x тождествен y , чем бы ни были x и y ». Последнее говорит, что его написал самое большое один человек. Оно не говорит, что кто-то вообще написал «Веверлея», поскольку, если бы никто его не написал, это высказывание все еще оставалось бы истинным. Оно говорит только то, что его написал самое большое один человек.

Первое из приведенных условий существования нарушается в случае определенного единорога, второе — в случае определенного жителя Лондона.

Можно объединить эти два условия и получить сложносокращенное выражение, включающее значение обоих. Вы можете их оба редуцировать к тому, что: «(“ x написал “Веверлея”» тождественно с “ x есть c ”

чем бы ни был x) возможно относительно c). Я думаю, что это просто настолько, насколько вы способны высказать утверждение.

Вы видите, что означает сказать, что существует некоторая сущность c , мы можем не знать, что она собой представляет, но она такова, что когда x есть c истинно, что x написал «Веверлея», а когда x не есть c , не истинно, что x написал «Веверлея»; и это равно высказыванию, что c — единственный человек, который написал «Веверлея»; и я говорю, что у c есть значение, которое делает его истинным. Так что данное целостное выражение, являющееся пропозициональной функцией о c , является *возможным* в отношении c (в объясненном в прошлый раз смысле).

Вот что я подразумеваю, когда говорю, что автор «Веверлея» существует. Когда я говорю: «Автор «Веверлея» существует», я имею в виду, что имеется сущность c такая, что « x написал «Веверлея»» истинно, когда x есть c , и ложно, когда x не есть c . «Автор «Веверлея»» здесь совершенно исчезает как конституента; поэтому, сказав: «Автор «Веверлея» существует», я ничего не говорю об авторе «Веверлея». Вместо этого вы разработали рассмотрение пропозициональных функций, и «автор «Веверлея»» исчез. Вот почему можно осмысленно сказать: «Автор «Веверлея» не существует». Это было бы невозможно, если бы «автор «Веверлея»» был конституентой пропозиций, в вербальном выражении которых встречается данная фраза.

Тот факт, что вы можете обсуждать пропозицию «Бог существует», есть доказательство того, что слово «Бог», как оно используется в данной пропозиции, является дескрипцией, а не именем. Если бы слово «Бог» было именем, вопрос, касающийся существования, не мог бы возникнуть.

Итак, я определил, что имею в виду, когда говорю, что описываемый предмет существует. Я все еще должен объяснить, что подразумеваю, говоря, что описываемый предмет имеет определенные свойства. Предположим, вы хотите сказать: «Автор «Веверлея» был человеком», последнее будет репрезентировано следующим образом: «(“ x написал «Веверлея»” тождественно с “ x есть c ”, чем бы ни был x , и c — человек) является возможным в отношении c ».

Вы заметите, что то, чему до этого мы придали как значение «Автор «Веверлея» существует», является частью данной пропозиции. Последнее — часть любой пропозиции, в которую фраза «автор «Веверлея»» имеет, как я его называл, «первичное вхождение». Говоря о «первичном вхождении», я имею в виду, что у вас нет пропозиции об авторе «Веверлея», входящей в качестве части в некоторую большую пропозицию, типа «Я убежден, что автор «Веверлея» был человеком» или «Я убежден, что автор «Веверлея» существует». Когда она имеет первичное вхождение, т. е. когда пропозиция, к ней относящаяся, вовсе не является частью большей пропозиции, фраза, которая определяется как значение «Автор «Веверлея» существует», будет частью этой

пропозиции. Если я говорю, что автор «Веверлея» был человеком, поэтом, шотландцем или кем-то еще, я говорю об авторе «Веверлея», как имеющем первичное вхождение, высказывание о существовании всегда является частью этой пропозиции. В этом смысле все пропозиции, которые я высказываю об авторе «Веверлея», влекут, что автор «Веверлея» существует. Так что любое высказывание, в которое дескрипция имеет первичное вхождение, влечет, что описываемый объект существует. Если я говорю: «Нынешний король Франции лыс», это влечет, что нынешний король Франции существует. Если я говорю: «Нынешний король Франции имеет прекрасную шевелюру», это также влечет, что нынешний король Франции существует. Следовательно, если вы не понимаете, каким образом должна отрицаться пропозиция, содержащая дескрипцию, вы придете к заключению, что не является истинным то, что либо нынешний король Франции лыс, либо он не лыс, поскольку, перечислив все лысые предметы, вы не найдете его среди них, и, перечислив все не лысые предметы, вы также не найдете его среди них. Найденное мной единственное предположение, позволяющее рассматривать его в общепринятом направлении, — это предположение, что он носит парик. Вы можете избежать гипотезы о том, что он носит парик, только заметив, что отрицанием пропозиции «Нынешний король Франции лыс» не будет пропозиция «Нынешний король Франции не лыс», если под ней вы подразумеваете, что «Существует такой человек, как король Франции, и этот человек не лыс». Причина этому в том, что когда вы устанавливаете, что нынешний король Франции лыс, вы говорите: «Существует такое *s*, что *s* есть нынешний король Франции, и *s* — лыс», а отрицанием последнего не является «Существует такой *s*, что *s* есть нынешний король Франции, и *s* — не лыс». Оно более сложное. Оно имеет следующий вид: «Либо не существует такого *s*, что *s* есть нынешний король Франции, либо, если такой *s* существует, то *s* — не лыс». Вы видите, таким образом, что если вы хотите отрицать пропозицию «Нынешний король Франции лыс», вы можете сделать это, отрицая то, что он существует, вместо отрицания того, что он лыс. Для того чтобы отрицать высказывание, что нынешний король Франции лыс, которое представляет собой высказывание, состоящее из двух частей, вы можете действовать, отрицая одну из частей. Вы можете отрицать одну часть, которая ведет к предположению, что нынешний король Франции существует, но не лыс, или другую часть, которая ведет вас к отрицанию того, что нынешний король Франции существует; любое из этих двух отрицаний ведет вас к ложности пропозиции «Нынешний король Франции лыс». Когда же вы говорите: «Скотт — человек», возможности двойственного отрицания нет. Единственный способ, которым вы можете отрицать «Скотт — человек», это сказать: «Скотт — не человек». Но там, где встречаются дескриптивные фразы, у вас есть возможность двойственного отрицания.

Крайне важно осознать, что фраза типа «определенный такой-то и такой-то» не встречается в анализе пропозиций, в вербальное выражение которых она входит, что, когда я говорю: «Автор “Веверлея” — человек», «автор “Веверлея”» не является субъектом данной пропозиции тем способом, которым субъектом был бы Скотт, если бы я сказал «Скотт — человек», используя «Скотт» как имя. Я не могу удовлетворительно подчеркнуть, сколь важен этот пункт, и как много ошибок вы получаете в метафизике, если не осознаете, что когда я говорю: «Автор “Веверлея” — человек», последняя пропозиция не имеет той же самой формы, как «Скотт — человек». Она не содержит конституенту «автор “Веверлея”». Важность этого весьма значительна по многим причинам, и одна из них — это вопрос о существовании. Как я указал вам в прошлый раз, имеется огромное количество философии, покоящейся на понятии о том, что существование является, так сказать, свойством, которое вы можете приписать вещам, и что вещи, которые имеют место быть, обладают свойством существования, а вещи, которые не существуют, нет. Это вздор, берете ли вы виды предметов или описываемые индивидуальные предметы. Когда я, например, говорю: «Гомер существовал», под «Гомером» я понимаю некоторую дескрипцию, скажем, «автор поэм Гомера», и я утверждаю, что эти поэмы были написаны одним человеком, и данная пропозиция весьма сомнительна; но если вы можете предоставить действительного человека, который на самом деле написал эти поэмы (предположим, что существует такой человек), сказать о нем, что он существовал, было бы выражением бессмыслицы, не ложности, но бессмыслицы, потому что только об описываемых людях можно осмысленно сказать, что они существуют. Прошлый раз я указывал на ошибку в выражении: «Люди существуют, Сократ — человек; следовательно, Сократ существует». Когда я говорю: «Гомер существует, это — Гомер; следовательно, это существует», то это ошибка того же самого типа. Аргумент «Это — автор поэм Гомера, и автор поэм Гомера существует; следовательно, это существует» совершенно ошибочен. Существование может осмысленно утверждаться только там, где есть пропозициональная функция. Вы можете утверждать «Определенное такое-то и такое-то существует», подразумевая, что существует как раз одно *s*, которое имеет данные свойства, но когда вы предоставите *s*, ими обладающее, вы не в состоянии сказать о таком *s*, что оно существует, поскольку это бессмысленно; это не ложно, но вообще не имеет значения.

Поэтому индивидуумы, имеющие место в мире, не существуют, или, скорее, бессмысленно говорить, что они существуют, и бессмысленно говорить, что они не существуют. Этого нельзя сказать, когда вы дали им имена, но только тогда, когда вы их описали. Когда вы говорите: «Гомер существует», вы имеете в виду, что «Гомер» — это описание, которое к чему-то применимо. Дескрипция, когда она полностью установлена, всегда имеет форму «определенное такое-то и такое-то».

Тип вещей, которые подобны данным дескрипциям в том отношении, что они встречаются как слова в пропозиции, но на самом деле не являются конститuentами правильно проанализированной пропозиции, вещи данного типа я называю «неполными символами». В логике существует очень много разновидностей неполных символов, и они являются источниками многих недоразумений и ложной философии, потому что люди введены в заблуждение грамматикой. Вы считаете, что пропозиция «Скотт смертен» и пропозиция «Автор “Веверлея” смертен» имеют одну и ту же форму. Вы считаете, что они обе являются простыми пропозициями, приписывающими предикат субъекту. Это совершеннейшее заблуждение; одна из них приписывает (или скорее может приписывать), а другая — нет. Те вещи, которые подобны «автору “Веверлея”» и которые я называю неполными символами, сами по себе не имеют никакого значения, но приобретают его только в контексте. «Скотт», взятое как имя, имеет значение само по себе. Оно обозначает определенное человека, и тот существует. Но фраза «автор “Веверлея”» не является именем и сама по себе не обозначает вообще ничего, потому что, когда она используется в пропозициях правильно, эти пропозиции не содержат никакой соответствующей ему конститuentы.

Помимо дескрипций существует значительное количество разновидностей неполных символов. Это классы, о которых я буду говорить в следующий раз, и отношения, взятые в расширенном смысле, и т. д. Такие комплексы символов на самом деле представляют собой то, что я называю «логическими фикциями», и они охватывают практически все объекты, хорошо известные в повседневной жизни: столы, стулья, Пикадилли, Сократа и т. д. Большинство из них либо классы, либо ряды, либо ряды классов. Во всяком случае, все они являются неполными символами, т. е. они являются комплексами, обладающими значением только в использовании и не имеющими никакого значения сами по себе.

Если вы хотите разобраться в анализе мира или анализе фактов или если вы хотите получить какое-либо представление о том, что на самом деле представляет собой мир, важно осознать, сколь многое из того, что имеет место в фразеологии, связано с природой неполных символов. Очень легко это можно видеть в случае с «автором “Веверлея”», потому что «автор “Веверлея”» не обозначает ни просто Скотта, ни что-либо еще. Если бы он обозначал Скотта, пропозиция «Скотт есть автор “Веверлея”» совпала бы с пропозицией «Скотт есть Скотт», что не так, поскольку Георг IV хотел знать, истинна ли первая пропозиция, и не хотел знать, истинна ли вторая. Если бы «автор “Веверлея”» обозначал нечто иное, чем Скотт, пропозиция «Скотт есть автор “Веверлея”» была бы ложной, что не так. Следовательно, вы должны заключить, что «автор “Веверлея”» сам по себе на самом деле вообще ничего не обозначает; а это характеристика неполных символов.

VII. ТЕОРИЯ ТИПОВ И СИМВОЛИЗМ: КЛАССЫ

Перед тем как приступить сегодня к главной теме своей лекции, я предпочел бы сделать несколько замечаний в объяснение и расширение того, что говорил о существовании в двух предыдущих лекциях. Главным образом это является следствием письма, полученного мной от одного из слушателей и поднимающего много вопросов, которые, я думаю, занимают также умы других.

Первый пункт, который я хотел бы прояснить, следующий: я не имел в виду, что, сказав о вещи, что она существует, подразумевают то же самое, как если говорят, что она возможна. Я имел в виду, что одной и той же является фундаментальная логическая идея, примитивная идея, от которой производны обе эти идеи. Последнее не совсем одно и то же с тем, когда говорят, что высказывание о том, что вещь существует, одинаково с высказыванием, что она возможна, я так не считаю. Я использую слово «возможно», вероятно, в несколько необычном смысле, поскольку мне требуется слово для фундаментальной логической идеи, для которой в обычном языке слова не существует, и, следовательно, если в обычном языке необходимо попытаться выразить рассматриваемую идею, нужно взять некоторое слово и сообщить ему смысл, приданный мной слову «возможно»; последний ни в коей мере не является тем смыслом, которым оно обладает, но он подходит для моей цели. Мы говорим о пропозициональной функции, что она является возможной, когда имеются случаи, при которых она является истинной. Это не в точности то же самое, что обычно подразумевают, когда, например, говорят, что, возможно, завтра будет дождь. Но я настаиваю, что обычное использование слова «возможно» посредством обработки производно от этого понятия. Например, обычно, сказав о пропозиции, что она возможна, вы подразумеваете нечто подобное следующему. Прежде всего из этого следует, что вы не знаете, является ли она истинной или ложной; и, я думаю, во-вторых, из этого следует, что она относится к тому классу пропозиций, из которых о некоторых известно, что они истинны. Когда, например, я говорю: «Возможно, завтра будет дождь» — пропозиция «Завтра будет дождь» относится к классу пропозиций «Дождь идет в момент времени t », где t — различные моменты времени. Отчасти мы подразумеваем, что нам не известно, будет дождь или же нет, но также подразумеваем и то, что знаем, что этот тип пропозиции вполне способен быть истинным, что о значении пропозициональной функции нам известно, что какое-то значение является истинным. Я думаю, вы найдете, что многие обычные употребления слова «возможно» проходят под таким руководством. Другими словами, когда вы говорите о пропозиции, что она является возможной, у вас имеется следующее: «В данной пропозиции есть некоторая конституента, которая, если преобразовать ее в переменную, даст вам пропозициональную функцию, иногда являющуюся истинной». Следо-

вательно, вы не должны говорить о пропозиции просто, что она возможна, но, скорее, что она является возможной в отношении такой-то и такой-то конституенты. Это было бы более полным выражением.

Говоря, например: «Львы существуют», я не имею в виду то же самое, как если бы сказал, что львы возможны; поскольку, когда вы говорите: «Львы существуют», последнее подразумевает, что пропозициональная функция « x — лев» является возможной в том смысле, что львы есть, тогда как если вы говорите: «Львы возможны», последнее вообще является другим типом высказывания, не подразумевающего, что случайное индивидуальное животное может быть львом, но, скорее, что *вид* животного может быть *видом*, который мы называем «львы». Если вы, например, говорите: «Единороги возможны», то подразумеваете, что вам не известна какая-либо причина, почему бы не быть единорогам, а это пропозиция совершенно отличная от «Единороги существуют». Относительно того, что вы подразумеваете, говоря о том, что единороги возможны, последнее всегда можно свести к тому же самому, как и «Возможно, завтра будет дождь». Вы имели бы в виду, что пропозиция «Единороги существуют» является одной из определенного множества пропозиций, из которых истинность некоторых известна, и что описание единорога не содержит ничего такого, что показывало бы невозможность существования подобных зверей.

Когда я говорю, что пропозициональная функция является возможной, подразумевая существование случаев, в которых она является истинной, я сознательно использую слово «возможно» в необычном смысле, поскольку мне требуется единственное слово для моей фундаментальной идеи и я не могу найти какого-то слова в обычном языке, которое выражает то, что я имею в виду.

Во-вторых, предполагается, что когда кто-нибудь говорит, что вещь существует, это подразумевает, что она находится во времени или во времени и пространстве, по крайней мере во времени. Данное предположение является самым общим, но я не думаю, что на самом деле многое можно сказать в пользу такого использования этого слова; во-первых, поскольку не было бы нужды в отдельном слове, если бы это и было все, что вы подразумевали. Во-вторых, поскольку, наконец, можно вполне стремиться к обсуждению вопроса, есть ли вещи, которые существуют безотносительно ко времени, в том смысле, чем бы ни был этот смысл, в котором о вещи, обычно рассматриваемой как существующая, говорится, что она существует. Ортодоксальная метафизика придерживается того, что то, что действительно является реальным, находится не во времени, что находится во времени значит быть более или менее нереальным и что реально существующее вообще не находится во времени. И ортодоксальная теология считает, что Бог не находится во времени. Я не вижу причины, почему бы вам не соорудить свое определение существования таким образом, чтобы предотвратить такое понятие существования. Я склонен думать, что

есть вещи, которые не находятся во времени, и должен принести извинения за использование слова «существование» в таком смысле, когда у вас уже была фраза «бытие во времени», вполне удовлетворительно выражающая то, что подразумеваете вы.

Другое возражение на это определение состоит в том, что последнее по крайней мере не годится для того типа употребления «существования», который обосновывал мое рассуждение и который является общим с математикой. Когда вы берете теоремы о существовании, например, говоря: «Существует четное простое число», вы имеете в виду не то, что число два находится во времени, но то, что вы способны найти число, о котором сможете сказать: «Оно является четным и простым». Обычно в математике говорят о пропозициях такого типа, как теоремы о существовании, т. е. вы устанавливаете, что существует объект такого-то и такого-то типа; в математике этот объект является, конечно, логическим объектом, не индивидом, не вещью, подобной льву или единорогу, но объектом, подобным функции или числу, чему-то такому, что явно вообще не имеет свойства бытия во времени, и эта разновидность смысла теорем о существовании релевантна обсуждению значения существования, с которым я имел дело в двух последних лекциях. Конечно, я придерживаюсь того, что смысл существования можно привести к тому, чтобы охватывать более обычные употребления существования, и фактически дать ключ к тому, что обосновывает эти обычные употребления, как когда говорят, что «Гомер существовал», или «Ромул не существовал», или все, что мы могли бы высказать в этом роде.

Я перехожу теперь к *третьему* предположению о существовании, которое также является обыкновенным, когда об отдельно взятом «это» вы можете сказать: «Это существует», в том смысле, что оно не является фантомом, образом или универсалией. Сейчас я думаю, что использование существования затрагивает смешения, от которых исключительно важно освободить разум, действительно достаточно опасные ошибки. Прежде всего, мы должны отделить фантомы и образы от универсалий; они находятся на другом уровне. Фантомы и образы несомненно существуют в том смысле, чем бы он ни был, в котором существуют обычные объекты. Я имею в виду, что если вы закроете глаза и вообразите некоторую визуальную сцену, образы, которые проходят перед вашим разумом в процессе воображения, несомненно существуют. Они суть образы, нечто происходящее, а происходит то, что образы проходят перед нашим разумом, и эти образы представляют собой точно такую же часть мира, как столы, стулья и что-либо еще. Они являются вполне приличными объектами, и вы только называете их нереальными (если вы так их называете) или трактуете их как несуществующие, поскольку они не обладают обычным типом отношений к другим объектам. Если вы закроете глаза, вообразите визуальную сцену и протянете руку, чтобы прикоснуться к воображаемому, вы не

получите тактильного ощущения или, даже неизбежно, тактильного образа. Вы не получите обычной корреляции взгляда и прикосновения. Воображая тяжелый дубовый стол, вы можете передвинуть его без какого-либо мускульного усилия, чего не случится с дубовым столом, который вы действительно видите. Общие корреляции ваших образов совершенно отличны от корреляций того, что предпочитают называть «реальными» объектами. Но это не значит сказать, что образы являются нереальными. Это означает только то, что они не являются частью физики. Конечно, я знаю, что подобная вера в физический мир установлена некоторой разновидностью господствующего террора. Вы придерживаетесь того, чтобы неуважительно обходиться с тем, что не подходит физическому миру. Но на самом деле это очень несправедливо в отношении вещей, которые не подходят. Они существуют в той же степени, как и те, что подходят. Физический мир — это некоторый тип правящей аристократии, которой каким-то образом удается заставить обращаться с чем-либо другим неуважительно. Подобный тип установки недостойн философа. Мы должны в точности одинаково трактовать вещи, которые не стыкуются с физическим миром, и образы находятся среди них.

Я полагаю, имеется в виду, что «фантомы» отличаются от «образов», будучи по природе галлюцинациями, предметами, которые не просто воображаются, но которые сопровождают убеждение. И вновь они совершенно реальны; единственно странное в них — это их корреляции. Макбет видит кинжал. Если бы он попытался дотронуться до него, он не получил бы какого-то тактильного ощущения, но из этого не следует, что он не *видел* кинжал, из этого следует, что он не *дотронулся* до него. Из этого никоим образом не следует, что визуального ощущения не было. Это означает только то, что тип корреляции между взглядом и прикосновением, которую мы обычно используем, является нормальным, но не универсальным правилом. Претендуя на его универсальность, мы говорим, что вещь является нереальной, когда она ему не соответствует. Вы говорите: «Любой человек, который является человеком, будет делать то-то и то-то». Затем вы находите человека, который не будет поступать так, и говорите, что он не является человеком. Это как раз тот же самый случай, как и с кинжалом, до которого вы не можете дотронуться.

В другом месте я объяснял смысл, в котором фантомы являются нереальными*. Когда вы видите реального человека, непосредственный объект, наблюдаемый вами, представляет собой объект целой системы индивидов, все они взаимопринадлежны и в совокупности продуцируют различные «явления» человека для себя самого и других. С другой стороны, когда вы видите фантом человека, последний явля-

* См. *Our Knowledge of External World*, глава III, а также раздел XII «Чувственные данные и физика» в *Misticism and Logic*.

ется изолированным индивидом, не соответствующим системе, как ей соответствуют индивиды, которые называют явлениями «реального» человека. Сам по себе фантом является точно такой же частью мира, как и нормальные чувственные данные, но он утрачивает обычную корреляцию и поэтому приводит к ложным выводам и становится обманчивым.

Что касается универсалий [universals], когда я говорю об индивиде, что он существует, я определенно не подразумеваю то же самое, как если бы говорил, что он не является универсалией. Высказывание относительно любого индивида, что он не является универсалией, совершенно строго бессмысленно — не ложно, но строго и точно бессмысленно. Вы никогда не сможете поместить индивид на то место, где должна быть универсалия, и наоборот. Если я говорю: «*a* есть не *b*» или если я говорю: «*a* есть *b*», из этого следует, что *a* и *b* одного и того же логического типа. Сказав об универсалии, что она существует, я подразумевал бы это в смысле, отличающемся от того, когда говорят, что индивид существует. Вы можете, например, сказать: «Существуют цвета спектра между синим и желтым». Последнее было бы вполне приличным высказыванием о цветах, взятых как универсалии. Вы просто подразумеваете, что пропозициональная функция «*x* — цвет между синим и желтым» представляет собой функцию, которая способна быть истинной. Но встречающийся здесь *x* не является индивидом, он является универсалией. Таким образом, вы приходите к тому, что крайне важное понятие, включающее в себя существование, представляет собой понятие, которое я развивал в позапрошлой лекции, понятие пропозициональной функции, являющейся иногда истинной или, другими словами, являющейся возможной. Различие между тем, что некоторые назвали бы реально существующим и существующим в человеческом воображении или в деятельности моей субъективности, — это различие, как мы только что видели, есть всецело различие корреляции. Я имею в виду, будет ошибочной ваша попытка сказать, что все, что вам является, имеет некоторую более славную форму существования, если оно объединено с теми другими вещами, о которых я вел речь, в том смысле, что явление вам Сократа должно быть связано с его явлением другим людям. Вы сказали бы, что он был только в вашем воображении, если бы не было тех других корреляций, которые вы обычно ожидаете. Но это не подразумевает, что являющееся вам не есть точно такая же часть мира, как если бы были бы другие скоррелированные явления. Оно является точно такой же частью реального мира, только ему не достает ожидаемых вами корреляций. Последнее приложимо к вопросу об ощущении и воображении. Воображаемые предметы не обладают тем же типом корреляций, как ощущаемые предметы. Если вы хотите подробнее познакомиться с этим вопросом, я обсуждал его в *The Monist* за январь 1915 года, и если кого-то из вас он заинтересует, вы найдете обсуждение там*.

Я перехожу теперь к собственно теме моей лекции, но должен буду рассматривать ее довольно поспешно. Необходимо объяснить теории типов и определение классов. Итак, прежде всего, как я полагаю, большинству из вас известно, что если беспечно обращаться с формальной логикой, вы можете очень легко впасть в противоречия. Многие из них известны в течение долгого времени, некоторые даже со времен греков, но только достаточно недавно было обнаружено, что они имеют отношение к математике, и что обыкновенный математик, если он не очень осмотрителен, склонен впасть в них, когда приближается к области логики. К несчастью, математические парадоксы более трудно разьяснить, а те, которые разьяснить легко, вызывают удивление просто как загадки или хитрости.

Вы можете начать с вопроса, существует или нет наибольшее кардинальное число. Каждый класс предметов, которые вы можете выбрать для упоминания, имеет некоторое кардинальное число. Последнее очень легко вытекает из определения кардинального числа как класса подобных классов, и вы склонны предполагать, что класс всех предметов, существующих в мире, имел бы столь много членов, сколько вообще разумно ожидать от класса. Обыкновенный человек предполагал бы, что вы не в состоянии получить класс больший, чем класс всех предметов, существующих в мире. С другой стороны, очень легко доказать, что если вы возьмете выборки некоторых членов класса, осуществляя эти выборки любым возможным для вас подходящим способом, число различных выборок, которые вы сможете сделать, больше, чем изначальное число членов. Это легко видеть на примере с малыми числами. Предположим, у вас есть класс как раз с тремя числами: a , b , c . Первая выборка, которую вы можете сделать, — это выборка, не имеющая членов. Следующая выборка: отдельно a , отдельно b , отдельно c . Затем: bc , ca , ab , abc , в общем 8 (т. е. 2^3) выборок. Вообще говоря, если у вас есть n членов, вы можете получить 2^n выборок. Очень легко доказать, что 2^n всегда больше, чем n , будет ли n конечным или же нет. Так вы находите, что общее число предметов в мире не является столь большим, как число классов, которые можно получить из этих предметов. Я прошу, чтобы вы принимали эти пропозиции как доказанные, поскольку нет времени переходить к доказательствам, но все они имеются в работе Кантора*. Следовательно, вы найдете, что общее число предметов в мире никоим образом не является самым большим числом. Наоборот, существует иерархия чисел больших, чем данное. На первый взгляд, это, по-видимому, приводит вас к противоречию. Фактически, у вас есть совершенно точное арифметическое доказательство того, что на небесах или на земле имеется предметов *меньше*, чем грезится *нашей* философии. Последнее демонстрирует то, как философия делает успехи.

Поэтому вы сталкиваетесь с необходимостью провести различие между классами и индивидами. Вы сталкиваетесь с необходимостью

говорить, что класс, состоящий из двух индивидов, сам в свою очередь не является новым индивидом, и это должно быть разъяснено всеми способами; т. е. вы будете должны сказать, что в том смысле, в котором существуют индивиды, в этом самом смысле не верно сказать, что существуют классы. Смысл, в котором существуют классы, отличается от смысла, в котором существуют индивиды, потому что, если бы смысл в обоих случаях был одинаковым, мир, в котором есть три индивида и, следовательно, восемь классов, был бы миром, в котором имеется по крайней мере одиннадцать предметов. Как давным-давно указывали китайские философы, серая корова и гнедая лошадь составляют три предмета: предметами являются каждая из них, и, взятые вместе, они представляют собой другой предмет, а следовательно, всего три.

Я перехожу теперь к противоречию, относящемуся к классам, которые не являются членами самих себя. В общем-то вы сказали бы, что не ждете от класса, чтобы он был членом самого себя. Например, если вы возьмете класс всех чайных ложек в мире, сам он не является чайной ложкой. Или, если вы возьмете всех человеческих существ в мире, их целостный класс в свою очередь не является человеческим существом. Естественно, вы сказали бы, что не можете ожидать от всего класса предметов, чтобы сам он был членом этого класса. Но есть явные исключения. Если вы возьмете, например, все вещи в мире, которые не являются чайными ложками, и создадите из них класс, этот класс (вы сказали бы) очевидно не будет чайной ложкой. И так со всеми отрицательными классами. И не только с отрицательными классами, ибо, если вы посчитаете на время, что классы являются предметами в том же самом смысле, в котором предметами являются предметы, вы тогда должны будете сказать, что класс, состоящий из всех предметов в мире, сам является предметом мира, а стало быть, этот класс является членом самого себя. Конечно, вы подумали бы ясно, что класс, состоящий из всех классов в мире, сам является классом. Я думаю, большинство людей должны чувствовать склонность к такому предположению, и, следовательно, вы здесь получили бы случай класса, являющегося членом самого себя. Если есть какой-то смысл в том, чтобы спросить, является ли класс членом самого себя или же нет, тогда, конечно, во всех случаях обычных классов повседневной жизни вы найдете, что класс не является членом самого себя. Соответственно этому вы можете перейти к образованию класса всех тех классов, которые не являются членами самих себя, и, сделав это, вы можете спросить себя, является ли данный класс членом самого себя или же нет?

Предположим прежде, что он является членом самого себя. В этом случае он представляет собой один из тех классов, которые не являются членами самих себя, т. е. он не является членом самого себя. Предположим затем, что он не является членом самого себя. В этом случае он не представляет собой один из тех классов, которые не являются

членами самих себя, т. е. он есть один из классов, которые являются членами самих себя, т. е. он является членом самого себя. Следовательно, любая гипотеза, что он является или что он не является членом самого себя, приводит к его противоречивости. Если он является членом самого себя, то он не является членом самого себя, а если он не является членом самого себя, то он является членом самого себя.

Это противоречие в высшей степени интересно. Вы можете модифицировать его форму; некоторые формы модификации обоснованы, а некоторые нет. Однажды я предложил форму, которая не была обоснована, а именно, вопрос о том, должен ли брадобрей бриться сам или же нет. Вы можете определить брадобрея как того, «кто бреет всех тех, и только тех, кто не бреется сам». Вопрос в том, бреется ли сам брадобрей? В этой форме противоречие не слишком трудно разрешить. Но в нашей предыдущей форме, я думаю ясно, вы сможете обойти его, только заметив, что в целом вопрос, является ли класс членом самого себя или же нет, является бессмысленным, т. е. что не класс является или не является членом самого себя, и что даже неправильно говорить подобное, поскольку в целом эта словесная конструкция есть только набор звуков, не имеющий значения. Последнее имеет отношение к тому факту, что классы, как я собираюсь показать, являются неполными символами в том же самом смысле, в котором неполными символами являются дескрипции, о чем я вел речь прошлый раз; вы высказываете вздор, когда спрашиваете себя, является или нет класс членом самого себя, поскольку в любом полном высказывании того, что подразумевается пропозицией, которая выглядит как пропозиция о классах, в этом высказывании вы вообще не найдете никакого упоминания о классе. Если высказывание о классах должно быть значимым, а не чистым вздором, абсолютно необходимо, чтобы его можно было перевести в форму, которая вообще не упоминает классов. Такой тип высказываний, как «Такой-то и такой-то класс является или не является членом самого себя», не способен к переводу такого рода. Последнее аналогично тому, что я говорил о дескрипциях: символ для класса является неполным символом; на самом деле он не обозначает частей пропозиции, в которых встречается в качестве символа, но при правильном анализе этих пропозиций, данный символ распадается и исчезает.

Есть еще одно из противоречий, самое древнее, которое я также могу упомянуть, высказывание Эпименида, что «Все критяне лжецы». Эпименид — это человек, который безостановочно проспал шестьдесят лет, и, я верю, очнувшись от дремоты, он сделал замечание, что все критяне были лжецами. Противоречию может быть придана более простая форма; если человек высказывает утверждение: «Я лгу», лжет ли он или же нет? Если он лжет, что и есть как раз то, что он говорит, то он высказывает истину, а не лжет. Если, с другой стороны, он не лжет, тогда, очевидно, он говорит истину, утверждая, что он лжет, а, стало быть, он

лжет, поскольку он правильно говорит о том, что делает. Это древняя загадка, и никто не рассматривал ее кроме как шутку до тех пор, пока не было обнаружено, что она должна иметь отношение к таким важным и практическим проблемам, как существует ли наибольшее кардинальное или ординальное число. Тогда, наконец, с этими противоречиями стали обращаться серьезно. Человек, который говорит: «Я лгу», на самом деле утверждает: «Существует пропозиция, которую я утверждаю и которая является ложной». Это предположительно то, что вы подразумеваете под ложью. Для того чтобы получить противоречие, вы должны взять все его данное утверждение как одну из пропозиций, к которым применимо его утверждение; т. е. когда он говорит: «Существует пропозиция, которую я утверждаю и которая является ложной», слово «пропозиция» должно интерпретироваться как включенное в пропозиции его утверждения в том смысле, что он утверждает ложную пропозицию. Поэтому вы должны предполагать, что у вас имеется определенная общность, а именно, общность пропозиций, но эта общность содержит члены, которые могут быть определены только в терминах самих себя. Потому что, когда вы говорите: «Существует пропозиция, которую я утверждаю и которая является истинной», последнее представляет собой высказывание, чье значение может быть получено только посредством ссылки на общность пропозиций. Вы не говорите, какая среди всех пропозиций, имеющих место в мире, есть та, которую вы утверждаете и которая является ложной. Следовательно, предполагается, что общность пропозиций простирается перед вами, и что какая-то одна, хотя вы и не говорите какая, утверждается ложно. Совершенно ясно, что вы впадаете в порочный круг, если прежде предполагаете, что эта общность пропозиций простирается перед вами, так что вы можете, не выбирая какой-либо определенной пропозиции, сказать: «Какая-то пропозиция из этой общности утверждается ложно»; само это утверждение является одним из общности, из которой вы выбираете. Данная ситуация в точности та, которая у вас есть в парадоксе лжеца. Прежде всего вами предполагается заданным множество пропозиций, и вы утверждаете, что некоторая из них утверждается ложно, затем само это утверждение преобразуется в одну из пропозиций данного множества, так что, очевидно, ошибочно предполагать, что это множество уже здесь в своей полноте. Если вы собираетесь что-то говорить обо «всех пропозициях», вы должны, прежде всего, определить пропозиции каким-то таким способом, чтобы исключить те из них, которые указывают на все пропозиции уже определенного типа. Из этого следует, что слово «пропозиция» в том смысле, в котором мы обычно пытаемся его использовать, является бессмысленным, и что мы можем разделить пропозиции на множества и можем высказывать утверждения о всех пропозициях в данном множестве, но такие пропозиции сами не будут членами этого множества. Например, я могу сказать: «Все атомарные пропозиции являются либо истинными, либо ложными», но само последнее не бу-

дет атомарной пропозицией. Если вы без ограничений попытаетесь сказать: «Все пропозиции являются либо истинными, либо ложными», вы утверждаете вздор, потому что, если бы это не было вздором, оно само должно было бы быть пропозицией и одной из тех пропозиций, которые включаются в свой собственный объем, а следовательно, закон исключенного третьего, как он провозглашен только что, является бессмысленным набором звуков. Вы должны расчленить пропозиции на различные типы, и можете начать с атомарных пропозиций или, если вам нравится, можете начать с тех пропозиций, которые вообще не указывают на множество пропозиций. Затем следующими вы возьмете те, которые указывают на множества пропозиций той разновидности, которые вы брали первыми. Те, что указывают на множества пропозиций первого типа, вы можете назвать вторым типом, и т. д.

Если вы примените это к человеку, который говорит: «Я лгу», вы найдете, что противоречие исчезло, поскольку он должен будет сказать, каким типом лжеца он является. Если он говорит: «Я утверждаю ложную пропозицию первого типа», фактически это высказывание, поскольку оно указывает на общность пропозиций первого типа, относится ко второму типу. Следовательно, неверным будет то, что он утверждает ложную пропозицию, и он остается лжецом. Сходным образом, если бы он говорил, что утверждал ложную пропозицию 30 000-го типа, последнее было бы утверждением 30 001-го типа, поэтому он все еще оставался бы лжецом. И контраргумент, доказывающий, что он к тому же не был лжецом, разрушается.

Вы можете сформулировать, что общность любой разновидности не может быть членом самой себя. Последнее применимо к тому, что мы говорим о классах. Например, общность классов в мире не может быть классом в том же самом смысле, в котором последние являются классами. Так мы должны различать иерархию классов. Мы будем начинать с классов, которые всецело составлены из индивидов: это будет первым типом классов. Затем мы перейдем к классам, членами которых являются классы первого типа: это будет второй тип. Затем мы перейдем к классам, членами которых являются классы второго типа: это будет третий тип, и т. д. Для класса одного типа никогда невозможно быть или не быть тождественным с классом другого типа. Это применимо к вопросу, который я обсуждал немного ранее, относительно того, как много предметов существует в мире. Предположим, в мире имеется три индивида. Тогда, как я объяснял, существует 8 классов индивидов. Классов классов индивидов будет 2^8 (т. е. 256), а классов классов классов индивидов 2^{256} , и т. д. Вы не получите какого-то возрастающего отсюда противоречия, когда задаете себе вопрос: «Существует ли наибольшее кардинальное число?», ответ всецело зависит от того, ограничиваетесь ли вы одним типом, или же нет. В рамках любого заданного типа наибольшее кардинальное число существует, а именно, число объектов данного типа, но вы всегда способны получить

большее число, переходя к следующему типу. Следовательно, нет столь большого числа, но вы можете получить большее число подходящего высокого типа. Здесь у вас есть две стороны этого спора: одна, когда тип задан, и другая, когда тип не задан.

Ради краткости я говорил так, как если бы все эти различные типы предметов существовали реально. Конечно, это чепуха. Существуют индивиды, но при переходе к классам, классам классов и классам классов классов говорят о логических фикциях. Когда я говорю, что таких предметов нет, это снова некорректно. Бессмысленно сказать: «Существуют такие предметы» в том же самом смысле слова «существуют», в котором вы можете сказать: «Существуют индивиды». Если я говорю: «Существуют индивиды» и «Существуют классы», два выражения «существуют» в этих двух пропозициях должны будут иметь различные значения, и если они имеют подходящие различные значения, обе пропозиции могут быть истинными. Если, с другой стороны, слово «существует» используется в обеих пропозициях в одинаковом смысле, тогда по крайней мере одно из этих высказываний должно быть вздором, не ложью, но вздором. Тогда возникает вопрос, что же представляет собой тот смысл, в котором можно сказать: «Существуют классы», или, другими словами, что же вы подразумеваете высказыванием, в которое, как кажется, входят классы? Прежде всего, что предпочли бы вы сказать о классах? Как раз то же самое, что требуется вам для того, чтобы говорить о пропозициональных функциях. Вы хотите сказать о пропозициональной функции, что она иногда является истинной. Это то же самое, как если о классе говорят, что он имеет члены. Вы хотите сказать, что это истинно в точности для 100 значений переменных. Последнее одинаково с тем, когда о классе говорят, что он имеет сто членов. Все то, что вы хотите сказать о классах, одинаково с тем, что вы хотите сказать о пропозициональных функциях, исключая случайные и неуместные лингвистические формы, однако с определенными оговорками, которые теперь должны быть объяснены.

Возьмем, например, две пропозициональные функции, такие как « x — человек», « x — бесперое, двуногое». Обе они формально эквивалентны, т. е. когда одна из них является истинной, таковой является и другая, и наоборот. Кое-что из того, что вы можете сказать о пропозициональной функции, не будет необходимо оставаться истинным, если вы на ее место подставите другую формально эквивалентную пропозициональную функцию. Например, пропозициональная функция « x — человек» одна из тех, что должны иметь дело с понятием «человечество». Последнее неверно для « x — бесперое, двуногое». Или если вы говорите: «Тот-то и тот-то утверждает, что такой-то и такой-то является человеком», сюда входит пропозициональная функция « x — человек», но « x — бесперое, двуногое» — нет. Есть много такого, что вы можете сказать о пропозициональной функции, которая не была бы истинной, если бы вы подставили другую формально эквивалентную

пропозициональную функцию. С другой стороны, любое высказывание о пропозициональной функции, которая остается истинной или остается ложной, в зависимости от обстоятельств, когда вы подставляете вместо нее другую формально эквивалентную пропозициональную функцию, может рассматриваться как относящаяся к классу, который ассоциируется с пропозициональной функцией. Я хочу, чтобы вы брали слова *может рассматриваться* в строгом смысле. Я использую их вместо *является*, поскольку *является* было бы неверным. «Экстенциональные» высказывания о функциях суть те, что остаются истинными, когда вы подставляете любую другую формально эквивалентную функцию, и они суть те, что могут рассматриваться как относящиеся к классам. Если у вас имеется любое высказывание о функции, которое не является экстенциональным, вы всегда можете образовать из него нечто подобное высказыванию, которое является экстенциональным, а именно, существует функция, формально эквивалентная рассматриваемой, относительно которой рассматриваемое высказывание является истинным. Это высказывание, искусственно образованное из того, с которого вы начинали, будет экстенциональным. Оно всегда будет одинаково истинным или одинаково ложным для любых двух формально эквивалентных функций, и это производное экстенциональное высказывание может рассматриваться как соответствующее высказывание о связанном с ним классе. Так, когда я говорю, что «Класс людей имеет такое-то количество членов», это означает: «Существует такое-то количество людей в мире», последнее будет производно от высказывания, что « x — человек» удовлетворяется таким-то количеством значений x , и для того, чтобы получить его в экстенциональной форме, его полагают таким способом, что «Существует функция формально эквивалентная функции « x — человек», которая является истинной для такого-то количества значений x ». Последнее я бы определил как то, что имею в виду, говоря: «Класс людей имеет такое-то количество членов». Этим способом вы находите, что все формальные свойства, которые вам хотелось бы видеть у классов, все их формальные употребления в математике, могут быть получены без предположения, так сказать, что пропозиция, в которую символически входит класс, действительно содержит конституенту, соответствующую этому символу, и, будучи правильно проанализированным, этот символ исчезнет тем же самым способом, как исчезают дескрипции, когда правильно проанализированы пропозиции, в которые они входят.

При более обычном взгляде на классы имеются определенные трудности вдобавок к уже упомянутым нами, и которые разрешаются нашей теорией. Одна из них связана с нулевым классом, т. е. с классом, не имеющим членов, который трудно рассматривать на чисто экстенциональной основе. Другая связана с единичным классом. С обычной точки зрения на классы, вы сказали бы, что класс, который имеет только один член, совпадал бы с самим этим членом. Последнее привело

бы вас к страшным затруднениям, поскольку в данном случае этот один член является членом данного класса, а именно, самого себя. Возьмем, например, класс «слушателей лекции в Гордон Сквер». Очевидно, это класс классов и, вероятно, это класс, имеющий только один член, и сам этот один член (до сих пор) содержит более одного члена. Стало быть, если бы вы должны были отождествить класс слушателей лекции в Гордон Сквер с единственным слушателем, имеющимся в Гордон Сквер, вам нужно было бы говорить как о том, что он имеет один член, так и о том, что он имеет двадцать членов, и вы впали бы в противоречие, поскольку этот слушатель имеет более одного члена, но класс слушателей в Гордон Сквер имеет только один член. Вообще говоря, если у вас имеется любое собрание многих объектов, образующих класс, вы в состоянии сформировать класс, у которого данный класс будет единственным членом, и класс, у которого данный класс является единственным членом, будет иметь только один член, хотя этот единственный член и будет содержать много членов. Это одна из причин, почему вы должны отличать единичный класс от его единственного члена. Другая заключается в том, что если вы так не сделаете, то обнаружите, что класс является членом самого себя, а это вызывает возражение, как мы видели в данной лекции ранее. Я включил тонкости, связанные с тем фактом, что две формально эквивалентные функции могут быть различных типов. О способах трактовки этого вопроса смотрите *Principia Mathematica*, стр. 20, и введение, раздел III.

Я вовсе не сказал всего, что должен был сказать на этот счет. Я намеревался углубиться в теорию типов немного далее. Теория типов на самом деле является теорией символов, а не вещей. В надлежащем логическом языке она была бы совершенно очевидной. Существующие неприятности вырастают из закоренелой привычки пытаться именовать то, что не может быть наименовано. Если бы у вас был надлежащий логический язык, вы бы не пытались этого делать. Строго говоря, наименованными могут быть только индивиды. В том смысле, в котором индивиды существуют, вы не в состоянии сказать истинно либо ложно, что существует что-то еще. Слово «существует» — это слово, обладающее «систематической двусмысленностью», т. е. обладающее строго бесконечным числом разных значений, которые важно различать.

Дискуссия

Вопрос: Можете ли вы рассматривать все эти классы, классы классов и т. д. как единое целое?

М-р Рассел: Все это фикции, но в каждом случае различные фикции. Когда вы говорите: «Существуют классы индивидов», высказывание «существуют» требует расширения и объяснения, и, записав то, что действительно имели в виду или должны были иметь в виду, вы найдете, что оно представляет собой нечто совершенно отличное от

того, что вы думали. Эта процедура расширения и полной записи того, что подразумевается, будет иной, если вы перейдете к «Существуют классы классов индивидов». Имеется бесконечное число значений «существуют». Поскольку речь идет о иерархии классов, только первое является фундаментальным.

Вопрос: Меня интересует, не аналогично ли это пространствам, где первых три измерения действительны, а более высокие измерения просто символические. Я вижу, что различие есть, более высокие измерения существуют, но вы можете рассматривать их как единое целое.

М-р Рассел: Имеется только одно фундаментальное значение, которое является первым, значение, касающееся индивидов, но, перейдя к классам, вы отошли настолько далеко от того, что существует, как если бы перешли к классам классов. На самом деле в физическом мире классов не существует. Есть индивиды, но не классы. Если вы говорите: «Универсум существует», данное значение «существует» будет совершенно отличным от значения, в котором вы говорите: «Существуют индивиды», и которое подразумевает, что «пропозициональная функция “ x — индивид” иногда является истинной».

Все эти высказывания являются высказываниями о символах. Они никогда не относятся к самим вещам, и должны иметь дело с «типами». Последнее на самом деле является важным, и я не должен забывать говорить, что отношение символа к тому, что он обозначает, различно в разных типах. Я веду речь теперь не об иерархии классов и т. п., но о том, что отношение предиката к тому, что он обозначает, отличается от отношения имени к тому, что обозначает оно. Нет одного единственного понятия «значения», как обычно думают, так чтобы вы в одинаковом смысле могли сказать: «Все символы имеют значение», но существует бесконечное число разных способов значения, т. е. разных типов отношения символа к символизируемому, которые абсолютно различны. Например, отношение пропозиции к факту совершенно отлично от отношения имени к индивиду, как вы можете видеть из того факта, что существует две пропозиции, всегда относящиеся к одному данному факту, а с именем это не так. Последнее демонстрирует вам, что отношение, которое пропозиция имеет к факту, совершенно отлично от отношения имени к индивиду. Вы не должны предполагать, что сверх и помимо этого существует способ, которым вы можете прийти к фактам, именуя их. Вы всегда можете прийти к вещи, на которую нацелены, только посредством надлежащего типа символа, достигающего ее подходящим способом. Это реальная философская истина, лежащая в основе всей теории типов.

VIII. ЭКСКУРС В МЕТАФИЗИКУ: ЧТО ЭТО ТАКОЕ

Я перехожу теперь к последней лекции данного курса и предполагаю кратко указать на то, какая мораль должна вытекать из предыду-

щего, способом, предполагающим отношение защищаемых мной доктрин к различным проблемам метафизики. До сих пор я имел дело с тем, что можно назвать философской грамматикой, и боюсь, должен был провести вас в процессе данного исследования через порядочное количество весьма сухих и затхлых областей, но я думаю, что важность философской грамматики гораздо много большая, чем обычно считают. Я думаю, что практически вся традиционная метафизика наполнена ошибками, обусловленными плохой грамматикой, и что почти все традиционные проблемы метафизики и ее традиционные результаты — предполагаемые результаты — обусловлены неспособностью провести определенные виды различий в том, что мы называем философской грамматикой, которую рассматривали в предыдущих лекциях.

Возьмем как самый простой пример — философию арифметики. Если вы считаете, что 1, 2, 3, 4 и остальные числа в каком-либо смысле являются сущностями, если вы считаете, что в области бытия существуют объекты, имеющие такие имена, то сразу же получаете значительный аппарат для вашей метафизики и представляете определенный вид анализа арифметических пропозиций. Когда вы, например, говорите, что 2 плюс 2 равно 4, то в данном случае предполагаете, что образовали пропозицию, конституентами которой являются число 2 и число 4, а это влечет все те разнообразные следствия, которые относятся к вашей общей метафизической точке зрения. Если в рассмотренных нами доктринах была какая-то истина, все числа являются тем, что я называю логическими фикциями. Числа представляют собой классы классов, а классы являются логическими фикциями, так что числа — это, так сказать, фикции второго порядка, фикции фикций. Поэтому как часть окончательных конституент вашего мира у вас отсутствуют такие странные сущности, которые вы склонны называть числами. То же самое применимо во многих других направлениях.

Одна цель, проходящая через все, что я говорил, заключается в оправдании анализа, т. е. в оправдании логического атомизма, той точки зрения, что если и не на практике, то в теории вы способны достичь конечных простых, из которых построен мир, и что эти простые обладают тем видом реальности, который не принадлежит чему-либо еще. Как я пытался объяснить, простые представляют собой бесконечное число разновидностей. Существуют индивиды, качества и отношения различных порядков, целая иерархия различных типов простых, но все они, если мы правы, различными способами обладают некоторым видом реальности, не принадлежащим чему-либо еще. Единственный другой тип объектов, с которым вы сталкиваетесь в мире, представляет собой то, что мы называем *фактами*, и факты представляют собой тип вещей, утверждаемый или отрицаемый пропозициями, и вовсе не являются собственно сущностями в том самом смысле, в котором сущностями являются их конституенты. Последнее демонстрируется тем фактом, что вы не можете их именовать. Вы можете только отри-

цать, утверждать или рассматривать их, но вы не можете их именовать, потому что они не должны именоваться, хотя в другом смысле и истинно, что вы не в состоянии познать мир, если не познаете факты, создающие истины мира; но знание фактов — это совершенно иное, чем знание простых.

Другая цель, которая проходит через все, что я говорил, — это цель, олицетворенная в максиме, называемой бритвой Оккама*. Эта максима на практике приводит следующим образом: возьмем некоторую науку, скажем, физику. Здесь у вас есть заданный остов доктрины, множество пропозиций, выраженных в символах, — слова я включаю в совокупность символов — и вы считаете, что у вас есть причина думать, что в целом эти пропозиции, правильно интерпретированные, являются достаточно истинными, но вы не знаете, что действительно представляет собой значение символов, которые вы используете. Значение, в котором они *используются*, должно было бы быть объяснено некоторым прагматическим способом; для вас они обладают определенным типом практического или эмоционального значения, являющегося заданной величиной, но логическое значение не является заданной величиной, оно разыскивается, и вы просматриваете эти пропозиции, анализируя науку, подобную физике, с точки зрения поиска того, что представляет собой мельчайший эмпирический аппарат — или мельчайший аппарат не необходимо всецело эмпирический, — из которого вы способны построить эти пропозиции. Что же вначале представляет собой самое малое количество простых неопределенных предметов и самое малое количество недоказанных предпосылок, оттакаясь от которых, вы можете определить предметы, требующие определения, и доказать то, что нуждается в доказательстве? Эта проблема, в любом предпочитаемом вами смысле, ни в коем случае не является простой, но, наоборот, является крайне трудной. Она относится к тем проблемам, которые требуют весьма значительного учета логической техники; и то, о чем я говорил в этих лекциях, является предварительными и первыми шагами в этой логической технике. Возможно, вы не сможете достичь решения такой проблемы, о которой я вел речь, если придете к ней непосредственным способом как раз с обычной смекалкой, которую накапливают в процессе чтения или изучения традиционной философии. Вам нужен такой аппарат символической логики, о котором говорил я. (Описать данный предмет как символическую логику неадекватно. Я предпочел бы описать его просто как логику, на том основании, что реально еще ничего не является логикой, но это звучит столь высокомерно, что я не решаюсь сделать так.)

А сейчас рассмотрим еще один пример из физики. Прочитав работы физиков, вы найдете, что они редуцируют материю к определенным элементам — атомам, ионам, частицам или чему угодно. Но в любом случае тип предметов, на который вы нацелены при физическом анализе материи, должен сводиться к очень маленьким ее кусочкам, которые

все еще совершенно подобны материи в том, что они сохраняются во времени и перемещаются в пространстве. Фактически они обладают всеми обычными повседневными свойствами физической материи, не той материи, которая имеется в обыденной жизни — они не имеют вкуса или запаха и не видны невооруженным глазом, — но они обладают свойствами, которые вы получите, как только перейдете от обыденной жизни к физике. Я говорю, что предметы такого типа не являются конечными конституентами материи в любом метафизическом смысле. Совсем незначительная рефлексия, как я считаю, показывает, что все эти предметы являются логическими фикциями в том смысле, о котором я вел речь. Сказав, что они являются фикциями, я по крайней мере говорю нечто слишком догматическое. Возможно, что все те предметы, о которых говорит физик, и существуют в актуальной реальности, но невозможно, чтобы у нас была вообще какая-то причина предполагать, что они существуют. К этой ситуации вы по большей части приходите при таком анализе. Вы находите, что относительно определенного предмета, установленного как метафизическая сущность, может либо догматически предполагаться его реальность, и тогда у вас не будет возможного аргумента или в пользу его реальности, или против его реальности; либо, вместо этого, вы можете сконструировать логическую фикцию, обладающую формальными свойствами, формально аналогичными тем, которые предполагает метафизическая сущность, а сама она составлена из эмпирически данных предметов, и что логическая фикция может быть подставлена вместо вашей предполагаемой метафизической сущности и может выполнять все научные цели, которые кто-либо мог пожелать. Со всеми метафизическими сущностями науки или метафизики, с атомами и с остальными дело обстоит так. Под метафизическими сущностями я подразумеваю те предметы, которые, как предполагается, являются частью окончательных конституент мира, но не являются той разновидностью предметов, которые как-то даны эмпирически, — я не говорю просто, сами не являются данными эмпирически, но говорю: не являются *разновидностью* предметов, которые даны эмпирически. В случае материи вы можете начать с того, что дано эмпирически, с того, что видят, слышат, обоняют и т. п., со всех обычных чувственных данных, или можете начать с некоторого обычного объекта, скажем, с этой доски, и можете спросить себя: «Что же я имею в виду, говоря, что эта доска, на которую я сейчас смотрю, одинакова с той доской, на которую я смотрел неделю назад?». Первый простой обычный ответ заключался бы в том, что она *является* той же самой доской, она на самом деле идентична, потому что существует совершенное тождество субстанции или чего-то еще, какое бы название вы ни предпочли. Но когда предполагается этот кажущийся простым ответ, важно заметить, что у вас не может быть какой-то эмпирической причины для такой точки зрения, и, придерживаясь ее, вы поступаете так просто потому, что она вам нравится, а не по какой-

то другой причине. Все, что вам действительно известно, суть такие факты, как тот, что, смотря на доску, вы видите сейчас очень близкое сходство с тем, что видели неделю назад, когда на нее смотрели. Я допускаю, что вы знаете или можете знать, скорее, более чем один этот факт. Вы можете заплатить кому-нибудь, чтобы он наблюдал за доской непрерывно в течение недели, и тогда сможете обнаружить, что она предоставляла явления того же самого сорта в течение всего этого периода, при предположении, что ночью было освещение. Таким способом вы могли бы установить непрерывность. Фактически же вы так не делали. Фактически вам не известно, что данная доска находилась под одинаковым наблюдением все время, но мы будем это предполагать. Итак, существенный вопрос следующий: что за эмпирическая причина заставляет вас назвать некоторое количество явлений явлениями той же самой доски? Что заставляет вас сказать о последовательности обстоятельств то, что я вижу одну и ту же доску? Первое, что нужно заметить, следующее: это не тот вопрос, на который есть ответ, поскольку вы осознали, что ответ заключается в чем-то эмпирическом, а не в опознании метафизического тождества субстанции. В опыте есть нечто данное, что заставляет вас назвать ее той же самой доской, и, единожды постигнув этот факт, вы можете продолжить и сказать, что это данное есть нечто такое (чем бы оно ни было), что заставляет вас назвать ее той же самой доской и которое будет *определяться* как *конституирующее* одну и ту же доску, и здесь отсутствует предпосылка о метафизической субстанции, которая остается тождественной. Для нетренированного ума представлять тождество менее легко, чем представлять систему соотношенных индивидов, связанных друг с другом отношением сходства, непрерывным изменением и т. д. Данная идея явно более сложна, но это — то, что дано эмпирически в реальном мире, а субстанции, в смысле чего-то такого, что непрерывно идентично в одной и той же доске, вам не дано. Стало быть, во всех случаях, где вы, по-видимому, обладаете непрерывной сущностью, сохраняющейся в процессе изменений, то, что вы должны сделать, так это спросить себя, что же заставляет вас рассматривать последовательные явления как принадлежащие одной и той же вещи. Обнаружив, что же заставляет вас принять точку зрения о принадлежности одной и той же вещи, вы увидите тогда: все, что заставляет вас сказать так, *конечно же*, есть определенный способ единства. Все, что может быть сверх и помимо этого, я буду осознавать как нечто такое, что не может быть мне известным. Я могу знать, что существует определенный ряд явлений, связанных вместе, и ряд этих явлений определен мной как доска. Таким способом доска редуцируется к логической фикции, поскольку ряд есть логическая фикция. Таким способом все обычные объекты повседневной жизни вытесняются из мира того, что существует, и как существующее на их месте вы обнаруживаете некоторое количество проходящих индивидов той разновидности, которую непосредственно

осознают в чувственности. Я хочу прояснить, что не *отрицаю* существование чего-либо, я только отказываюсь утверждать это. Я отказываюсь утверждать существование чего-то такого, что не очевидно, но равным образом я отказываюсь отрицать и существование чего-то такого, что, напротив, очевидно. Поэтому я не отрицаю и не утверждаю это нечто, но просто говорю, что этого нет в области познания и оно определенно не является частью физики; и физика, если она должна быть интерпретирована, должна интерпретироваться с точки зрения того типа вещей, которые могут быть эмпирическими. Если ваш атом предназначен для целей физики, как это несомненно и есть, он должен быть преобразован в конструкцию, и ваш атом фактически преобразуется в ряд классов индивидов. Та же самая процедура, которая применима в физике, будет также применима везде. Приложение к физике я кратко объяснил в своей книге о внешнем мире, главы III и IV*.

До сих пор я говорил о нереальности вещей, которые мы считаем реальными. С равным ударением я хочу вести речь о реальности вещей, которые мы считаем нереальными, типа фантомов и галлюцинаций. Как я объяснил в предыдущей лекции, фантомы и галлюцинации, рассмотренные в себе, находятся на том же самом уровне, как и обычные чувственные данные. Они отличаются от обычных чувственных данных только тем, что не имеют обычных корреляций с другими предметами. В себе они обладают той же самой реальностью, как и обычные чувственные данные. Они обладают наиболее полной, абсолютной и совершенной реальностью, которой что-либо может обладать. Они представляют собой часть окончательных конститuent мира, таких же, как скоропреходящие чувственные данные. Говоря о скоропреходящих чувственных данных, я думаю, очень важно устранить из инстинктов какую-либо склонность к убеждению, что реальность постоянна. Всегда существовал метафизический предрассудок, что если вещь действительно реальна, она должна сохраняться вечно или в течение достаточно приличного промежутка времени. По моему мнению, это совершенно ошибочно. Вещи, которые действительно реальны, сохраняются очень короткое время. Вновь я не отрицаю, что *могут* быть вещи, сохраняющиеся вечно или в течение тысячелетий; я только говорю, что они не входят в рамки нашего опыта и что реальные вещи, которые нам известны из опыта, сохраняются в течение очень короткого времени, в течение одной десятой секунды, половины секунды или около того. Фантомы и галлюцинации находятся среди них, среди окончательных конститuent мира. Вещи, которые мы называем реальными, подобные столам и стульям, являются системами, рядами классов индивидов, а индивиды являются реальными вещами, индивиды представляют собой чувственные данные, когда им случается быть данными вам. Стол или стул будут рядами классов индивидов, а стало быть, логическими фикциями. Эти индивиды будут находиться на том же самом уровне

реальности, как галлюцинации или фантомы. Я должен объяснить, в каком смысле стул является рядом классов. Каждый момент стул предоставляет некоторое количество различных явлений. Все явления, которые он предоставляет в данный момент, образуют класс. Все эти множества явлений различаются время от времени. Если я возьму стул и сломаю его, он будет предоставлять целое множество явлений, отличающихся от тех, что были до того, и даже если не заходить так далеко, он всегда будет изменяться при изменении света и т. д. Так вы получаете во времени ряд различных множеств явлений, и это то, что я имею в виду, говоря о стуле как о ряде классов. Это объяснение слишком грубо, но я оставляю тонкости как то, что не является действительной темой, рассматриваемой мной. Итак, каждый отдельный индивид, являющийся частью данной целостной системы, связан с другими индивидами в систему. Предположим, например, я беру в качестве своего индивида явление, которое этот стул предоставляет мне в данный момент. Это связано прежде всего с явлением, которое тот же самый стул предоставляет кому-то другому из вас в тот же самый момент, и с явлением, которое он собирается предоставить мне в последующие моменты. Здесь вы сразу же получаете два пути, которые можно извлечь из данного индивида, и этот индивид будет скоррелирован некоторым определенным способом с другими индивидами, которые также принадлежат этому стулу. Последнее — это то, что вы подразумеваете — или должны подразумевать, — говоря, что то, что я вижу перед собой, является реальной вещью в противоположность фантому. Это подразумевает, что она обладает целостным множеством корреляций различных видов. Это означает, что данный индивид, который представляет собой явление стула мне в данный момент, не изолирован, но связан определенным, хорошо известным и привычным способом с другими индивидами, таким способом, который отвечает чьим-либо ожиданиям. И поэтому, когда вы идете и покупаете стул, вы покупаете не только явление, которое он предоставляет вам в данный момент, но также и те другие явления, которые он продолжает предоставлять, когда оказывается дома. Если бы данный стул был фантомом, он не предоставлял бы каких-либо явлений, когда оказывался дома, и не относился бы к той разновидности вещей, которые вы бы хотели купить. Тип вещей, называемых реальными, представляет собой разновидность целостной скоррелированной системы, тогда как тип, называемый галлюцинациями, нет. Нормальные индивиды в мире суть все те, которые связаны с другими индивидами приличным, общепринятым способом. Затем, иногда получив необычный индивид, подобный просто визуальному стулу, на котором нельзя сидеть, вы говорите, что он является фантомом, галлюцинацией, источая по его поводу запас ругательств. Это и подразумевают, называя его нереальным, потому что слово «нереальный», примененное таким способом, является ругательством, и оно

никогда не применялось бы к вещам, которые *были* бы нереальными, поскольку вы не сердились бы так на них.

Я перейду к некоторым другим иллюстрациям. Возьмем человека. Что заставляет вас сказать, когда вы встречаете своего друга Джона: «Да ведь это Джон»? Ясно, что не устойчивость метафизической сущности где-то внутри Джона, поскольку, даже если была бы такая сущность, она определенно не является тем, что вы видите, когда наблюдаете Джона, идущего по улице, она определенно представляет собой нечто такое, с чем вы не знакомы, не эмпирически данным. Стало быть, в эмпирических явлениях явно есть нечто такое, что он предоставляет вам, нечто в своих отношениях друг к другу, последнее дает вам возможность объединить все это вместе и сказать: «Существует то, что я называю явлениями того же самого человека», и это нечто, заставляющее вас объединить их вместе, не является устойчивым метафизическим субъектом, поскольку последний, существует ли такой устойчивый субъект или же нет, определенно не дан, а то, что заставляет вас сказать: «Да ведь это Джон», дано. Поэтому Джон не конституируется в известном вам качестве той разновидностью точно установленного Эго, которое лежит в основании его явлений, а среди явлений вы должны обнаружить некоторые корреляции, которые представляют собой разновидность того, что заставляет вас соположить все эти явления вместе и сказать, что они являются явлениями одного человека. Они различны для вас и для другого человека. В вашем собственном случае вы должны идти дальше. У вас есть не только то, что вы видите, у вас к тому же есть ваши мысли, воспоминания и все ощущения вашего организма, так что вы обладаете более богатым материалом и поэтому намного меньше возможность ошибиться относительно вашей собственной идентичности, чем относительно чьей-либо еще. Конечно, случается, что ошибаются даже относительно собственной идентичности, в случае раздвоения личности и т. п., но, как правило, вы будете знать, что это вы, поскольку вы должны идти далее, чем другие, и вы узнали бы, что это вы, не осознанием Эго, но посредством различных вещей, посредством памяти, по образу вашей чувственности и по способу, которым вы наблюдаете, и множеству вещей. Но все они суть эмпирические данные и дают вам возможность сказать, что человеком, с которым нечто происходило вчера, были вы сами. Так, вы можете объединить все множество опытов в одну нить, как все то, что принадлежит вам, и сходным образом могут быть объединены вместе опыты другого человека как все то, что принадлежит ему, посредством отношения к тому, что действительно наблюдаемо и без предположения о существовании устойчивого Эго. В конечном счете не имеет значения, с чем мы имеем дело, что точно является заданным эмпирическим отношением между двумя опытами, что заставляет нас сказать: «Это два опыта того же самого человека». Не имеет значения, чем точно является это отношение, поскольку логическая формула для конструиру-

вания человека одинакова, чем бы оно ни было, и поскольку простой факт, что вы способны знать о принадлежности одному и тому же человеку двух опытов, доказывает, что существует такое эмпирическое отношение, установленное анализом. Назовем это отношение R . Мы будем говорить, что когда два опыта находятся в отношении R друг к другу, тогда о них говорится как об опытах того же самого человека. Последнее есть определение того, что я подразумеваю под «опытами того же самого человека». Мы следовали здесь как раз тому же способу, которому следовали при определении чисел. Прежде мы определяем, что подразумевается, когда говорят, что два класса «имеют то же самое число», а затем определяем, что представляет собой число. Человек, обладающий данным опытом x , будет классом всех тех опытов, которые являются «опытами того же самого человека» как человека, который испытывает x . Вы можете сказать, что два события со-персональны [co-personal], когда между ними имеется определенное отношение R , а именно, то отношение, которое заставляет нас сказать, что они являются опытами того же самого человека. Вы можете определить человека, имеющего определенный опыт, как те опыты, которые со-персональны с этим опытом, и, вероятно, было бы лучше рассматривать их как ряд, нежели как класс, поскольку вы хотите знать, что представляет собой начало человеческой жизни, а что конец. Поэтому мы будем говорить, что человек является определенным рядом опытов. Мы не будем отрицать, что метафизическое Эго может существовать. Мы просто будем говорить, что этот вопрос ни в коей мере нас не интересует, поскольку об этом предмете мы ничего не знаем и не можем знать, а стало быть, он очевидно не может быть вещью, которая входит в науку каким-либо способом. То, что мы знаем, представляет собой ту нить переживаний, которая создает личность и которая соединяет посредством определенных эмпирически данных отношений, таких, например, как память.

Я приведу другую иллюстрацию, разновидность проблемы, при разборе которой полезную помощь окажет наш метод. Всем вам известна американская теория нейтрального монизма, которая на самом деле производна от Уильяма Джеймса, а также предполагается в работах Маха*, но в более или менее развитой форме. Теория нейтрального монизма утверждает, что различие между ментальным и физическим является всецело делом структурирования, что действительно структурированный материал в точности одинаков как в случае ментального, так и в случае физического, но они различаются просто тем фактом, что когда вы рассматриваете вещь в сопринадлежности одному и тому же контексту с другими вещами, она будет относиться к психологии, когда же вы рассматриваете ее в ином определенном контексте с другими вещами, она будет относиться к физике, а различие относится к тому, что вы рассматриваете в качестве ее контекста, как раз тот же самый тип различия, которое имеет место между структурировании-

ем людей в Лондоне в алфавитном порядке и географически. Так, согласно Уильяму Джеймсу, действительный материал мира может быть структурирован двумя различными способами, один из которых дает вам физику, а другой — психологию. Последнее как раз подобно шеренгам или колоннам; в структурировании шеренг и колонн вы можете рассматривать деталь либо как член определенной шеренги, либо как член определенной колонны; деталь остается той же самой в обоих случаях, но ее контекст различен.

Если вы позволите мне немного чрезмерное упрощение, я могу продолжить речь о нейтральном монизме несколько далее, но вы должны понимать, что я рассказываю о нейтральном монизме более просто, чем должен, поскольку нет времени устанавливать все оттенки и ограничения. Несколько ранее я говорил о явлениях, предоставляемых стулом. Если мы возьмем какой-то один из этих стульев, мы все можем посмотреть на него, и он предоставит различные явления каждому из нас. Взяв их все вместе, взяв все различные явления, предоставленные стулом каждому из нас в данный момент, вы получите нечто такое, что принадлежит физике. Так что, если взять чувственные данные и упорядочить вместе все те чувственные данные, которые являются различным людям в данный момент и о которых мы обычно говорим как о явлениях одного и того же физического объекта, тогда этот класс чувственных данных даст вам нечто такое, что относится к физике, а именно, в данный момент стул. С другой стороны, если вместо того, чтобы рассматривать все явления, предоставленные этим стулом всем нам в данный момент, я возьму все явления, которые предоставляют мне сейчас различные стулья в этой комнате, я получу совершенно другую группу индивидов. Все различные явления, предоставленные мне сейчас различными стульями, дадут вам мои опыты в данный момент. Вообще говоря, согласно тому, что можно рассматривать как расширенную точку зрения Уильяма Джеймса, это было бы определением различия между физикой и психологией.

Обычно мы предполагаем, что существует феномен, называемый нами видением стула, но то, что я называю моим видением стула, согласно нейтральному монизму просто является существованием определенного индивида, а именно, индивида, который является чувственным данным этого стула в данный момент. И я, и стул представляют собой логические фикции, и то и другое фактически являются классами индивидов, и один из них будет тем индивидом, который мы называем моим видением стула. Это актуальное явление, предоставленное мне сейчас стулом, является элементом меня и элементом стула, я и стул являются логическими фикциями. Во всяком случае это будет точка зрения, которую вы можете рассмотреть, если будете заниматься оправданием нейтрального монизма. Нет такой простой сущности, на которую вы могли бы указать и сказать: эта сущность является физической, а не ментальной. Согласно Уильяму Джеймсу и

нейтральным монистам, такого не случается с любой простой сущностью, которую вы можете взять. Любая такая сущность будет членом физического ряда и членом ментального ряда. Итак, я хочу сказать, что если вы желаете проверить такую теорию, как теория нейтрального монизма, если вы желаете обнаружить, является она истинной или ложной, у вас нет надежды как-то обходиться с вашей проблемой, если на ваших кончиках пальцев нет теории логики, о которой я говорил. В противном случае вы никогда не сможете вести речь о том, что можно сделать с данным материалом, независимо от того, способны ли вы состряпать из данного материала ту разновидность логической фикции, которая будет иметь свойства, нужные вам в психологии или физике. Последнюю проблему ни в коей мере не легко решить. Вы можете решить ее только если действительно владеете весьма значительной технической сноровкой в этих предметах. Сказав это, я должен был бы перейти к разговору о том, что обнаружил, является нейтральный монизм истинным или нет, поскольку иначе вы не смогли бы убедиться, что логика как-то используется в этом предмете. Но я не претендую на знание того, является он истинным или нет. Я все более и более склоняюсь к чувству, что он может быть истинным. Я все более и более чувствую, что все затруднения, которые встречаются в его отношении, могут быть изобретательно разрешены. Но тем не менее определенное количество затруднений *имеется*; существует некоторое количество проблем, о некоторых из них я говорил в курсе этих лекций. Одна из них связана с вопросом об убеждении, а другая — с разновидностью фактов, включающих два глагола. Если такие факты существуют, это, я думаю, может доставить нейтральному монизму достаточные трудности, но, как я указывал, есть теория, называемая бихевиоризмом, которая логически связана с нейтральным монизмом, а эта теория вообще обходится без фактов, содержащих два глагола, и, следовательно, устраняет аргумент против нейтрального монизма. С другой стороны, есть аргумент от эмфатических индивидов, таких как «это», «теперь», «здесь» и тому подобных слов, которые не очень легко, по моему мнению, согласовать с точкой зрения, которая не проводит различие между индивидом и опытом этого индивида. Но аргумент об эмфатических индивидах является таким щекотливым и таким неуловимым, что я не могу чувствовать совершенной уверенности в том, имеет он действительную силу или же нет, и я думаю, что чем дольше кто-то занимается философией, тем более сознательным он становится по мере того, как крайне часто обманывается, и тем менее проявляется его воля к совершенной уверенности в действительной силе аргумента, если даже что-то и есть в том, что вообще является неуловимым и уклончивым, что вообще трудно постичь. Это вынуждает меня к небольшим предосторожностям и сомнениям относительно всех таких аргументов, а потому, хотя я вполне уверен, что вопрос об истинности и ложности нейтрального монизма не должен решаться исключительно посред-

ством них, однако я не претендую на знание того, является нейтральный монизм истинным или нет. Я не теряю надежды обнаружить это со временем, но однако не претендую на знание.

Как я говорил ранее в этой лекции, одна вещь, которую делает наша техника, состоит в предоставлении нам средства конструирования заданного тела символической пропозиции с минимумом аппарата, а любая минимизация аппарата уменьшает риск ошибки. Предположим, например, что вы сконструировали свою физику, с определенным числом сущностей и определенным числом предпосылок; предположим, вы обнаружили, что с помощью незначительного мастерства можно отказаться от половины из этих сущностей и половины из этих предпосылок, вы явно уменьшаете риск ошибки, поскольку если у вас до этого было бы 10 сущностей и 10 предпосылок, а потом осталось 5, то и теперь все было бы хорошо, но наоборот, что если для 5 все было хорошо, то так должно быть и для 10, неверно. Следовательно, вы минимизируете риск ошибки с каждым уменьшением числа сущностей и предпосылок. Когда я говорил о доске и говорил, что не собираюсь предполагать существование устойчивой субстанции, лежащей в основании ее явлений, это как раз пример рассматриваемого случая. Каким-то образом вы обладаете последовательностью явлений, и если вы способны обойтись без допущения метафизической и постоянной доски, вы рискуете ошибиться меньше, чем рисковали до этого. Вы не необходимо рисковали бы ошибиться меньше, если бы были стеснены *отрицанием* метафизической доски. Польза бритвы Оккама в том, что она уменьшает риск ошибки. Вы можете сказать, что рассмотренная таким способом вся наша проблема принадлежит скорее науке, чем философии. Последнее, я думаю, вероятно, истинно, но, я считаю, единственное различие между философией и наукой состоит в том, что наука — это то, что более или менее известно, а философия — это то, что неизвестно. Философия — это часть науки, о которой люди в настоящее время предпочитают иметь мнение, но о которой они не имеют знания. Следовательно, любой успех в познании избавляет философию от некоторых проблем, которые первоначально она имела, и если существует какая-то истина, если существует какое-то значение в виде процедуры математической логики, из этого вытекает, что некоторое количество проблем, относившихся к философии, перестанут принадлежать философии и будут принадлежать науке. И, разумеется, в тот момент, когда они становятся разрешимыми, для большого класса философских умов они становятся неинтересными, поскольку многие, кому нравится философия, ее шарм состоит в спекулятивной свободе, в том, что вы можете играть гипотезами. Вы можете выдумывать то или иное, что *может* быть истинным, и это очень приятное упражнение до тех пор, пока вы не обнаружите, что *является* истинным; но когда вы открыли, что является истинным, вся продуктивная игра фантазии в этой области сокращается, и вы покидаете эту область и

переходите к другой. Так же, как семьи в Америке во времена Отцов Пилигримов и позже всегда перемещались на запад, к другой стороне леса, поскольку им не нравилась цивилизованная жизнь, так и философ имеет склонность к приключениям и предпочитает пребывать в области, где все еще остаются сомнения. Верно, что переход области из философии в науку будет делать ее неприятной для весьма важного и полезного типа ума. Я думаю, что во многом это верно для приложений математической логики в тех направлениях, на которые я указывал. Это делает ее сухой, точной, методичной и таким образом освобождает ее от определенных качеств, которые у нее были, когда вы могли играть с ней более свободно. Я не чувствую своим делом защищать ее, поскольку если это верно, то это верно. Конечно, если это неверно, я должен был бы защитить ее перед вами; но если это так, это не мой недостаток, и, следовательно, я не чувствую себя обязанным к какой-либо защите любого типа сухости и скуки в мире. Я сказал бы к тому же, что для тех, кто имеет какой-то вкус к математике, для тех, кому нравятся символические конструкции, этот тип мира является весьма восхитительным, и если вы не находите его привлекательным в других отношениях, все, что необходимо сделать, — это приобрести вкус к математике, и тогда у вас будет очень приятный мир, и с этим выводом я привожу данный курс лекций к концу.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Нижеследующие примечания содержат только реальный комментарий. В основном тексте к ним отсылает знак «*».

стр. 122

...жив ли он — сотрудничество Рассела и Витгенштейна началось в 1912 году, когда последний прибыл в Кембридж для продолжения образования, где в качестве студента, а затем в качестве студента продвинутого этапа обучения провел три триместра 1912 года и два первых триместра 1913 года. Непосредственное общение прервалось в октябре 1913 года в связи с отъездом Витгенштейна в Норвегию. Однако они продолжали переписку, которая не прервалась с началом войны. Даже после того, как Витгенштейн ушел на фронт, Рассел получал от него известия вплоть до осени 1915 года. После этого переписка прервалась и возобновилась вновь лишь в начале 1919 года по инициативе Витгенштейна, когда последний находился в лагере для военнопленных в Монте-Кассино (Южная Италия). Здесь же Витгенштейн закончил «Логико-философский трактат», копию которого удалось через третьи лица передать Расселу. Преамбула к лекциям написана в 1918 году в связи с их публикацией в журнале *The Monist*, когда Рассел не имел никаких сведений о судьбе своего бывшего ученика.

...в *Основаниях Математики* — первое издание книги *The Principles of Mathematics* вышло в Лондоне в 1903 году и затем неоднократно переиздавалась (например, London: Allen & Unwin, Ltd, 1937).

...тех, кто более или менее следует Гегелю — Рассел имеет в виду английских неогегельянцев и прежде всего оказавшего на него значительное влияние в ранний период Френсиса Герберта Брэдли (1846–1924). Последний, в частности, исходил из противопоставления видимости и реальности. Подвижная и противоречивая видимость есть результат временных, пространственных, причинных и т. п. определений, характеризующих существование. Однако в ее основе лежит самотождественная нерасчленимая реальность, Абсолют, охватывающий сущность и существование. На этой основе Брэдли критиковал традиционный английский эмпиризм и номинализм, а также ассоциативную психологию, которые, ориентируясь на фиксацию и обобщение изолированных эмпирических фактов, остаются в сфере видимости. По его мнению, мнимые членения реальности (вещи, свойства, отношения), создающие видимость, порождены несовершенными методами познания, которые основаны на формальной логике, включающей традиционную силлогистику и учение об индукции. Последним Брэдли противопоставляет непосредственное усмотрение реальности, снимающее множественность и противоречивость существования, в том числе противоположность субъекта и объекта. Брэдли негативно воспринял современную математическую логику.

стр. 130

...указал *Витгенштейн, мой прежний ученик* — о том, что предложения не являются именами, Витгенштейн говорит в «Заметках по логике» (1913), в рукописи, которую он подготовил по просьбе Рассела и при деятельном его участии. (См.: Витгенштейн Л. *Дневники 1913–1914*. — Томск: Водолей, 1998. — С. 121.)

стр. 133

prima facie — на первый взгляд (лат.).

стр. 140

Principia Mathematica — капитальный труд, написанный Расселом в соавторстве с А. Н. Уайтхедом (3 тома, 1910–1913), в котором систематически развивались идеи формального исчисления, основанного на принципах нового понимания логической структуры пропозиции, и осуществлена попытка сведения математики к логике с использованием идей теории типов.

стр. 141

Ройс Джосая (1855–1916) — американский философ, по взглядам близкий неогегельянцам. Развивал доктрину «абсолютного прагматиз-

ма», в которой пытался связать отдельную личность, как элемент универсального сообщества, с волей абсолютной личности. Автор ряда работ по математической логике и основаниям математики.

стр. 151

Шеффер Х. М. — американский логик и математик. Результат, который имеет в виду Рассел, изложен им в работе: *A set of five independent logical postulates for Boolean algebras with application to logical constants* // *Transaction of the American Mathematical Society*, vol. 14, 1913. — Р. 481–488. Шеффер развивал свой результат в связи с построением логики высказываний по образцу булевых алгебр.

Нико (Nicod) использовал идею Шеффера при аксиоматизации логики высказываний, положив в основу исчисления высказываний всего лишь одну аксиому, построенную с помощью знака несовместимости. Результаты его работы изложены в *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, vol. 19, 1917–1920. — Р. 32–41.

...лекцию в Гарварде — Рассел имеет в виду лекции, которые он читал в Гарварде весной и в начале лета 1914 года.

...м-р Демос впоследствии написал статью в *Mind*, объясняющую, почему отрицательных фактов не существует — дискуссию с м-ром Демосом, где приводятся иные аргументы, Рассел продолжает в статье «О пропозициях» (см. настоящее издание с. 227.)

стр. 159

Джеймс Уильям (1842–1910) — американский философ и психолог, один из основоположников прагматизма. С его точки зрения, значение понятий и теорий определяется практическими следствиями, а их истинность подтверждается успешностью применения в опыте. Рассел ссылается на сборник статей (*James W. Essays in Radical Empiricism*. — N. Y.: Longmans, Greens, 1912), вышедший после смерти Джеймса, где были собраны его статьи разных лет.

Дьюи Джон (1859–1952) — американский философ, представитель прагматизма, разработавший оригинальную версию последнего, так называемый «инструментализм». Решая проблему верификации, инструментализм отталкивается от возникающей на практике проблемы, для решения которой строятся теории, являющиеся интеллектуальными инструментами для разрешения затруднений. Инструментальная успешность служит критерием оправданности теории. Рассел познакомился с Дьюи, будучи в Гарварде в 1914 году, и ссылается на его книгу *Essays in Experimental Logic* (Chicago, 1918).

стр. 161

Обсуждение этого вопроса вы найдете в нескольких статьях, написанных мной для журнала Monist, особенно за июль 1914, а также в двух предыдущих номерах — статьи, которые имеет в виду Рассел, следующие: «Предварительное описание опыта», «Нейтральный мо-

низм» и «Анализ опыта». Под общим названием «О природе знакомства» они переизданы в сборнике: Russell B. *Logic and Knowledge (Essays 1901–1950)*. — London: Allen & Unwin, Ltd, 1956. — P. 125–175.

стр. 163

Мейнонг Алексиус фон (1853–1920) — австрийский философ и психолог. С точки зрения интенциональной природы сознания разработал теорию предметности, согласно которой логическое конструирование предмета предвосхищает его схватывание в опыте. Предмет, не имеющий реального бытия, все-таки может бытийствовать в качестве чистого предмета сознания, которому могут приписываться определенные характеристики, для чего достаточно интенциональное переживание значимости, предъявляющее предмет сознанию. Рассел неоднократно использует теорию предметности Мейнонга в качестве реализации своих критических усилий. В частности, теория дескрипций во многом явилась результатом такой критики.

стр. 165

Открытие этого факта принадлежит м-ру Витгенштейну — ср.: Витгенштейн Л. *Заметки по логике* // Л. Витгенштейн. *Дневники 1914–1916*. — Томск: Водолей, 1998. — С. 130.

стр. 166

...теория суждения, однажды изложенная мной в печати несколько лет назад — по-видимому, Рассел имеет в виду работу по теории познания, которую он готовил в течение 1913 года. Первые шесть разделов этой работы были напечатаны в журнале *The Monist* с января 1914 по апрель 1915. Остальные разделы данной работы остались неопубликованными (они хранятся в архиве Рассела в Макмастерском университете), так как английский философ отказался от своих взглядов в результате критики Витгенштейна. Однако идеи данной работы Рассел частично использовал в Гарвардских лекциях 1914 года. Впервые эта рукопись увидела свет в посмертном собрании сочинений английского философа — *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript* // *The collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, London: Allen & Unwin, Ltd, 1984.

стр. 169

Буль Джордж (1815–1864) — ирландский логик и математик, один из основоположников современных методов логического анализа. Буль впервые воспользовался аналогией между логикой и алгеброй и разработал логическое исчисление классов (под которыми понимал объемы понятий), где логические операции с классами уподоблялись сложению, умножению и вычитанию. Последнее позволило ему алгебраически интерпретировать традиционную силлогистику.

стр. 176

...м-р Брэдли во второй части своего труда «Принципы логики» — Рассел имеет в виду работу: Bradley F. *Principles of Logic*. — London, 1883.

стр. 177

Вы знаете, что я подразумеваю под областью отношения — см., например: Рассел Б. *Введение в математическую философию*. — Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. — С. 99–107.

стр. 179

...аксиома мультипликативности и аксиома бесконечности — см., например: Рассел Б. *Введение в математическую философию*. — Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. — С. 154–165.

стр. 181

Тит Ливий (59 г. до н. э. – 17 г. н. э.) — древнеримский историк. Первая книга его труда включает рассказ об основании Рима, в том числе о Ромуле. (См.: Ливий Тит. *История Рима от основания города*. Т. 1. — М.: Наука, 1989.)

стр. 185

...*Георг IV желал знать, является ли Скотт Скоттом* — здесь Рассел обыгрывает реальный исторический факт. Вальтер Скотт опубликовал роман «Веверлей» анонимно, и король Георг IV однажды за обедом спросил у него, не является ли он действительным автором этой книги.

стр. 196

Если вы хотите подробнее познакомиться с этим вопросом, я обсудил его в The Monist за январь 1915 года, и если кого-то из вас он заинтересует, вы найдете обсуждение там — по-видимому, Рассел имеет в виду статью «О знании-описании и знании-знакомстве», перепечатанную в сборнике: Russell B. *Misticism and Logic*. — London: Allen & Unwin, Ltd, 1918.

стр. 197

Кантор Георг (1845–1918) — немецкий математик и философ, основоположник теории множеств. Ему же (правда, в несколько иной форме, использующей понятие мощности множества) принадлежит сформулированный здесь парадокс о соотношении максимального количества предметов и количества образованных из них классов. Рассел имеет в виду работу: *Cantor G. Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*. — Berlin, 1897.

стр. 207

...максиме, называемой бритвой Оккама — Уильям Оккам — средневековый английский теолог и логик (ок. 1285–1349). Максима формулируется следующим образом: *Non entia multiplicanda praeter necessitatem* — Не умножай сущности без необходимости (лат.).

стр. 210

Приложение к физике я кратко объяснил в своей книге о внешнем мире, главы III и IV — Russell B. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. — London: Allen & Unwin, Ltd, 1914.

стр. 213

Мах Эрнст (1838–1916) — австрийский физик и философ. Его онтология основывалась на первичности так называемых нейтральных элементов, которыми признаются ощущения и которые не являются ни физическими, ни психическими. Физика и психология выступают как различные способы познания одних и тех же нейтральных элементов, придавая им то характер объективной реальности, то характер содержания психической жизни соответственно.

О ПРОПОЗИЦИЯХ:

**ЧТО ОНИ
СОБОЙ ПРЕДСТАВЛЯЮТ
И КАКИМ ОБРАЗОМ
ОБОЗНАЧАЮТ***

(1919)

* Russell B. *On Proposition: What they are and how they mean* // B. Russell. *Logic and Knowledge (Essays 1901–1950)* // London: Allen & Unwin, Ltd, 1956.
Перевод В. А. Суровцева.

Нижеследующий первый раздел, посвященный структуре факта, не содержит ничего существенно нового и включен только для удобства читателя. Содержащиеся в нем положения я защищал в других работах, а поэтому устанавливаю их здесь догматически. С другой стороны, последующие разделы содержат взгляды, в защиту которых я прежде не выступал и которые главным образом являются следствием попытки определить, что же конституирует «значение», и которые обходятся без «субъекта», а только логическим построением.

Пропозиция может быть определена следующим образом: *То, в чем мы убеждены, когда наше убеждение истинно или ложно.* Этому определению придана такая форма для того, чтобы избежать допущения, что всякий раз, когда мы убеждены, наше убеждение является истинным или ложным. Для того чтобы от этого определения перейти к описанию того, чем является пропозиция, мы должны решить, что такое убеждение, что такое то, в чем мы можем быть убеждены, и что в убеждении конституирует истинность и ложность. За очевидное я принимаю то, что истинность и ложность убеждения зависит от *факта*, на который оно «указывает». Следовательно, хорошо было бы начать наше исследование с рассмотрения природы фактов.

I. СТРУКТУРА ФАКТОВ

Под «фактом» я подразумеваю нечто комплексное. Если мир не содержит простых, тогда все, что он содержит, является фактом; если он содержит какие-то простые, тогда факты суть все то, что он содержит помимо простых. Когда идет дождь, это факт; когда светит солнце, это факт. Расстояние от Лондона до Эдинбурга — факт. Вероятно, факт и то, что все люди умрут. То, что планеты движутся вокруг Солнца приблизительно по эллипсу, — факт. Говоря обо всем этом как о фактах, я не подразумеваю фразы, в которых мы их утверждаем, или структуру нашего ума, когда мы высказываем утверждения, но те особенности в устройстве мира, которые делают наши утверждения истинными (если они являются истинными) или ложными (если они являются ложными).

Сказать, что факты комплексны, то же самое, что сказать, что факты имеют *конституенты*. То, что Сократ был греком, что он был женат на Ксантиппе, что он умер, выпив цикуту, суть факты, из которых все имеют нечто общее, а именно то, что все они «о» Сократе, о котором соответственно говорится, что он является конституентой каждого из них.

Каждая конституента факта занимает в нем свою позицию [position] (или несколько позиций). Например, «Сократ любит Платона» и «Платон любит Сократа» имеют одни и те же конституенты, но являются различными фактами, потому что конституенты в этих двух фактах не занимают одной и той же позиции. «Сократ любит Сократа» (если это факт) содержит Сократа в двух позициях. «Два плюс два равно четыре» содержит *два* в двух позициях. « $2 + 2 = 2^2$ » содержит 2 в четырех позициях.

Говорится, что два факта обладают одинаковой «формой», когда они различаются только в отношении своих конституент. В этом случае мы можем предположить, что один факт получен из другого подстановкой иных конституент. Например, «Наполеон ненавидит Веллингтона» получается из «Сократ любит Платона» подстановкой Наполеона вместо Сократа, Веллингтона вместо Платона и *ненавидит* вместо *любит*. Очевидно, что некоторые, но не все, факты могут таким образом быть образованы из «Сократ любит Платона». Стало быть, некоторые факты имеют одинаковую с ним форму, а некоторые — нет. Можно репрезентировать форму факта, используя переменные: так, « xRy » может использоваться для репрезентации формы факта, что Сократ любит Платона. Но использование таких выражений, а также выражений обыденного языка предрасположено к ошибкам, если относиться к ним без должного внимания.

Существует бесконечное число форм фактов. Для простоты временно ограничимся фактами, имеющими только три конституенты, а именно два члена и двухместное (или бинарное) отношение. В факте, который включает три конституенты, две из них можно отличить от третьей в связи с тем обстоятельством, что если эти две конституенты поменять местами, у нас все еще имеется факт, или в худшем случае, мы получим факт, говоря противоположное тому, что получилось в результате замены, тогда как третью конституенту (отношение) нельзя поменять местами ни с какой другой конституентой. Таким образом, если существует такой факт, как «Сократ любит Платона», то имеет место и то, что либо «Платон любит Сократа», либо «Платон не любит Сократа», но ни Сократ, ни Платон не могут заменить *любит*. (В целях иллюстрации я временно отрицаю тот факт, что Сократ и Платон сами являются комплексными.) Конституента факта, содержащего три конституенты, которые нельзя поменять местами, называется *двухместным* (или бинарным) *отношением*; две другие конституенты называются *членами* отношения в данном факте. Члены двухместного отношения называются *индивидами* [particulars]*.

* Приведенное выше обсуждение может быть заменено обсуждением субъектно-предикатных фактов, или фактов, содержащих трехместное, четырехместное ... отношение, но относительно существования субъектно-предикатных и иных фактов, более сложных, чем те, что содержат три конституенты, могут возникнуть сомнения. Следовательно, факты, которые рассматриваем мы, лучше всего подходят в качестве иллюстрации.

Не все факты, содержащие три конstituенты, имеют одинаковую форму. Есть две формы, которыми они могут обладать и которые противоположны друг другу. «Сократ любит Платона» и «Наполеон не любит Веллингтона» суть факты, имеющие противоположную форму. Мы будем называть форму, присущую «Сократ любит Платона», *положительной*, а форму, присущую «Наполеон не любит Веллингтона», *отрицательной*. Поскольку мы ограничиваемся атомарными фактами, т. е. такими, которые содержат только один глагол и не содержат ни общность, ни ее отрицание, различие между положительными и отрицательными фактами провести легко. В более сложных ситуациях все еще остается два вида фактов, хотя и менее ясно, какой из них положительный, а какой отрицательный.

Таким образом, формы фактов распадаются попарно, так что для данных соответствующих конstituент всегда имеется факт одной из двух соотнесенных форм, но не другой. Для любых двух индивидов двухместного отношения, скажем, x , y и R , имеет место либо факт « xRy », либо факт «не- xRy ». Ради иллюстрации предположим, что x имеет отношение R к y , а z не имеет отношение S к w . Каждый из этих фактов содержит только три конstituенты — отношение и два члена; но эти два факта не обладают одинаковой формой. В одной R соотносит x с y ; в другой S не соотносит z с w . Нельзя предполагать, что отрицательный факт содержит конstituенту, соответствующую слову «не». Он содержит конstituент не больше, чем положительный факт соответствующей положительной формы. Различие между двумя этими формами окончательно и нередуцируемо. Данную характеристику формы можно назвать ее *качеством*. Таким образом, факты и формы фактов имеют два противоположных качества, положительное и отрицательное.

Человеческой душе внушено почти неутолимое желание отыскать некоторый способ, который позволил бы избежать допущения, что отрицательные факты столь же окончательно, как и положительные. «Бесконечное отрицание» бесконечно критикуют и интерпретируют. Обычно говорят, что когда мы нечто отрицаем, мы на самом деле утверждаем что-то еще, несовместимое с тем, что мы отрицаем. Если мы говорим: «Розы — не голубые», мы имеем в виду, что «Розы — белые, красные или желтые». Но такая точка зрения не выдерживает момента проверки. Было бы только приятно, если бы положительное качество, которое предполагают заменить нашим отрицанием, было бы не способно существовать вместе с отрицаемым качеством. «Стол — квадратный» могло бы отрицаться посредством «Стол — круглый», но не «Стол — деревянный». Единственная причина, по которой мы можем отрицать «Стол — квадратный» посредством «Стол — круглый», состоит в том, что круглое *не* есть квадратное, а последнее должно быть фактом как раз в той же степени отрицательным, как и факт, что стол неквадратный. Таким образом, ясно, что несовместимость не может существовать без отрицательных фактов.

Можно попытаться заменить отрицательный факт простым отсутствием факта. Если A любит B , можно сказать, что это хороший субстанциальный факт; в то время как если A не любит B , это можно выразить отсутствием факта, составленного из A , любви и B , и посредством этого не затрагивать действительного существования отрицательного факта. Но отсутствие факта само по себе является отрицательным фактом, оно представляет собой факт, что *нет* такого факта, как A любит B . Стало быть, таким способом нельзя избежать отрицательных фактов

Из множества попыток обойтись без отрицательных фактов, попытка м-ра Демоса* — лучшая из мне известных. Его точка зрения сводится к следующему: между пропозициями есть окончательное отношение *противоположности*; это отношение неопределяемо, но оно имеет то свойство, что когда две пропозиции противоположны, они не могут быть обе истинными, хотя и могут быть обе ложными. Так, «Джон находится в ...» и «Джон едет в Семипалатинск» противоположны. Когда мы отрицаем пропозицию, то, что мы действительно делаем, это утверждаем: «Некоторая противоположность данной пропозиции является истинной». Затруднением для этой теории является установление весьма важного факта, что две противоположности не могут быть обе истинными. «Отношение противоположности, — говорит м-р Демос, — таково, что если p противоположно q , p и q не являются оба истинными (по крайней мере одно из них ложно). Это не должно рассматриваться как определение, поскольку задает использование понятия “не”, которое, я говорил, эквивалентно понятию “противоположное”. На самом деле эпистемологически противоположность, по-видимому, является примитивным понятием» (стр. 191). Итак, если мы возьмем утверждение м-ра Демоса, что « p и q не являются оба истинными» и применим к этому его определение, получится: «противоположное “ p и q являются оба истинным” является истинным» Но последнее не дает того, что нам требуется. Представим, что какой-то упрямый человек говорит: «Я убежден, что p , и убежден, что q , и также убежден, что противоположное “ p и q являются оба истинным” является истинным». Что мог бы ответить м-р Демос такому человеку? Предположительно, он ответил бы: «Разве вы не видите, что это невозможно? Не может быть такого, чтобы p и q оба были истинными, а также то, чтобы противоположное “ p и q являются оба истинным” было истинным». Но оппонент парировал бы, попросив его установить его отрицание в его собственном языке. В этом случае все, что мог бы сказать м-р Демос было бы: «Дадим имя P пропозиции “ p и q являются оба истинным”. Тогда пропозиция, которую утверждаете вы и отрицаю я, была бы “ P является истинным, а также нечто противоположное P является истинным”. Назовем эту пропозицию Q , и если применить мое определение отрицания, я утверждаю, что нечто проти-

* *Discussion of a Certain Type of Negative Proposition* // Mind. N. S., № 102 (April, 1917). P. 188–196.

вположное Q является истинным». Упрямец это тоже признал бы. Он пошел бы дальше, всегда принимая противоположности, но отказываясь сделать какое-либо отрицание. На такую установку, насколько я могу видеть, нет ответа, кроме как сменить предмет разговора. Фактически необходимо принять, что две противоположности не могут быть обе истинными, и не рассматривать это как высказывание, к которому должно применяться предлагаемое определение отрицания. И причина в том, что мы должны быть в состоянии сказать, что пропозиция не является истинной, не упоминая никакой другой пропозиции.

Дискуссия, приведенная выше, преждевременно ввела пропозиции для того, чтобы следовать аргументации м-ра Демоса. Позднее, определив пропозиции, мы увидим, что все они *являются* положительными фактами, даже тогда, когда они утверждают отрицательные факты. В этом, я думаю, источник нашей нерасположенности к тому, чтобы принять отрицательные факты как окончательные. Тему отрицательных фактов можно продолжить и дальше, но я желаю приступить собственно к теме моей статьи. Я более не буду говорить об этом, а просто замечу, что множество несопадающих рассмотрении демонстрирует необходимость принятия *общих* фактов, т. е. фактов о всех или некоторых индивидах из некой их совокупности.

II. ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗОВ И СЛОВ

Вопросы, которые возникают относительно пропозиций, столь многочисленны и разнообразны, что нелегко решить, с какого начать. Один из самых важных — это вопрос о том, являются ли пропозиции тем, что я называю «неполными символами», или же нет. Другой вопрос — это вопрос о том, может ли слово «пропозиция» обозначать что-то, кроме формы слов. Третий вопрос касается способа, которым пропозиция указывает на факт, который делает ее истинной или ложной. Я не предполагаю, что только эти вопросы важны, но во всяком случае любая теория пропозиций должна быть в состоянии на них ответить.

Начнем с наиболее осязаемого: пропозиция как форма слов. Снова возьмем «Сократ любит Платона». Чем бы ни было значение комплексного символа, ясно, что оно зависит от значения отдельных слов. Таким образом, до того, как можно надеяться понять значение пропозиции как формы слов, мы должны понять, что же конституирует значение отдельных слов.

Логики, насколько я знаю, очень мало сделали в направлении объяснения природы отношения, называемого «значением», но их не за что винить, поскольку эта проблема по существу является проблемой психологии. Но до того, как мы займемся вопросом о значении слова, необходимо сделать одно важное замечание о том, что такое слово.

Если мы ограничимся словами, произнесенными в одном языке, то слово представляет собой класс близко родственных шумов, произве-

денных выдохнутым воздухом, объединенных с движением горла, языка и губ. Это не является *определением* «слов», поскольку некоторые шумы лишены смысла, а последний есть часть определения «слов». Прежде важно, однако, осознать, что то, что мы называем одним словом, не есть единственная сущность, но класс сущностей; отдельные примеры слова «собака» существуют так же, как отдельные примеры собак. И когда мы слышим шум, мы можем сомневаться, является ли он невинно произнесенным словом «собака» или же нет; шумы, которые являются примерами слов, сводятся к другим шумам посредством непрерывных градаций, так же, как согласно эволюционной гипотезе, сами собаки могут перейти в волков. И, конечно, точно те же замечания применимы к написанным словам.

Для начала, очевидно, что если мы возьмем какие-то слова, типа «Сократ» или «собака», значение слова заключается в некотором отношении к объекту или множеству объектов. Первый вопрос, который нужно задать, состоит в следующем: Может ли отношение, называемое «значением», быть непосредственным отношением между словом, как физическим событием, и самим объектом, или же отношение должно проходить через «ментального» посредника, которого можно назвать «идеей» объекта?

Если мы примем точку зрения, что «ментального» посредника не требуется, мы должны будем рассматривать «значение» слова, как состоящее в том, что Джеймс назвал бы «процессами поведения». Другими словами, причины и следствия, сопровождающие слово, будут связаны некоторым, ниже определяемым способом с объектом, который является его значением. Возьмем самый простой пример из повседневности — вы видите Джона и говорите: «Привет, Джон» — это задает *причину* слова; вы зовете: «Джон», и Джон появляется в дверях — это задает *следствие* слова. Поэтому в данном случае Джон выступает и как причина, и как следствие слова «Джон». Когда мы говорим о собаке, что она «знает» свою кличку, речь идет только о таких причинных корреляциях, которые являются несомненными; мы не можем быть уверены, что у собаки есть какие-то «ментальные» процессы, когда мы зовем ее и она приходит. Возможно ли, что всякое использование и понимание языка заключается просто в том факте, что определенные события являются этому причиной и, в свою очередь, вызывают определенные события?

Более или менее условно такой взгляд на язык отстаивал профессор Уотсон** в своей книге *Поведение*** . Бихевиористский подход, насколько я его понимаю, утверждает, что «ментальные» феноме-

* Знак «*» отсылает к примечаниям на с. 257–258.

** *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* (New York, 1914) — работа Джона Б. Уотсона, профессора психологии университета Джона Хопкинса. Особенно см. стр. 321–334.

ны, даже если они и могут существовать, не поддаются научной обработке, поскольку каждый из них может быть зафиксирован только одним наблюдателем — фактически, в высшей степени сомнительно, в состоянии ли даже один наблюдатель осознать нечто не сводимое к некоторым телесным обстоятельствам. Бихевиоризм представляет собой не метафизику, но методологический принцип. Поскольку язык является наблюдаемым феноменом и поскольку язык имеет свойство, называемое нами «значением», для бихевиоризма существенно дать такое описание «значения», которое не вводило бы ничего такого, что известно только через интроспекцию. Профессор Уотсон признает это обязательство и приступает к работе для того, чтобы его выполнить. Не нужно явно *предполагать*, что он не сможет этого сделать, хотя я и склоняюсь к убеждению, что теория языка, не принимающая в расчет образы, неполна в жизненно важном пункте. Но прежде позвольте нам рассмотреть то, что должно быть сказано в пользу бихевиористской теории языка.

Профессор Уотсон вообще отрицает наличие образов, которые он заменяет ослабленными кинестетическими ощущениями, особенно теми, что относятся к произнесению слов *sotto voce**. Он определяет «неявное [implicit] поведение» как «затрагивающее только механизмы речи (или более разнообразную мускулатуру) минимальным способом; т. е. положения и установки тела» (стр. 19). Он добавляет: «Эти слова подразумевают, что существует, или должен существовать, метод наблюдения неявного поведения. В данный момент ничего такого нет. Мы убеждены, что гортань и язык — месторасположение большинства этих феноменов» (стр. 20). Более детально он повторяет эти взгляды в последующих разделах. Способ обучения разумному использованию слов излагается следующим образом: «Стимул (объект), например, коробка, на который часто реагирует ребенок, посредством таких движений, как открывание, закрывание, помещение объекта внутрь, может служить иллюстрацией нашего аргумента. Няня, заметив, что ребенок реагирует своими руками, ногами и т. п. на коробку, начинает говорить “коробка”, когда ребенок берет коробку, “открой коробку”, когда он ее открывает, “закрой коробку”, когда он ее закрывает, и “положи куклу в коробку”, когда выполняется данное действие. Это повторяется снова и снова. С течением времени происходит так, что без какого-то другого, иного, чем коробка, стимула, первоначально вызывавшего только телесные привычки, он начинает говорить “коробка”, когда ее видит, “открой коробку”, когда ее открывает, и т. д. Видимая коробка становится теперь стимулом, способным высвободить либо телесные привычки, либо привычные слова, т. е. развитие привело к двум вещам: (1) к последовательности функциональных связей среди установок, ведущих от визуальных рецепторов к мускулам гортани, и (2) к последовательности уже связанных ранее установок, которые перешли от тех же рецепторов к мускулам тела ... Объект встретился со взглядом ребенка.

Он бежит к нему, пытается достать его и говорит “коробка” ... Наконец слово произносится без выполнения движения по направлению к коробке ... Формируется привычка движения к коробке, когда руки полны игрушек. Ребенок учится складывать их туда. Когда его руки заняты игрушками, а коробка отсутствует, всплывает привычное слово и он зовет “коробка”; ему ее дают, он открывает ее и складывает игрушки внутрь. Это приблизительные наброски того, что мы назвали бы генезисом правильной языковой привычки» (стр. 329–330).

Несколькими страницами ранее он говорит: «Мы ничего не говорим о рассудке, поскольку признаем его не как подлинный тип человеческого поведения, а только как особую форму языковой привычки» (стр. 319).

Вопросы, поставленные изложенной выше теорией языка, очень важны, поскольку в них заключена возможность того, что можно назвать материалистической психологией. Если человек разумно говорит и пишет, он со всей возможной очевидностью дает нам надежду на то, что обладает разумом. Если же разумную речь и письмо можно объяснить в соответствии с профессором Уотсоном, не остается ничего такого, что он мог бы сделать, чтобы убедить нас в том, что он не просто физическое тело.

Я думаю, бихевиористскому взгляду на язык есть подходящие возражения, основывающиеся на факте и на неработоспособности теории. Возражение, основывающееся на факте, заключается в том, что отрицание образов оказывается эмпирически неоправданным. Возражение, основывающееся на теории (на которое, несмотря на его явную силу, я думаю, можно дать ответ), состоит в том, что затруднительно на основании цитированного выше учесть обстоятельства, сопровождающие слово, когда объект просто желаем и не присутствует актуально. Рассмотрим возражения по порядку.

(1) *Существование образов.* — Профессор Уотсон, как следует заключить, не владеет способностью к визуализации и не склонен думать, что ею владеют другие. Кинестетические образы могут быть объяснены как действительно незначительные ощущения того же самого типа, как и те, что относятся к актуальным движениям. Внутренняя речь, в частности, поскольку она не сопровождается слуховыми образами, я думаю, действительно может состоять из таких незначительных ощущений и сопровождаться незначительными движениями языка и гортани, как требует бихевиоризм. Тактильные образы, вероятно, могут быть объяснены сходным образом. Но визуальные и слуховые образы не могут быть объяснены подобным способом, потому что взятые как ощущения они на самом деле противоречат законам физики. Стул, расположенный напротив вас, пуст; вы закрываете глаза и наглядно представляете своего друга, сидящего на нем. Это происходит в вас, а не во внешнем мире. Это *может* быть физиологическим событием, но даже в

этом случае оно должно радикально отличаться от зрительных ощущений, поскольку оно не представляет собой части данных, на которых строится наше познание физического мира вне нашего собственного тела. Если вы попытаетесь убедить обычного неискушенного человека, что он не сможет вызвать зрительный образ друга, сидящего на стуле, но способен только использовать слова, описывая то, на что были бы похожи такие обстоятельства, он заключил бы, что вы сумасшедший. (Последнее утверждение основано на эксперименте.) Я не вижу какой-либо причины отвергать вывод, первоначально предложенный опытами Гальтона*, а именно, что привычка к абстрактным занятиям делает способность ученых к наглядному представлению много хуже среднего и они много более заняты словами в своем «мышлении». Когда профессор Уотсон говорит: «Я вообще отбрасываю образы и пытаюсь показать, что практически все естественное мышление осуществляется с точки зрения сенсорно-моторных процессов в гортани (но не с точки зрения образного мышления)» (*Psychological Review*, 1913, стр. 174), мне кажется, он по ошибке принимает личностную особенность за универсальную человеческую характеристику.

Конечно, отрицание бихевиористами образов есть часть их отрицания интроспекции как источника познания. Поэтому в данный момент хорошо бы рассмотреть доводы в пользу подобного отрицания.

Мне кажется, что аргументы тех, кто отвергает интроспекцию как научный метод, покоятся на двух вполне отчетливых основаниях, одно из которых значительно более явно выражено в их работах, чем другое. Более эксплицитное основание заключается в том, что данные, полученные интроспекцией, являются приватными [*private*] и верифицируемы только одним наблюдателем, а стало быть, не могут обладать той степенью публичной [*public*] уверенности, которой требует наука. Другое, менее явное основание, состоит в том, что физическая наука конструирует пространственно-временной космос, подчиняясь определенным законам, и раздражение вызывает то, что в мире существуют вещи, которые не подчиняются этим законам. Стоит отметить, что определение интроспекции различается в соответствии с тем, берем ли мы первое или второе из этих оснований возражения.

Если приватный характер — главное возражение против данных интроспекции, мы должны будем включить в их число все телесные ощущения. Зубная боль, например, приватна по существу. Дантист может видеть, что ваши зубы в таком состоянии, при котором боль правдоподобна, но он не чувствует вашей боли, а только знает на своем собственном опыте сходных состояний то, что вы подразумеваете под болью. Соотнесенность дупла и зубной боли установлена рядом наблюдений, каждое из которых было приватным в точности в том смысле, который рассматривается как недопустимый. И тем не менее никто не назовет человека интроспективным, поскольку он осознает зубную боль, и не очень затруднительно найти в физическом мире место, где

болят зубы. Я не буду настаивать на том, что в приведенном анализе все наши ощущения являются приватными и что публичный мир физики строится на подобиях, а не на тождествах. Но имеет смысл настаивать, что приватность ощущений, которая дает нам познание нашего собственного тела, превосходит знание, которое у нас есть о других телах. Это важно, потому что никто не рассматривает как научно ничтожное знание нашего собственного тела, которое приобретаетсся с помощью таких приватных данных.

Это приводит нас ко второму доводу в возражении против интроспекции, а именно, что ее данные не подчиняются законам физики. Оно, хотя и менее акцентировано, я думаю, является возражением, которое на самом деле считается более сильным из двух. И это возражение ведет к определению интроспекции, гораздо более гармонирующему с употреблением, чем то, которое является следствием того, что приватность делается сущностной характеристикой ее данных. Например, Найт Данлэп, энергичный противник интроспекции, утверждает, что образы на самом деле являются мышечными сокращениями* и что очевидно рассматривать наше осознание мышечных сокращений как то, что не проходит под заголовком интроспекции. Я думаю, обнаружится, что сущностная характеристика данных интроспекции связана с *локализацией*: либо они вообще не локализованы, либо, если эти данные рассматриваются как часть физического мира, они не локализованы в таком месте, которое уже физически занято чем-то с ними несовместимым. В любом случае данные интроспекции должны рассматриваться как не подчиняющиеся законам физики, и это, я думаю, является фундаментальной причиной того, почему делается попытка их отвергнуть.

Вопрос о публичности данных и вопрос об их физическом статусе вполне взаимосвязаны. Мы можем различить постепенно уменьшающуюся степень публичности в различных данных. Данные зрения и слуха более публичны; запах в некоторой степени менее; прикосновение еще менее, висцеральные ощущения едва ли публичны вообще. Дело заключается в степени и частоте совпадений ощущений у соседей в одно и то же время. Если мы слышим удар грома, когда его не слышит никто другой, мы думаем, что сошли с ума; если же мы чувствуем боль в животе, когда ее никто не чувствует, у нас нет повода для удивления. Поэтому мы говорим, что боль в животе моя, тогда как гром нет. Но то, что является моим, включает и то, что принадлежит телу, и в данном

* Dunlop Knight. *Thought-Content and Feeling* // *Psychological Review* (1916), p. 59. См. также его статьи в предыдущих номерах этого же журнала: *The Case against Introspection* (1912), стр. 404–413, и *The Nature of Perceived Relations* (там же), стр. 415–446. В последней статье он утверждает, «что «интроспекция», лишенная своего мифологического предположения о наблюдении за сознанием, на самом деле представляет собой наблюдение за телесными ощущениями и чувствами» (стр. 427).

случае это боль в животе. Боль в животе *локализована*; она занимает место, близкое к поверхности живота, которая видима и пальпируема. (Как осуществляется локализация, нас в этой связи не касается.) Итак, когда мы рассматриваем локализацию образов, мы находим различия согласно природе образов. Образы приватных ощущений могут быть локализованы там, где должны быть приватные ощущения, без причинения какого-либо значительного или сильного нарушения физических законов. Образы слов могут быть локализованы во рту. По этой причине нет *prima facie* возражения, рассматривающего их, как поступает Уотсон, в качестве незначительных ощущений; этот взгляд может или не может быть истинным, но его нельзя отвергнуть сразу же. В отношении всех приватных ощущений различие между образом и ощущением не является точным и определенным. Но визуальные и слуховые образы находятся в совершенно ином положении, поскольку физическое событие, на которое они указывали бы, если бы были ощущениями, не имеет место.

Таким образом, решающим феноменом в отношении интроспекции являются образы публичных ощущений, т. е. особенно зрительные и слуховые образы. Несмотря на Уотсона, на основании наблюдения кажется невозможным отрицать, что такие образы встречаются. Но они не являются публичными и, взятые как ощущения, противоречат законам физики. Возвращаясь к случаю наглядного представления друга, сидящего на стуле, который фактически пуст, вы не сможете локализовать образ ни в теле, потому что он является зрительным, ни (как физический феномен) на стуле, поскольку стул как физический объект пуст. Таким образом, кажется, что физический мир не включает всего того, что мы осознаем, и что должно принять интроспекцию как источник знания, отличный от ощущения.

Разумеется, я не предполагаю, что зрительные и слуховые образы являются нашими единственными не физическими данными. Я взял их как то, что предоставляет самый сильный пример для аргументации, но когда они приняты, нет более какой-либо причины отрицать другие образы.

Наш критицизм, основанный на факте и направленный против Уотсона, привел нас к заключению, что невозможно избежать допущения образов, как чего-то радикально отличного от ощущений, в частности, как чего-то неподдающегося законам физики.

Остается рассмотреть возможный критицизм, основанный на теории, а именно, что трудно с его точки зрения учесть обстоятельства, сопутствующие слову, когда отсутствует объект желания. Я не думаю, что этот критицизм обоснован, но считаю, что соображения, которые он предполагает, являются важными.

(2) *Слова в отсутствии их объектов.* — В данном Уотсоном описании того, как ребенок учится использовать слово «коробка», внимание

почти всецело концентрируется на способе, которым слова приходят в соприкосновение с присутствующей коробкой. Есть единственное краткое упоминание использования слова, когда объект отсутствует, но желается: «Формируется привычка движения к коробке, когда руки полны игрушек. Ребенок учится складывать их туда. Когда его руки заняты игрушками, а коробка отсутствует, всплывает привычное слово и он взывает «коробка»». Затруднение — я думаю, преодолимое, — возникающее в отношении данного описания, состоит в том, что здесь, по-видимому, отсутствует адекватный стимул для привычного слова в предполагаемых обстоятельствах. Мы предполагаем, что привычка сформировалась при произнесении слова «коробка», когда коробка присутствует; но каким образом такая привычка ведет к использованию того же самого слова, когда коробка отсутствует? Те, кто убежден в образах, будут говорить, что в отсутствие коробки у ребенка будет ее образ, и этот образ будет иметь те же самые ассоциации, как и коробка, включая ассоциацию со словом «коробка». Этим способом объясняется использование слова; но в описании Уотсона оно остается загадочным. Рассмотрим, к чему сводится последнее возражение.

Феномен, называемый мышлением, каким бы образом его ни анализировали, имеет определенные характеристики, которые нельзя отрицать. Одна из наиболее очевидных характеристик состоит в том, что он дает нам возможность действовать со ссылкой на отсутствующие объекты, а не только со ссылкой на те объекты, которые чувственно присутствуют. Тенденция бихевиористской школы заключается в том, чтобы подчинить познание действию и рассматривать действие как физически объяснимое. Итак, я не хочу отрицать, что множество действий, возможно большинство, объяснимы физически, но тем не менее, по-видимому, невозможно объяснить *все* действия, не учитывая «представлений», т. е. образов отсутствующих объектов. Если отвергнуть этот взгляд, будет необходимо отказаться от объяснения всех желаний. Уотсон не имеет дело с желанием*; оно и родственные слова отсутствуют в предметном указателе к его книге. В отсутствие такого феномена, как желание, затруднительно видеть, что происходит, когда ребенок с полными игрушек руками говорит «коробка». Естественно было бы сказать, что имеет место образ коробки, соединенный с чувством, которое мы называем «желание», и что образ ассоциируется со словом так же, как ассоциировался бы объект, поскольку образ походит на объект. Но Уотсон требует, чтобы руки, полные игрушек, были причиной слова «коробка» без какого-либо посредника. И на первый взгляд неясно, как это должно осуществляться.

* Единственное обсуждение желания у Уотсона, насколько я знаю, имеется в связи с психоанализом в его статье *The Psychology of Wish Fulfilment*, Scientific Monthly (ноябрь, 1916).

На это возражение, по-видимому, есть два возможных ответа: первый заключается в том, что обстоятельства, сопутствующие образу, по обычной теории столь же загадочны, как и обстоятельства, сопутствующие слову в теории Уотсона; другой — что переход от полных рук к слову «коробка» является свернутым [telescoped] процессом, производным от привычного перехода от полных рук к коробке и отсюда к слову «коробка». Возражение на второй из этих ответов, по-видимому, заключается в том, что переход к слову «коробка» в отсутствие коробки воспринимается совершенно непохожим на переход к слову через посредство действительной коробки; в последнем случае есть удовлетворенность, в первом удовлетворенность отсутствует. Свернутые процессы вызывают сходные ощущения относительно полных процессов; поскольку они различны, постольку они дают большее удовлетворение, как требующие меньше усилий. Слово «коробка» есть не элемент усилий ребенка, но стадия на пути к их завершению. Поэтому кажется затруднительным свести обстоятельства, сопровождающие слова в желании, к свернутому процессу. Возражение на первый ответ, а именно, что обстоятельства, сопровождающие образ, столь же загадочны, как и обстоятельства, сопровождающие слово, состоит в том, что если принять образы, мы можем принять психологические законы причинности, которые отличны от законов причинности физического мира, тогда как с точки зрения Уотсона мы будем должны принять психологические законы, которые отличны от законов физики. В физическом мире, если *A* часто вызывает *B*, а *B* часто вызывает *C*, не случается так, что в тех случаях, когда *A* не влечет *B*, оно тем не менее влечет *C* посредством свернутого процесса. Я часто хожу в определенный ресторан (*A*), обедаю там (*B*) и нахожу, что мое чувство голода удовлетворено (*C*). Но, тем не менее, если по определенной причине ресторан закрыт, происходит так, что *B* не удается выполнить, и я не могу достичь *C*. Если бы я мог, хозяйствовать в военное время было бы легче. Итак, процесс, предполагаемый Уотсоном, строго аналогичен данному. В его теории мы имеем чистый переход от наполненных рук (*A*) к коробке (*B*) и отсюда к слову «коробка» (*C*). Затем однажды переход от *A* к *B* не удается, но тем не менее остается переход от *A* к *C*. Последнее требует иных законов причинности, чем законы причинности физики, — по крайней мере *prima facie*. Если принять образы, легко видеть, что законы характеризующих их обстоятельств и результатов отличаются от законов физики, и, следовательно, указанное выше затруднение в отношении них отсутствует; но если их отрицают, в рамках материальной области требуются иные законы причинности.

Этот аргумент, однако, ни в коем случае не окончателен. Поведение живой материи в некоторых отношениях очевидно отличается от поведения мертвой материи, но это не доказывает, что различия окончательны. Газы и твердые тела ведут себя различно, однако и те и другие в конце концов подчиняются физическим законам. Главные особен-

ности в поведении животных обусловлены привычкой и ассоциацией и, я думаю, могут быть суммированы в следующем законе: «Когда *A* и *B* часто сосуществуют в близких временных интервалах, одно из них имеет тенденцию быть причиной другого». Этот закон будет применяться только к происходящему в теле одного животного. Но, я думаю, он подходит и для описания свернутых процессов, и для использования слов в отсутствие их объектов. Так, в примере Уотсона ребенку в опыте часто дана последовательность: полные руки, коробка, слово «коробка». Таким образом, полные руки и слово «коробка» часто сосуществуют в близких временных интервалах, и, стало быть, полные руки могут стать причиной слова «коробка». Они не могут быть причиной самой коробки, поскольку последнее управляется физическими законами, независимыми от тела ребенка; но они могут быть причиной слова. (Однако сформулированный выше закон можно объяснить в ортодоксальном физическом направлении посредством свойств нервной ткани и не требовать *фундаментального* различия между физиологией и физикой.) Если, следовательно, образы эмпирически сомнительны, я не рассматриваю их как теоретически необходимые для описания обстоятельств, сопровождающих слова в отсутствие их объектов.

Уильям Джеймс в своей работе *Исследования по радикальному эмпиризму* развивал взгляд, что ментальное и физическое различаются не по составу, из которого они созданы, но только своими законами причинности. Этот взгляд весьма привлекателен, и я приложил много усилий, чтобы убедиться в этом. Я думаю, Джеймс прав, проводя различия между законами причинности по существу. По-видимому, есть психологические и физические законы причинности, отличающиеся друг от друга*. Мы можем определить психологию как изучение одной разновидности законов, а физику как изучение другой. Но когда мы начинаем рассматривать строение двух наук, кажется, что существуют некоторые индивиды, подчиняющиеся только физическими законам (а именно, материальные предметы в отсутствие восприятия), некоторые индивиды, подчиняющиеся только психологическим законам (а именно, по крайней мере образы), и некоторые индивиды, которые подчиняются и тем, и другим законам (а именно, ощущения). Таким образом, ощущения будут как физическими, так и ментальными, тогда как образы будут чисто ментальными. Использование слов, актуально произнесенных или написанных, есть часть физического мира, но поскольку слова приобретают свое значение через образы, невозможно адекватно рассматривать слова без введения психологии и без учета данных, полученных с помощью интроспекции. Если этот вывод обоснован, бихевиористская теория языка неадекватна, несмотря на

* Я не претендую на знание того, является ли это различие окончательным и нередуцируемым. Я только говорю, что при современном состоянии науки его необходимо принять практически.

тот факт, что она предлагает много такого, что является истинным и важным.

Впредь я буду предполагать существование образов и продолжу, отталкиваясь от данной предпосылки, определять «значение» слов и образов.

При рассмотрении значения слова ли, образа ли мы должны различать:

- (1) Причины слова или образа.
- (2) Его следствия.
- (3) То, что является отношением, конституирующим значение.

Достаточно ясно, что «значение» — это отношение, включающее законы причинности, но оно включает и нечто еще, что менее легко определить.

Значение слов, как правило, отличается от значения образов в зависимости от ассоциации, а не от сходства.

«Мыслить» значение слова значит вызывать образ того, что оно обозначает. Естественно, взрослые люди, говорящие на своем родном языке, используют слова, не задумываясь об их значении. Человек «понимает» слово, когда (а) подходящие обстоятельства заставляют его их использовать, (б) их восприятие вызывает в нем подходящее поведение. Мы можем назвать (а) и (б) активным и пассивным пониманием соответственно. Собаки часто обладают пассивным пониманием некоторых слов, но не активным пониманием.

Для «понимания» слова вовсе не нужно, чтобы человек «знал, что оно обозначает», в том смысле, чтобы он был способен сказать: «Это слово обозначает то-то и то-то». Слово имеет значение более или менее нечетко; но значение должно обнаруживаться единственно наблюдением за его использованием; первым идет использование, значение дистиллируется из него. Отношение слова к своему значению фактически заключается в природе закона причинности, и тому, чтобы человек, используя слово правильно, осознавал его значение, причин не более, чем планете, движущейся правильно, осознавать законы Кеплера.

Для иллюстрации того, что подразумевается под «пониманием» слов и предложений, предположим, что вы прогуливаетесь по Лондону с рассеянным другом. Вы говорите: «Берегись, приближается машина!». Он оглядывается и отпрыгивает без необходимости в каком-либо ментальном посреднике. Здесь нет нужды в «представлениях», но только в напряжении мускулов, за которым быстро следует действие. Он «понимает» слова, потому что действует правильно. Такое «понимание» может рассматриваться как относящееся к нервам и мозгу, будучи привычками, приобретенными в процессе изучения языка. Таким образом, понимание в этом смысле может быть редуцировано к простым психологическим законам причинности.

Если вы говорите то же самое французам, слабо знающему английский, он пройдет через некоторую внутреннюю речь, которую можно представить следующим образом: «Que dit-il? Ah oui, une automobile». После этого остальное происходит, как в случае с англичанином. Уотсон утверждал бы, что внутренняя речь должна быть вначале актуально произнесена; мы же настаиваем, что ее можно просто вообразить. Но в данный момент на этом пункте не стоит задерживаться.

Если вы то же самое говорите ребенку, который еще не знает слово «машина», но знает другие слова, используемые вами, вы вызываете чувство тревоги; вы будете должны указать и сказать: «Здесь, вот машина». После этого ребенок четко поймет слово «машина», хотя он может включить в это понимание трамвай и паровоз. Если ребенок слышал слово «машина» в первый раз, он может в течение долгого времени продолжать вызывать эту сцену, когда слышит данное слово.

Итак, мы обнаружили четыре способа понимания слов:

- (1) В подходящих случаях вы используете слово надлежащим образом.
- (2) Когда вы его слышите, вы поступаете соответствующим образом.
- (3) Вы ассоциируете слово с другим словом (скажем, в другом языке), которое оказывает соответствующее воздействие на поведение.
- (4) Когда слово изучается впервые, вы ассоциируете его с объектом, который есть то, что оно «обозначает»; таким образом, слово приобретает некоторое такое же причинное воздействие, как и объект. Слово «Машина!» может заставить вас отпрыгнуть так же, как и машина, но оно не может сломать ваши кости.

Пока все можно объяснить поведением. Но до сих пор мы рассматривали только то, что можно назвать «демонстративным» [«demonstrative»] использованием языка, указывающим на особенности присутствующего окружения; мы не рассматривали то, что можно назвать его «нарративным» [«narrative»] использованием, примером которого может служить рассказ о некотором вспоминаемом событии.

Вновь рассмотрим случай, когда ребенок в первый раз слышит слово «машина». Будем предполагать, что по какому-то более позднему случаю ребенок вспоминает инцидент и соотносит его с чем-то еще. В этом случае и активное, и пассивное понимание слов отличается от того, когда слово используется демонстративно. Ребенок не видит машину, но только вспоминает ее; слушающий не оглядывается в ожидании увидеть подъезжающую машину, но «понимает», что машина проехала некоторое время назад. Последнее обстоятельство в целом значительно труднее объяснить в бихевиористском направлении — в самом деле, оно не вызывает какого-либо поведения. Ясно, что поскольку ребенок вспоминает по-настоящему, он владеет картиной прошедшего происшествия и его слова подобраны таким образом, чтобы описать картину; и поскольку слушающий по-настоящему постигает

то, о чем идет речь, он получает картину более или менее подобную той, что есть у ребенка. Верно, что этот процесс может быть свернут посредством оперирования словесной привычкой. Ребенок не в состоянии по-настоящему вспомнить инцидент, но только владеет навыком подходящих слов, как в случае с поэмой, которую мы знаем сердцем, хотя и не можем вспомнить то, что учили. И слушающий также может обращать внимание только на слова, а не вызывать какую-то соответствующую картину. Но тем не менее возможность образа памяти у ребенка и образа воображения у слушателя создает сущность «значения» слова. Поскольку оно отсутствует, слова являются просто аналогами, способными к значению, но в данный момент им не обладающими. Мы можем сказать, что в то время, когда слова используются в демонстративном описании и направлены на то, чтобы вызывать ощущения, те же самые слова используются в нарративном описании и направлены на то, чтобы вызвать образы.

Таким образом, у нас имеется два других способа (возможно, не фундаментально отличных), которыми слова в состоянии обозначать, а именно, способ памяти и способ воображения. Другими словами:

- (5) Слова могут использоваться для описания или вызывания образа памяти; для его описания, когда он уже существует, или для его вызывания там, где к словам есть навык, и известно, что они подходят для описания части прошедшего опыта.
- (6) Слова могут использоваться для описания и создания образов воображения: для их описания, например в случае с поэтом или прозаиком, или для их создания в обычном случае передачи информации — хотя в последнем случае при создании имажинативного образа имеется тенденция сопровождать его убеждением, что нечто подобное произошло.

В совокупности об этих двух способах использования слов можно сказать как об использовании слов в «мышлении». С этим способом использования слов, поскольку он зависит от образов, нельзя иметь дело совершенно в бихевиористском направлении. И на самом деле, это наиболее существенная функция слов: они, первично через свою связь с образами, приводят нас в соприкосновение с тем, что отстоит от нас во времени или в пространстве. Когда они воздействуют без посредничества образов, последнее, по-видимому, свернутый процесс. Таким образом, проблема значения слов редуцируется к проблеме значения образов

«Значение образов» — это самая простая разновидность значения, поскольку образы похожи на то, что они обозначают, тогда как слова, как правило, нет. Об образах говорится как о «копиях» ощущений. Верно, что это допущение подвержено скептическому критицизму, но я буду предполагать, что оно истинно. Для здравого смысла последнее, по-видимому, подтверждается такими опытами, как, например, когда

в памяти воскрешают знакомую комнату, а затем входят в комнату и находят ее такой, какой она вспоминалась. Если наша память была ошибочной, мы должны предполагать, что комната и наш образ ее претерпели аналогичные изменения, а это не выглядит как приемлемая гипотеза. Таким образом, для практических целей мы оправдываемся предположением, что в данном случае наш образ воскресил в памяти то, чем была комната, когда мы видели ее в предыдущий раз. Мы можем тогда сказать, что наш образ «обозначает» комнату.

Вопрос о том, что «обозначает» данный образ, частично находится в пределах контроля нашей воли. Образ напечатанного слова может обозначать не слово, но то, что слово обозначает. Образ треугольника может обозначать один отдельный треугольник или треугольники вообще. Мысля собаку вообще, мы можем использовать смутный образ собаки, который подразумевает вид, а не какого-то представителя вида. Аналогично, вызывая в памяти лицо друга, мы обычно вызываем не какой-то один специальный случай, когда мы его видели, но компромиссный образ многих случаев.

В то время, как одни образы обозначают индивиды, а другие — универсалии (на ранних стадиях мышления значение является слишком смутным, чтобы определенно быть индивидом или универсалией), все образы *являются* индивидами, но то, что они обозначают, зависит от природы их *causal efficacy**. Образ обозначает универсалию, если его воздействие зависит только от его прототипа, являющегося примером данной универсалии. Таким образом, если я вызываю образ собаки с точки зрения на общее высказывание о собаках, я *использую* только те характеристики своего образа, которые он разделяет со всеми образами собак. Мы можем до некоторой степени использовать или игнорировать отдельные черты образа по нашему выбору. *Используя слова*, мы всегда игнорируем все то, что специфично для примера слова, за исключением элокуции и каллиграфии. Два примера слова «собака» схожи более, чем две собаки; это одна из причин, почему слова помогают рассматривать универсалии.

Приняв принцип Юма, что простые идеи производны от впечатлений, мы будем придерживаться того, что в любом случае простые чувственные качества, входящие в образ, являются «копиями» чувственных качеств, данных в ощущении. Комплексные образы часто, но не всегда, являются копиями комплексных ощущений; их конститuenty, если прав Юм, всегда являются копиями чего-то данного в ощущении. То, копией чего является образ, называется его «прототипом»; и последний, или его части, по принципу Юма, всегда являются необходимой частью причины либо образа, либо его конститuent (в случае комплексного образа воображения).

Воздействия образа имеют тенденцию быть похожими на воздействия прототипа, продуцируя желание или отвращение к нему. Это одна связь между образом и его значением. Мысль о питье воздействует на жаждущего человека аналогично воздействию взгляда на запотевший

стакан. То же самое относится к словам первоначально, несомненно, через их способность вызывать образы, но затем непосредственно.

Способ, которым образ похож на прототип, специфичен. Образы как класс имеют (за редкими исключениями) характеристики, отличающиеся от ощущений как класса, но индивидуальные образы, подчиненные этим различиям, похожи на индивидуальные ощущения. Образы, однако, обладают различными степенями смутности, и чем они смутнее, тем более различные объекты могут приниматься за их прототипы. Самый близкий подход, который я могу сделать к определению отношения образа и прототипа, следующий: если объект *O* есть определенный прототип (или, в случае смутности, неопределенный прототип) образа, тогда в присутствии *O* мы можем опознать его как то, образом «чего» мы обладали. Тогда мы можем сказать, что *O* является определенным значением (или в случае смутности неопределенным значением) образа. Но, как мы видели, значение в некоторой степени подчиняется воле; «родовой» образ, например, есть просто образ, предназначенный для того, чтобы быть родовым.

III. ПРОПОЗИЦИИ И УБЕЖДЕНИЕ

Относительно убеждения необходимо рассмотреть три элемента: (1) содержание, в котором убеждены; (2) отношение содержания к своему «объективному корреляту» [«objective»], т. е. к факту, который делает его истинным или ложным; (3) элемент, который *является* убеждением, как противоположный рассмотрению одного и того же содержания, или является затрагивающим содержание сомнением, желанием и т. д. Второй из этих вопросов я предлагаю отложить до следующего раздела; и сейчас, следовательно, мы не рассматриваем вопрос о том, что делает убеждение истинным или ложным, хотя важно помнить, что свойство быть истинным или ложным, это то, что особо характеризует убеждение. Другие два вопроса мы будем рассматривать в этом разделе.

(1) *Содержание убеждения*

Точка зрения, общепринятая по этому вопросу, до некоторой степени зависит от взгляда на то, что мы принимаем за «идеи» или «представления». Здесь мы имеем огромное множество теорий, на которых настаивают различные авторы. Многие представители аналитической психологии — Мейнонг, например, — различают в представлении три элемента, а именно, акт (или субъект), содержание и объект. Реалисты, типа д-ра Мура* и меня, имеют привычку отвергать содержание, хотя сохраняют акт и объект. С другой стороны, американские реалисты отвергают и акт, и содержание и сохраняют только объект; тогда как идеалисты, если и не на словах, то на деле, отвергают объект и сохраняют содержание.

Существует ли какой-нибудь способ решения среди этого смешанного множества гипотез?

Я должен признаться, что теории, разлагающие представление на акт и объект, более меня не удовлетворяют. Акт, или субъект, схематически удобен, но эмпирически не обнаруживаем. Он, по-видимому, служит той же самой цели, которую обслуживают точки пространства и моменты времени, числа, частицы и остальной аппарат математики. Все эти вещи должны быть *сконструированы*, а не постулированы; они не входят в состав мира, но представляют собой совокупности, которые удобно обозначить так, как если бы они были единичными предметами. То же самое, по-видимому, будет истинным и для субъекта, и я затрудняюсь обнаружить какой-либо действительный феномен, который можно было бы назвать «актом» и рассматривать как конституенту представления. Логические аналогии, которые привели меня к данному выводу, были усилены аргументами Джеймса и американских реалистов. Поэтому мне кажется необходимым сконструировать теорию представления и убеждения, которая не использует «субъекта» или «акт» как конституенту представления. То, что такого предмета, как «субъект», нет, определено ничуть не в большей степени, чем то, что нет точек пространства или моментов времени. Такие предметы *могут* существовать, но у нас отсутствует причина предполагать, что они есть, а стало быть, наши теории должны избегать предположения о том, что они существуют или что они не существуют. *Практический* результат этого тот же самый, как если бы мы предположили, что они не существуют, но теоретическая установка отличается.

Первый результат отбрасывания субъекта приводит к тому, что теория ментальных событий необходимо становится менее относительной. Например, точку зрения Brentano*, что ментальные феномены характеризуются «объективной референцией», нельзя принять в ее очевидном смысле. В частности, ощущение нельзя более рассматривать как отношение субъекта к чувственно данному; соответственно различие между ощущением и чувственно данным утрачивается, становится невозможным рассматривать ощущение как познавательное в каком-либо смысле. *Per contra** ощущение становится в равной степени частью предмета физики и психологии: оно одновременно является частью сознания человека, который «обладает» ощущением, и частью тела, которая «воспринимается» посредством ощущения*. Эта тема требует расширения, но не здесь, поскольку она не совсем соответствует нашей теперешней теме.

Помимо ощущений, «представления» как предмет наблюдения, по-видимому, составлены из образов. Образы, согласно только что сказанному, по своей собственной природе не должны рассматривать-

* Предлагаемая теория тел развита в моей книге *Our Knowledge of the External World*.

ся как относительные; тем не менее, по крайней мере в случае образов памяти, считается, что они указывают за себя, на нечто такое, что они «обозначают». Мы уже имели дело с значением образов, насколько было возможно, без введения убеждения; но ясно, когда мы вспоминаем посредством образов, последние сопровождаются убеждением, которое можно выразить (хотя и с недостаточной подробностью), говоря, что их считают копиями чего-то существующего ранее. И помимо памяти, образы едва ли могут приобретать значение. Таким образом, анализ убеждения даже существен для полного описания значения слов и образов — ибо значение слов, как мы обнаруживаем, зависит от значения образов, зависящих в свою очередь от памяти, которая сама является формой убеждения.

Таким образом, до сих пор у нас было два типа ментального «состава», а именно, (а) ощущения, которые к тому же являются физическими, и (b) образы, которые являются чисто ментальными. Ощущения не «обозначают», но образы часто обозначают опосредованно через убеждение.

Теория убеждения, которую я прежде защищал, а именно, что оно состоит во множественном отношении субъекта к объектам, конституирующим «объективный коррелят», т. е. факт, который делает убеждение истинным или ложным, становится невозможной в связи с отбрасыванием субъекта. Когда отбрасывается субъект, конститuentы убеждения не могут быть одинаковыми с конститuentами его «объективного коррелята». Последнее имеет как преимущества, так и недостатки. Недостатки вытекают из различия между содержанием и объективным коррелятом, что, по-видимому, делает последний сомнительным в том смысле, что мы не можем сказать, что нам «известен» объективный коррелят*. Преимущества производны от реабилитации содержания, что делает возможным допущение пропозиций в качестве действительно комплексных обстоятельств и избавление от затруднений, связанных с ответом на вопрос: в чем мы убеждены, когда убеждены ложно? Однако теория, которую я намерен отстаивать, рекомендуется не этими преимуществами и отвергается не вследствие указанных недостатков; для признания она представляется на основании согласования с тем, что можно наблюдать эмпирически, и потому что она отвергает все мифологическое или просто схематическое. Удобна она эпистемологически или же нет — это вопрос, не имеющий отношения к ее истинности или ложности, и не его я предполагаю рассматривать далее.

* Важная часть «познания» состоит в том факте, что посредством «представлений» мы можем действовать способом, соответствующим отсутствующему объекту и не зависящим от стимулов имеющегося ощущения. Я не развивал в данной статье такой порядок идей, но я не хочу преуменьшать его важность.

Являются ли ощущения и образы, в зависимости от ситуации, подходящим материалом, из которого составлены убеждения? Я думаю, да. Но этот вопрос должно задавать дважды: один раз в отношении содержания, т. е. того, в чем убеждены, а затем снова в отношении убеждения. Пока мы рассмотрим содержание.

То, в чем убеждены, всегда должно быть разновидностью того, что мы выражаем с помощью пропозиции, — эту точку зрения я собираюсь утверждать или отрицать. Может случиться так, что возможно быть убежденным в одном простом образе. Однако для наших целей важны те убеждения, даже если они и не единственны, которые, если их передать эксплицитно словами, принимают форму пропозиции, т. е., что A есть B , что x находится в отношении R к y , что все люди смертны, что нечто похожее на *это* существовало ранее или любое другое такое предложение. Но психологическая классификация содержаний убеждений весьма отличается от логической классификации, и в данный момент нас занимают психологические вопросы. Психологически некоторые из имеющихся убеждений, по-видимому, относятся к воспоминаниям и ожиданиям. Вызывая в памяти некоторые недавние события, вы в чем-то убеждены. Приходя в знакомое место, вы можете ожидать, что многое найдете, как обычно; вы в состоянии обладать образом того, как ваш гость приветствует вас, и можете быть убеждены, что это произойдет. В таких случаях убеждение, вероятно, не облекается в слова, но если бы это было так, оно приняло бы форму пропозиции.

Пока я буду определять «пропозицию» как *содержание убеждения*, за исключением того, когда, если это возможно, содержание является простым. Но поскольку мы еще не определили «убеждение», это определение все еще нельзя рассматривать как вполне ценное.

Содержание убеждения *может* состоять только из слов, но если это так, то это свернутый процесс. Первичный феномен убеждения заключается в вере в образы, для которого память, вероятно, наиболее элементарный пример. Но, можно настаивать, убеждения памяти не состоят *только* из образов памяти вместе с чистым убеждением; ясно, что образы могут быть одинаковыми для памяти и ожидания, которые тем не менее являются различными убеждениями. Я склоняюсь к точке зрения, что различие в данном случае относится не к содержанию убеждения, но к убеждению; «убеждение», по-видимому, является родовым термином, охватывающим различные виды обстоятельств, два из которых память и ожидание. Если это так, различие оттенков [tense] в его психологически самой ранней форме является не частью того, в чем убеждены, но только способом убеждения в последнем; вкладывание оттенков в содержание есть результат позднейшей рефлексии. Соответственно мы можем продолжать рассматривать образы как задающие все содержание того, в чем убеждены, когда последнее не выражено в словах.

Я буду различать пропозицию, выраженную в словах, как «словесную пропозицию» [«word-proposition»], и пропозицию, состоящую из образов, как «образную пропозицию» [«image-proposition»]. Как правило, словесная пропозиция «обозначает» образную пропозицию; последнее относится к случаю с ложными пропозициями точно так же, как и к случаю с истинными, поскольку образные пропозиции так же способны ко лжи, как и словесные пропозиции*. Я не буду говорить о факте, который делает пропозицию истинной или ложной, как о ее «значении», поскольку такое употребление привело бы к путанице в случае лжи. Я буду говорить об отношении пропозиции к факту, который делает ее истинной или ложной, как о ее «объективном референте», или просто ее «референте». Но это не будет занимать нас до следующего раздела.

Соответствие словесных пропозиций и образных пропозиций, как правило, ни в коей мере не является точным или простым. Форма слов, если она не искусственно сконструирована, обычно выражает не только содержание пропозиции, но также и то, что может быть названо «пропозициональной установкой» — воспоминание, ожидание, желание и т. д. Эти установки не образуют часть пропозиции, т. е. содержание того, в чем убеждены, когда мы убеждены, или содержание желаемого, когда мы желаем.

Проиллюстрируем содержание убеждения на примере. Предположим, я убежден, но не в словах, что «будет дождь». Что происходит? (1) Образы, скажем, визуального явления дождя, ощущение сырости, стук дождевых капель, взаимосвязаны примерно так, как были бы взаимосвязаны ощущения, если бы был дождь, т. е. имеется комплексный *факт, составленный из образов*, обладающий структурой, аналогичной структуре объективного факта, который делал бы убеждение истинным. (2) Имеется *ожидание*, т. е. та форма убеждения, которая отсылает к будущему; вскоре мы это рассмотрим. (3) Имеется отношение между (1) и (2), позволяющее нам сказать, что (1) есть то, «что ожидается». Это отношение также требует исследования.

Наиболее важная вещь относительно пропозиции заключается в том, что, независимо, состоит ли она из образов или из слов, что бы ни случилось, она представляет собой действительный факт, имеющий определенную аналогию структуры — исследуемую далее — с фактом, делающим ее истинной или ложной. Словесная пропозиция, если не вдаваться в тонкости, «обозначает» соответствующую образную пропозицию, и образная пропозиция имеет объективный референт, зависящий от значения составляющих ее образов.

* Существуют, однако, ограничения на параллелизм, обусловленные тем, что слова к тому же часто выражают то, что относится к природе убеждения, точно так же, как и то, что относится к содержанию. Мы как раз имели пример этому в случае оттенков; другой пример будет рассматриваться позднее в отношении отрицания.

(2) Убеждение

Мы переходим теперь к вопросу о том, что же действительно конституирует убеждение, в противоположность вопросу о содержании убеждения.

«Каждый, — говорит Уильям Джеймс, — знает разницу между воображением вещи и убеждением в ее существовании, между предположением пропозиции и согласием с ее истинностью ... По своей внутренней природе убеждение, или чувства реальности, является разновидностью чувства наиболее родственного эмоциям, чем что-либо еще»*.

В главном этот взгляд, по-видимому, неизбежен. Когда мы убеждены в пропозиции, мы обладаем определенным чувством, относящимся к содержанию пропозиции таким способом, который описывается как «убеждение в данной пропозиции». Но я думаю, что различные разнообразные чувства объединяются под одним словом «убеждение» и что нет какого-либо одного чувства, которое по преимуществу является убеждением.

Однако до того, как мы начнем анализировать убеждение, необходимо рассмотреть теорию, которая, защищается ли она явно или же нет, по-видимому, неявно содержится в прагматизме и способна, в случае истинности, предоставить сильный аргумент в пользу этой философии. Согласно данной теории — за которую я не могу нести какую-то авторскую ответственность — нет единственного обстоятельства, которое можно описать как «убеждение в пропозиции», но убеждение заключается просто в случайной действительности. Некоторые идеи подвигают нас к действию, другие — нет, о тех, которые подвигают нас к действию, говорится как о идеях, в которых «убеждены». Бихевиорист, отрицающий образы, должен будет идти даже дальше и вообще отрицать образные пропозиции. Для него, я полагаю, убеждение будет, подобно силе в физике, воображаемой фиктивной причиной последовательности действий. Животное, желающее *A* (каков бы ни был бихевиористский смысл «желания»), переходит к попытке осуществить *B*, мы тогда говорим, что животное «убеждено», что *B* подразумевается посредством *A*. Последнее есть просто способ объединения определенного множества актов и не репрезентирует какое-либо единственное обстоятельство в животном. Но этот взгляд, что бы ни было сказано в его пользу там, где рассматривается животное, осуждается в отношении человеческих существ при допущении образов. При допущении образов становится невозможным отрицать, что образные пропозиции встречаются у людей, и ясно, что убеждение особо имеет дело с пропозициями, при условии, что пропозиции имеют место. И если это принять, мы не можем провести различие между пропозицией, в ко-

* *Psychology*, том II, глава XXI, стр. 283. Курсив Джеймса.

торой убеждены, и пропозицией, просто рассматриваемой, состоящей *только* в присутствии или отсутствии случайной действительности. Если мы соблюдаем максимум «одинаковая причина, одинаковое действие», мы должны придерживаться того, что если пропозиция, в которой убеждены, имеет действие, отличное от действия той же самой пропозиции, просто рассматриваемой, должно быть некоторое *внутреннее* различие между убеждением и рассмотрением. Факт, что убеждение не действует на нас так, как рассмотрение, удостоверяет в некотором внутреннем различии между двумя феноменами, даже когда рассматриваемая пропозиция является одной и той же в обоих случаях*. Последнее возражение, по-видимому, фатально для установленной выше точки зрения, основанной на случайной действительности, хотя я считаю, что кое-какая истина *предполагается* данной точкой зрения.

Мне кажется, что имеются различные чувства, которые могут придаваться пропозиции, одно из которых конституирует убеждение. Из них я привел бы в пример воспоминание, ожидание и простое вневременное согласие. Существуют ли другие, я не знаю. Воспоминание для своей истинности требует, чтобы объективный коррелят пропозиции был в прошлом, ожидание — чтобы он был в будущем, тогда как для простого согласия не требуется какого-либо особого временного отношения убеждения к объективному корреляту. Дизъюнкция и импликация, возможно, могут затрагивать другие виды чувства убеждения. Главное значение этих различных чувств с нашей точки зрения покоится на затруднении, которое они создают при переводе феноменов убеждения в слова. По-видимому, оттенок полагает временное отношение в содержание того, в чем убеждены, тогда как, если рассмотренная выше теория верна, оттенок первично включается в природу чувства убеждения. Однако возможно, что можно упростить наше суждение, ограничиваясь простым согласием, поскольку несомненно возможно согласие с пропозицией, рассматривающей прошлое или будущее как противоположное ее воспоминанию или ожиданию.

Если мы на самом деле правы, когда человек обладает не выраженным в словах убеждением, которое конституируется чувством согласия, происходит следующее: (а) мы имеем пропозицию, состоящую из взаимосвязанных образов и, возможно, частично из ощущений; (б) у нас есть чувство согласия; (с) у нас есть действительно имеющее место отношение между чувством согласия и пропозицией такое, которое выражается, когда говорят, что это пропозиция, с которой согласны. Для других форм убеждения мы должны только подставить вместо согласия другие чувства.

В противоположность изложенной выше теории можно утверждать, что убеждение не является положительным феноменом, хотя

* Ср.: Brentano, *Psychologie vom empirischen standpunkte* (Leipzig, 1874), стр. 268. (Критика: Bain, *The Emotions and the Will*.)

сомнение и неверие являются таковыми. Можно утверждать, что то, что мы называем убеждением, включает только существование соответствующих образов, которые будут иметь воздействия, являющиеся характеристикой убеждения, если какая-то другая одновременная сила им противодействует. Можно развить бихевиористскую логику, начинающуюся с определения, что две пропозиции логически несовместимы, когда они вызывают в теле физически несовместимые движения. Например, для рыбы в одно и то же время нельзя быть убежденной в двух пропозициях: «хорошо бы съесть этого червяка» и «этот червяк насажен на крючок». Ибо убеждение (в данном случае) заключалось бы в поведении: одно убеждение — съесть червяка; другое — уплыть от него — всегда предполагая при этом (как неизменно делают бихевиористы), что рассматриваемой рыбе не наскучила жизнь. Не заходя так далеко, мы, тем не менее, можем согласиться с пассажем, который Джеймс (loc. cit., стр. 288) цитирует из Спинозы: «Чтобы яснее понять это, представим себе мальчика, воображающего лошадь и ничего более. Так как такое воображение включает в себе существование лошади и так как мальчик не представляет ничего, что уничтожало бы это существование, то он необходимо будет смотреть на лошадь как находящуюся налицо и не будет в состоянии сомневаться в ее существовании, хотя и не знает о нем достоверно ... я отрицаю, чтобы человек, поскольку он воспринимает, обходился без всякого утверждения. В самом деле, что такое значит воспринимать крылатого коня, как не утверждать об этом коне, что он имеет крылья? В самом деле, если бы душа кроме крылатого коня ничего другого не воспринимала, то она смотрела бы на него как на находящегося налицо и не имела бы никакой причины сомневаться в его существовании, равно как и никакой возможности признавать его, если только воображение крылатого коня не связано с идеей, уничтожающей существование этого коня» (*Ethics*, II, 49, Scholium *).

С этой доктриной Джеймс полностью согласен, добавляя курсивом:

«Любой объект, который остается непротиворечивым, ipso facto является объектом убеждения и полагается как абсолютная реальность».*

Итак, если данная точка зрения корректна, из нее, по-видимому, следует (хотя Джеймс и не делает такого вывода), что нет нужды в каком-либо особом чувстве убеждения и что простое существование образов дает все, что требуется. Состояние ума, в котором мы просто рассматриваем пропозицию, без убеждения в ней или неверия в нее, будет тогда проявляться для нас как надуманный продукт, результат некоторой соперничающей силы, добавляющей к образной пропозиции позитивное чувство, которое может быть названо неопределенностью или отсутствием убеждения — чувство, которое можно сравнить с чувством человека, ожидающего сигнала перед стартом. Такой человек, хотя и не двигается, находится в совершенно отличных условиях от условий человека, находящегося в полном покое. И поэтому человек,

рассматривающий пропозицию в отсутствие убеждения, будет в напряжении, сдерживающем естественное стремление к реакции на пропозицию, которую он проявил бы, если бы ничего не мешало. С этой точки зрения убеждение главным образом состоит просто в существовании соответствующих образов без каких-либо противодействующих сил.

То, что более всего рекомендует указанная выше точка зрения, по моему мнению, есть способ, которым она соответствует ментальному развитию. Сомнение, неопределенность суждения и неверие — все они, по-видимому, более поздние и более комплексные, чем вовсе не отрефлектированное согласие. Убеждение как позитивный феномен, если оно существует, по-видимому, является результатом сомнения, решением после обсуждения, с признанием не просто этого, но *этого-скорее-чем-того*. Нетрудно предположить, что собака обладает образами (возможно, обонятельными) своего отсутствующего хозяина или кролика, которого она мечтает поймать. Но весьма трудно предположить, что она может просто развлекаться воображаемыми образами, которым не придано согласие. (Когда мы говорим о «согласии», в этот момент мы просто подразумеваем то влияние на действие, которое может естественным образом ожидаться, чтобы сопровождать убеждение.) Влияние галлюцинаторных образов также хорошо подходит этой теории. Такие образы, как кажется, часто становятся постепенно все более и более живыми, по крайней мере до тех пор, пока они исключают противоречащие образы, которые предохраняли бы их от оказывающего влияние действия.

Я думаю, можно допустить, что простой образ без добавления какого-либо положительного чувства, которое можно назвать «убеждением», склонен обладать определенной динамической силой, и в этом смысле спокойный образ имеет силу убеждения. Но хотя последнее и может быть истинным, оно не описывает ничего, кроме простейших феноменов в области убеждения. Например, оно никак не объясняет ни воспоминание, ни ожидание, в которых, хотя они и отличаются во многом по характеру действия, образ является знаком, чем-то указывающим за себя на иное событие. Оно не в состоянии объяснить убеждения, которые не результируются в каком-либо непосредственном действии, такие как убеждения математики. Поэтому я заключаю, что существуют чувства убеждения того же самого порядка, как и чувства сомнения, желания или неверия, хотя феномены, близко аналогичные феноменам убеждения, и могут продуцироваться простыми непротиворечивыми образами.

Примеры, подобные примеру мальчика, воображающего крылатого коня, подвержены тому, чтобы продуцировать определенное суждение. Образ крылатого коня, конечно же, существует, и если мальчик рассматривает его как реальный, он не впадает в ошибку. Но образы, сопровождающиеся убеждением, естественным образом рассматриваются как знаки; убеждение заключается не в образе, но в чем-то таком,

на что указывается (или в логическом языке «описывается») посредством образа. Это особенно очевидно в случае воспоминания. Когда мы вспоминаем событие посредством присутствующих образов, мы не убеждены в настоящем существовании образов, но в прошлом существовании чего-то похожего на них. Почти невозможно перевести в слова то, что происходит, без значительных искажений. Отстаиваемая мной точка зрения заключается в том, что в таком случае мы обладаем специфическим чувством, называемым воспоминанием, которое имеет определенное отношение к образу памяти. Образ памяти конституирует образную пропозицию, но перевод нашего убеждения в слова представляет собой «нечто подобное тому, что *было*», а не «нечто похожее на то, что *есть*», как это было бы при согласии и не входило бы в природу воспоминания или ожидания. И даже этот перевод едва ли аккуратен, поскольку слова указывают не только на образы, но за образы, на то, что они обозначают. Поэтому когда мы используем слово, как если бы оно обозначало образ, нам требуется неестественное удвоение слов для того, чтобы достичь то, что обозначает образ. Последнее обнаруживает неожиданное усложнение, ведущее к значительному недостатку правдоподобия. Но в целом вопрос адаптации языка и психологии после долгих лет, в течении которых он адаптировался к плохой логике, является таким трудным, что я едва ли сделаю больше, чем указав на некоторые связанные с ним проблемы.

IV. ИСТИННОСТЬ И ЛОЖНОСТЬ

Мы переходим теперь к вопросу, который оставили в стороне в начале третьего раздела, а именно: что представляет собой отношение содержания убеждения к его «объективному корреляту, т. е. к факту, который делает его истинным или ложным?

В моей ранней статье для Аристотелевского общества*, критикуя м-ра Иоахима*, я указывал причины, по которым придерживаюсь того, что истина заключается в корреспонденции, а не в когеренции. Я не предполагаю сейчас повторять эти аргументы, но буду предлагать, без каких-либо добавлений, что истинность или ложность убеждения зависят от его отношения к факту, отличному от него самого. Этот факт я называю его объективным коррелятом. Поступая так, я не слеую в точности тому же использованию, как у Мейнонга, который придерживается того, что ложные объективные корреляты существуют так же, как и истинные, и который поэтому не отождествляет свои объективные корреляты с фактами, делающими пропозиции истинными или ложными. Я не могу назвать факт «значением» пропозиции, поскольку

* *On the Nature of Truth*. Proc. Arist. Soc., 1907. Перепечатано с некоторыми изменениями в *Philosophical Essays* под заголовком *The Monistic Theory of Truth*.

это ошибочно, когда пропозиция является ложной. Если в прекрасный день я говорю: «Дождливо», вы не можете сказать, что значением моего высказывания является тот факт, что светит солнце. Не могу я использовать и слово «денотация», поскольку последнее слишком уподобляет пропозиции именам и дескрипциям. Но я буду говорить, что пропозиция «указывает на» [*refers to*] свой объективный коррелят. Таким образом, когда мы рассматриваем образные пропозиции, «указывание на» занимает место «значения». С другой стороны, об образных пропозициях в простых случаях можно говорить как о «значении» словесных пропозиций, которые также «указывают на» объективный коррелят.

Согласно теории пропозиций, предполагаемой в предыдущем разделе, было бы ошибочно рассматривать истинность и ложность как отношения «идеального» к «реальному». Пропозиции являются фактами в точности в том же самом смысле, в котором фактами являются их объективные корреляты. Отношение пропозиции к своему объективному корреляту не является отношением чего-то воображаемого к чему-то действительному, оно представляет собой отношение между двумя равным образом прочными и равным образом действительными фактами. Один из них, пропозиция, составлен из образов с возможной примесью ощущений; другой — может быть составлен из чего угодно.

Вопрос о том, можно ли в каком-либо смысле образы, являющиеся совсем простыми, назвать истинными или ложными, я не буду обсуждать. То, что я рассматриваю, суть пропозиции и *их* истинность и ложность; вопрос о том, существуют ли какая-то другая истинность или ложность, можно оставить открытым.

В отношении истинности и ложности существует два различных вопроса, один из которых можно назвать формальным, а другой — материальным. Формальный вопрос связан с отношениями между формой пропозиции и формой ее объективного коррелята в соответствующих случаях истинности и ложности; материальный вопрос, который специально подчеркивается прагматистами, связан с действием истинного и ложного убеждения соответственно. Настолько, насколько люди хотят быть убежденными истинно (что, как я говорил, иногда случается), это происходит потому, что истинные убеждения по предположению, как правило, обладают лучшим значением для реализации желаний, чем ложные убеждения. Если не вспоминать материальный вопрос, схематическая трактовка формального вопроса может показаться совершенно бесплодной и схоластической. Тем не менее я предполагаю обратиться к формальному вопросу

Простейшая возможная схема соответствия между пропозицией и объективным коррелятом предоставляется такими случаями, как визуальные образы памяти. Я вызываю образ комнаты, которая мне известна, и у меня образ окна находится слева от камина. Я придаю

данному образу ту разновидность убеждения, которую мы называем «воспоминанием». Когда комната была представлена чувственно, окно на самом деле находилось слева от камина. В этом случае я обладаю комплексным образом, который для наших целей мы в состоянии разложить на (а) образ окна, (б) образ камина, (с) отношение, при котором (а) находится слева от (б). Объективный коррелят состоит из окна и камина с тем же самым отношением между ними. В таком случае объективный коррелят пропозиции состоит из значений его конституентных образов, находящихся (или, что тоже может быть, не находящихся) в том же самом отношении, как и то, что имеет место между конституентными образами в пропозиции. Когда объективный коррелят заключает то же самое отношение, пропозиция является истинной; когда объективный коррелят не заключает того же самого отношения, пропозиция является ложной. В соответствии с тем, что говорилось об отрицательных фактах в разделе I, всегда существует тот или другой из этих двух возможных объективных коррелятов, а стало быть, пропозиция всегда является либо истинной, либо ложной.

Но такая идиллическая простота корреспонденции бывает редко. Она отсутствует уже в словесных пропозициях, которые обозначают такие простые визуальные образные пропозиции. В фразе «*A* находится слева от *B*», даже если мы трактуем «находится-слева-от» как одно слово, у нас есть факт, состоящий из *трех* членов с *трехместным* отношением, а не два члена с *двухместным* отношением. Лингвистический символ для отношения сам не является отношением, но является таким же прочным членом, как и другие слова предложения. Можно сконструировать язык так, что последнее не всегда будет иметь место; несколько особо важных отношений могут символизироваться отношением между словами. Например, «*AB*» может подразумевать «*A* находится слева от *B*». Можно практиковать и то, что произнесение *A* на высоких нотах, а *B* — на низких будет подразумевать, что *A* находится над *B*. Но практические возможности данного метода символизации отношений, очевидно, весьма ограничены, и в действительном языке отношения символизируются словами (главным образом глаголами и предлогами) или частями слов (флексиями)*. Следовательно, лингвистическое высказывание факта — более комплексный факт, чем тот, который оно утверждает, и соответствие словесных пропозиций своему объективному корреляту никогда не является столь простым, как простейшее соответствие в случае образных пропозиций.

И снова, случай с отрицательными фактами и отрицательными пропозициями полон сложностей. Пропозиции, образные ли, словесные

* Это не совсем верно для очень примитивных языков. Но они так нечетки и двусмысленны, что часто о них нельзя сказать, обладают ли они каким-либо способом выражения одного отношения, а не некоторого количества других отношений, что равным образом может подразумеваться используемой фразой.

ли, сами всегда являются *положительными* фактами. В случае словесных пропозиций имеются различные положительные факты (фразы), из которых одна является истинной, когда объективный коррелят положителен, другая — когда он отрицателен; фразы «*A* любит *B*» и «*A* не любит *B*» сами обе являются положительными фактами. Мы не можем символизировать утверждение, что *A* не любит *B*, просто имея слова «*A*» и «*B*» без слова «любит» между ними, поскольку мы не в состоянии практически различить факт, что слово «любит» не встречается между ними, от факта, что, например, слово «ненавидит» не встречается между ними. Слова и фразы, предназначенные для коммуникации, должны быть чувственно воспринимаемы, а чувственное восприятие факта всегда является положительным. Таким образом, не существует тождества между различием положительных и отрицательных фактов и различием положительных и отрицательных словесных пропозиций; последние — и те и другие — сами являются положительными фактами, хотя и различаются отсутствием или наличием слова «не».

В случае образных пропозиций вновь утрачивается параллелизм с отрицательными фактами, но иного рода. Образные пропозиции не только всегда являются положительными, но даже не существует двух видов положительных образных пропозиций, как это имеет место со словесными пропозициями. «Не» отсутствует в образных пропозициях; «не» относится к чувству, а не к содержанию пропозиции. Можно быть убежденным или нет в образной пропозиции; это различное чувство в отношении одинакового содержания, а не одинаковое чувство в отношении различных содержаний. Способ визуализации «*A-не-находится-слева-от-B*» отсутствует. Рассматривая последнюю пропозицию, мы находим себя визуализирующими «*A-не-находится-слева-от-B*» или нечто подобное. Это одна из сильных причин нежелания принять отрицательные факты.

Таким образом, в отношении оппозиции положительного и отрицательного мы имеем следующие различные типы двойственности:

- (1) Положительные и отрицательные факты.
- (2) Образные пропозиции, в которых можно быть убежденным или нет, но которые не допускают какой-либо двойственности содержания, соответствующего положительным и отрицательным фактам.
- (3) Словесные пропозиции, которые всегда являются положительными фактами, но которые распадаются на два вида: один верифицируется положительным объективным коррелятом, другой — негативным объективным коррелятом.

Таким образом, простейшие виды параллелизма между пропозицией и фактом должны рассматриваться только в случае позитивных фактов и пропозиций. Там, где факт является негативным, соответ-

стве необходимо становится более сложным. Отчасти ошибка в осознании утраты параллелизма между отрицательными фактами и отрицательными словесными пропозициями суть то, что сделало корректную теорию отрицательных фактов такой трудной для того, чтобы ее открыть или чтобы в нее поверить.

Вернемся теперь к положительным фактам и убеждениям в образных пропозициях. В случае пространственных отношений мы обнаружили, что для отношений конституентных образов возможно быть одинаковыми с отношениями конституент объективного коррелята. В моей визуализации того, что *A* находится слева от *B*, мой образ *A* находится слева от моего образа *B*. Встречается ли тождество отношения, такое как между образной пропозицией и его объективным коррелятом, где-то кроме случая пространственных отношений?

Случай, который естественно рассмотреть следующим, — это случай с временными отношениями. Предпожим, я убежден, что *A* предшествует *B*. Может ли это убеждение иметь в качестве своего содержания образ *A*, предшествующий образу *B*? На первый взгляд, большинство людей без колебаний отвергнут такую гипотезу. Мы так часто говорили, что идея последовательности не является последовательностью идей, что почти автоматически считаем понимание последовательности чем-то таким, в чем более ранние и более поздние части последовательности должны присутствовать одновременно. По-видимому, стремление изменить эту точку зрения в общем рассматривается как несомненное, и тем не менее я не могу сопротивляться серьезным сомнениям в его истинности. Конечно, факт в том, что мы часто обладаем последовательностью образов без убежденности в том, что их прототипы имеют тот же самый временной порядок. Но это ничего не доказывает, поскольку в любом случае убеждение является чем-то таким, что должно быть добавлено к образной пропозиции. Очевидно ли то, что мы не можем обладать образом *A*, за который следует образ *B* и переходить к *убеждению* в этой последовательности? И не может ли это быть убеждением в том, что *A* предшествует *B*? Я не вижу причины, почему бы этому не иметь место. Когда, например, я воображаю человека, высказывающего предложение, или когда в связи с этим я действительно слышу, что он его высказывает, по-видимому, как вопрос эмпирического факта, отсутствует какой-либо момент, в который все предложение представлено воображению или чувству, и однако, чем бы ни было обычное значение фразы, я могу «понять предложение как целое». Я слышу слова упорядоченно, но никогда не слышу все предложение сразу; однако я понимаю предложение в целом в том смысле, что оно оказывает на меня направленное действие, каким бы оно ни было. Вы подходите ко мне и говорите: «Ваша крыша обвалилась, и дождь протекает прямо в комнату, разрушая всю вашу обстановку». Я понимаю то, что вы говорите, поскольку выражаю ужас, звоню владельцу дома, пишу в страховую компанию и вереница фургонов

вывозит мои вещи. Однако из этого ни в коей мере не следует, что все предложение было представлено мне в воображении в какой-то один момент. Мое убеждение в вашем высказывании является каузальным единством и, по предположению, представляет собой единое событие. Но в ментальных делах каузальное единство вполне может быть несколькими событиями в различные моменты времени. Последнее является частью точки зрения Бергсона* на повторяемость; оно также предполагается законом привычки. Оно вполне может быть преобразовано в одно из фундаментальных различий между физикой и психологией. Таким образом, нет хорошей причины тому, чтобы, когда мы убеждены в последовательности, существовал бы какой-то один момент, в рамках которого существует все содержание убеждения. Убеждение в последовательности само вполне может быть последовательностью. Если это так, временные отношения, как и пространственные, допускают простейший тип соответствия, при котором отношение в образной пропозиции совпадает с отношением в объективном корреляте. Но я только хочу предложить эту точку зрения как возможную; я не чувствую себя готовым сказать с какой-либо уверенностью, что фактически это истинно.

Соответствие пропозиции и факта неизмеримо усложняется, когда мы переходим к более сложным типам пропозиций: пропозициям о существовании, общим пропозициям, дизъюнктивным и гипотетическим пропозициям и т. д. Эта тема важна и способна, я уверен, пролить много нового света на логику; но я не буду продолжать ее здесь.

Общую природу формального соответствия, создающего истинность или ложность, можно видеть из простейшего случая: случая двухместного отношения, которое одинаково в факте и в образной пропозиции. У вас есть образ *A*, находящийся слева от вашего образа *B*; последнее обстоятельство является образной пропозицией. Если *A* находится слева от *B*, пропозиция является истинной, если *A* не находится слева от *B*, она является ложной. Фраза «*A* находится слева от *B*» обозначает образную пропозицию и является истинной, когда последняя истинна, и ложной, когда последняя ложна; с другой стороны, фраза «*A* не находится слева от *B*» является истинной, когда образная пропозиция является ложной, и ложной, когда последняя истинна. Таким образом, для простейшего случая мы получили формальное определение истинности и ложности как для образных пропозиций, так и для словесных пропозиций. Легко видеть, что тот же самый *вид* определения может быть распространен на более сложные случаи.

Заметим, что истинность и ложность в их формальном смысле первично являются свойствами пропозиций, а не убеждений. Производно мы называем убеждение истинным, когда оно представляет собой убеждение в истинной пропозиции, а неверие называем истинным, когда оно относится к ложной пропозиции; но *первично* формальные значения «истинности» и «ложности» приложимы к пропозициям.

Но когда мы переходим к тому, что придает важное значение истинности и ложности в противоположность тому, что конституирует их формальное определение, важны убеждения, а не пропозиции. Убеждения влияют на действия и, я говорю, влияния истинных убеждений приятны более, чем влияния ложных убеждений. Попытка *определить* истину таким способом кажется мне ошибочной. Но поскольку мы ограничиваемся формальным определением истины, затруднительно видеть, почему этим способом интересуются. Поэтому важно помнить о связи убеждения с действием. Но я не думаю, что приятные влияния убеждения сами по себе являются удовлетворительной его верификацией или что эта верификация может быть использована для *определения* истины. Существуют, например, истинные пропозиции о прошлых состояниях дел, которые не могут быть верифицированы. Формальное определение истины посредством соответствия пропозиции и ее объективного коррелята, по-видимому, единственно теоретически адекватно. Дальнейшее исследование, независимо от того, если наше определение корректно, есть ли что-нибудь такое, что может стать известным, я не могу теперь предпринимать; но если результат такого исследования будет неблагоприятным, я не рассматривал бы его как предоставляющий какое-либо теоретическое возражение на предложенное определение.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

Нижеследующие примечания содержат только реальный комментарий. В основном тексте к ним отсылает знак «*».

стр. 229

Уотсон Джон Бродес (1878–1958) — американский психолог, основоположник бихевиоризма. Предметом психологии считал поведение, а не сознание, поскольку последнее не может быть изучено объективно, а дано только в интроспекции (внутреннем видении). Понятия предшествующей психологии об образах, мыслях, идеях и чувствах он предложил заменить понятиями о мышечных и секреторных реакциях.

стр. 230

sotto voce — вполголоса (итал.).

стр. 232

Гальтон Фрэнсис (1822–1911) — английский психолог и антрополог, основоположник дифференциальной психологии.

стр. 241

causal efficacy — побудительная причина (англ.).

стр. 242

Мур Джордж Эдвард (1873–1958) — английский философ, друг и соратник Рассела. В противоположность неогегельянцам отстаивал реализм здравого смысла, считая опытное знание о существовании материальных предметов и других сознаний абсолютно достоверным. Свой метод во многом основывал на анализе выражений обыденного языка. Один из основоположников лингвистической философии.

стр. 243

Брентано Франц (1838–1917) — австрийский философ. Разрабатывал концепцию душевной жизни, в которой отталкивался от интенциональной природы сознания, где выдвигал на первый план проблему кардинального различия психических и физических феноменов.

Per contra — с другой стороны (лат.).

стр. 249

Ethics, II, 49, Scholium — См. рус. издание: Спиноза Б. *Этика*. — Спб.: Аста-пресс Ltd, 1993. С. 83.

ipso facto — в силу самого факта (лат.).

стр. 251

Иоахим Гарольд (1868–1938) — представитель английского неогегельянства. Отталкиваясь от основных установок Ф. Брэдли, разрабатывал когерентную теорию истины. Рассел имеет в виду его книгу *The Nature of Truth* (Oxford, 1906).

стр. 256

Бергсон Анри (1859–1941) — французский философ. Разрабатывал концепцию конкретного времени душевной жизни (длительности), являющегося основой всех сознательных процессов, как противоположного абстрактному времени науки. Способом постижения длительности является интуиция, которая противостоит интеллектуальным методам познания.

СОДЕРЖАНИЕ

В. А. Суровцев

ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ БЕРТРАНА РАССЕЛА..... 5

Бертран РАССЕЛ

ОБ ОБОЗНАЧЕНИИ 18

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ..... 33

Предисловие Б. Рассела.....	34
1. Явление и действительность.....	34
2. Существование материи.....	40
3. Природа материи.....	46
4. Идеализм.....	52
5. Знание-знакомство и знание-описание.....	57
6. Об индукции.....	64
7. О познании общих принципов.....	70
8. Как возможно априорное знание.....	76
9. Мир универсалий.....	81
10. О познании универсалий.....	87
11. Об интуитивном знании.....	93
12. Истинность и ложность.....	97
13. Знание, ошибка и вероятностное мнение.....	103
14. Пределы философского знания.....	109
15. Ценность философии.....	115

ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО АТОМИЗМА 121

I. Факты и пропозиции.....	122
II. Индивиды, предикаты и отношения.....	133
III. Атомарные и молекулярные пропозиции.....	145
IV. Пропозиции и факты более чем с одним глаголом; убеждения и т. д.....	156
1. Являются ли убеждения и т. п. нередуцируемыми фактами?.....	158
2. Каков статус <i>p</i> в «я убежден, что <i>p</i> »?.....	162
3. Каким образом мы будем описывать логическую форму убеждения?.....	164
4. Вопрос терминологии.....	166
V. Общие пропозиции и существование.....	167
VI. Дескрипции и неполные символы.....	180
VII. Теория типов и символизм: классы.....	192
VIII. Экскурс в метафизику: что это такое.....	205
<i>Примечания переводчика.....</i>	<i>217</i>

О ПРОПОЗИЦИЯХ:

что они собой представляют и каким образом обозначают..... 223

I. Структура фактов.....	224
II. Значение образов и слов.....	228
III. Пропозиции и убеждение.....	242
IV. Истинность и ложность.....	251
<i>Примечания переводчика.....</i>	<i>257</i>



СИБИРСКОЕ УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

Для писем: 630058, Россия, г. Новосибирск, а/я 134
Тел./факс: (383) 332-52-32

Отдел продаж: **sales@sup99.ru**
Москва: 8-901-545-4114
Новосибирск: (383) 330-50-19

Книга – почтой: **post_book@sup99.ru**

Информация для авторов, актуальный прайс-лист и подробное описание продукции издательства – на официальном сайте
www.sup99.ru

Научное издание

Бертран Рассел

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

Заказывающий редактор *В. В. Иткин*
Серийное оформление *В. В. Иткин*
Менеджер проекта *Т. С. Калинина*
Корректоры *Т. П. Панова, Л. А. Федотова*
Обложка *В. А. Кривобоков*
Компьютерная верстка *Е. А. Вибере*

*Соответствует гигиеническим требованиям к книжным изданиям
(сан.-эпид. закл. № 54.НС.05.953.П.013186.12.05 от 26.12.05)*

Подписано в печать 11.02.09. Формат 60×90/16. Гарнитура Варнок.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 17,3. Тираж 2000 экз. Заказ № 567.

Сибирское университетское издательство
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1

Отпечатано в типографии
Сибирского университетского издательства
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1

«Сибирское университетское издательство»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ:

Александр ЕТОЕВ

КНИГОЕДСТВО.
Выбранные места из книжной истории
всех времен, планет и народов

Роман-энциклопедия



Совершив подвиг, сравнимый с подвигом Дидро и Д'Аламбера, петербуржец Александр Етоев создал необычную литературную энциклопедию, забавную и увлекательную. В ней полным-полно удивительных персонажей: рядом с Гоголем и Достоевским здесь топчутся злодеи из советских шпионских романов, и у каждого из них в руке — по воздушному шарик. Прочитав «Книгоедство», читатель будет иначе смотреть на Мировую Литературу. Кроме того, он узнает много нового о печальной участи лошадей, блох и котов, о животноводстве и антисанитарии в русской литературе, о водке «Пушкин» и поэтах в противогазах. Как известно, в потрепанных библиотечных томиках между пожелтевших страниц можно найти немало засохших жучков и паучков. Многие оставят бедных козявок без внимания, многие — но не Александр Етоев. Он любит их, как иные любят детей или котят. Ведь парадоксальным образом именно эти неприметные создания творят то, что мы называем Великой Литературой. И последнее. Несмотря на то, что название книги звучит весьма устрашающе, жить в ней уютно и тепло. Добро пожаловать!

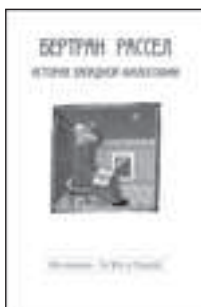
Автор «Книгоедства», он же лирический герой романа-энциклопедии — настоящий коллекционер. Подобно героям Вагинова, он собирает разнообразный хлам — буквы, фантики, сны, любопытные истории, касающиеся живых знакомых и вечно живых литературных классиков. Каждый экспонат коллекции он бережно кладет в граненый стакан и поливает живой водой. И созерцает метаморфозы, улыбаясь.

Владислав Торопов, «Книжная витрина»

«Сибирское университетское издательство»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ:

Бертран Рассел

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ



«История западной философии» Бертрانا Рассела хорошо известна не только специалистам, но и широкому кругу читателей как одно из самых удачных изложений истории философии. При подготовке текста уточнен перевод, восстановлены все пропущенные места, в том числе глава о К. Марксе.

«История западной философии» — единственный труд по истории философии, который читается взахлеб, ничем не уступая детективам. Когда Станислава Лема спросили, какую книгу он бы взял на необитаемый остров, фантаст ответил без промедления: «Историю западной философии» Бертрана Рассела.

*Серия «Пути философии —
The Ways of Philosophy»*



«Сибирское университетское издательство»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ:

Бертран Рассел

ВВЕДЕНИЕ В МАТЕМАТИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Избранные работы



Книга включает в себя труды Бертрانا Рассела, посвященные логике и основаниям математики. «Математическая логика, основанная на теории типов» — самая известная и наиболее цитируемая работа Рассела в области математической логики. Во «Введении в математическую философию» Бертран Рассел в популярной форме пересказывает Principia Mathematica (базовый труд Рассела, написанный совместно с А. Уайтхедом), особо акцентируя внимание на философской значимости достигнутых результатов. В этой работе также нашли отражение взгляды Рассела на природу математики.

В приложении публикуются классические работы Вилларда Куайна и Курта Гёделя, посвященные математической философии Рассела.

*Серия «Пути философии —
The Ways of Philosophy»*

