

Нет ли в комнате носорога?

Статья Евгения Логинова

Иллюстрации Марины Миталевой и Анны Давыдовой

Специализация на математической логике является уделом немногих. И это хорошая традиция — на лекциях, которые Бертран Рассел читал по этому предмету, всегда было мало слушателей. Постоянных студентов было всего трое: философ Ч. Д. Брод и математики Э. Г. Невилл и Г. Нортон. Каждый из них впоследствии внес серьезный вклад в свою область знания. Поэтому появление нового студента, Людвиг Витгенштейна, Рассела обрадовало. Но его радость быстро сменилась досадой и раздражением: новый студент вел себя довольно странно. Он не желал говорить по-немецки, предпочитая изъясняться на ломаном английском, преследовал профессора после лекций, продолжая обсуждать логические проблемы даже за обедом. Чтение переписки Рассела того периода наводит на мысль, что история аналитической философии могла быть несколько иной, если бы ее отцы-основатели в какой-то момент не смирились, хотя

и ненадолго, с причудами друг друга. Так, 1 ноября 1911 года профессор написал своей любовнице леди Оттолайн Моррелл, что Витгенштейн не согласился признать, что в комнате нет носорога¹. Письмо, отправленное Расселом на следующий день, содержит самые серьезные сомнения в философских способностях бывшего инженера.

Комментаторы (см., например, [McGuinness 1988, 91], [Monk 1991, 40]) указывают, что Витгенштейн понимал проблему носорога не как эпистемологическую, а как онтологическую, в духе афоризма 1.1. «Логико-философского трактата»: мир есть совокупность фактов, а не вещей. Если это толкование верно², то Витгенштейн отрицал не то, что мы можем доказать суждение «В этой комнате нет носорога», а то, что такое суждение вообще имеет смысл, т.е. что мир состоит из носорогов, стульев, столов и т.п. Мир, полагал он, состоит из фактов, таких, как «стул стоит на столе»³. Меня, однако, случай носорога интересует скорее в трактовке Рассела. Я предприму

1. Когда Рассел вспоминал этот случай в 1951 году, сразу после смерти Витгенштейна, он говорил о гиппопотамах.

2. Иногда исследователи идут еще дальше, считая, что Витгенштейн не согласился с суждением «в комнате нет носорога» по причинам, изложенным не в Трактате, а в его предсмертном сочинении «О достоверности» [McDonald 1993]. Я сам не думаю, что этому анекдоту нужно искать какое-либо теоретическое объяснение, ведь, что мы знаем, что всегда полный духа противоречия Витгенштейн был склонен к резким и этажным заявлениям. С другой стороны, есть свидетельства, что проблема отрицания беспокоила Витгенштейна и в зрелые годы. Так, например, в Голубой книге он задается вопросом: «Как мы можем повесить вора, которого не существует?» [Wittgenstein 1998, 31].

3. Но любопытно, что соответствующей сцене фильма Дерека Жармена «Витгенштейн» главный герой говорит прямо по тексту Монка.

это исследование, рискуя заслужить те же нелестные эпитеты, которые получил Витгенштейн от своего учителя. Но все же мне кажется, что эту проблему можно считать философски важной. Во всяком случае, она имеет прямое отношение к таким обычным философским областям, как метафизика несуществующих объектов (о которой можно прочесть в трилогии Артема Юнусова про Бармаглота, последняя часть которой опубликована в этом номере ФК), проблема верификации и онтология здравого смысла.

|

Можно ли утверждать, что мы знаем, что в этой комнате нет носорога? Лично у меня нет сомнений относительно моей комнаты. Но можно ли это доказать? Этот вопрос может отпугнуть. Давайте для простоты примем, что я уверен в существовании моего стула (это так), и эта простая чувственная достоверность является достаточно точным подтверждением истинности суждения «в комнате есть стул». Относительно проблемы носорога каждый может чувствовать себя свободным в любых средствах подтверждения. Чем мы располагаем? Очевидно, что у нас нет чувственной достоверности отсутствия носорога, во всяком случае, в обычном смысле слов «чувственная достоверность». (Иногда говорят о чувстве утраты или нехватки, но тогда либо применяют поэтический способ выражения, либо имеют в виду случаи, схожие с клиническими случаями фантомной боли. Оба варианта нам не годятся). Вероятно, можно положиться не на чувство отсутствия, а на отсутствие чувства. Это было бы остроумно, но пока что испробуем иные пути.

Можем ли мы полагаться на индукцию? Будем снисходительны к этой часто обижаемой ученой даме и проигнорируем философские иски Юма и Гудмена. Допустим, что мы владеем полной индукцией относительно моей комнаты. Предположим, там всего пять предметов: стул, стол, компьютер, диван и я (на самом деле, это не так). Насколько мне известно, я не носорог. То же можно сказать и о других предметах в комнате. Может показаться, что этого достаточно. Однако философы склонны указывать тут на две проблемы. Во-первых, Декарт с помощью мысленного эксперимента с демоном показал, что даже в таких случаях мы можем ошибаться. Возможно, это и эффективный прием, но не очень-то честный, ведь он не учитывает существующего разли-

чия между тем, что действительно, и тем, что только кажется таковым. Декарт предполагает, что мы должны прислушиваться к каким угодно сомнениям, в то время как стоило бы различать обоснованные сомнения, действительно полезные орудия познающего ума, и пустые подозрения, которые никак этому уму не помогают и приводят к существенному усложнению методологии метафизики.

Вторая проблема связана с тем, что сложно доказать истинность отрицательных суждений даже об одном объекте: «неверно, что стул есть носорог». Конечно, мы уверены в этом. Но почему мы в этом уверены? Если бы у нас были носорог и стул, то сравнение могло бы опираться на чувственную достоверность. Но носорога у нас нет. А ведь есть еще и случаи, когда различие наличного и возможного опыта нам не поможет. Все это время мне хотелось написать «единорог» вместо «носорог». И вот время настало. Кажется, что я не единорог, но нет возможного опыта, который мог бы это подтвердить (если, опять-таки, не понимать «опыт» шире, чем я тут его понимаю). Люди с сильным воображением, возможно, скажут, что они могут испытывать наличие⁴ единорога столь же ярко, как и наличие стула. Но тогда суждения «в комнате стул» и «в комнате единорог» подтверждаются по-разному, одно зависит от фактов, другое — от силы воображения. Если мы признаем, что можем сравнивать суждения со столь разными родословными (а это, по всей видимости, возможно), то все же на пути воображения я могу найти и суждение «в комнате нет стула», что приведет наше описание комнаты к неожиданному и нелепому коллапсу. По-видимому, то же произойдет, если в случае описания комнаты мы будем использовать прошлый опыт так же, как и актуальный.

Другим способом доказательства является дедукция. Возможно, все проще, чем кажется. Если мы признаем, что суждение «стул стоит в комнате» истинно в силу чувственной достоверности, то отсутствие такой достоверности для суждения «носорог находится в комнате» делает его ложным в силу принятого принципа подтверждения. Таким образом, мы выводим ложность утверждения о присутствии в комнате носорога из наличных чувственных данных и заранее принятого

4. Я использую тут наиболее нейтральное слово, чтобы не вдаваться в различия наличия, данности, существования, бытия и присутствия. Для простоты я считаю, что все эти слова имеют одно и то же значение.

принципа «при отсутствии чувственной достоверности, подтверждающей высказывание о предмете, это высказывание считается ложным». Но все же это лишь сдвигает нашу проблему от суждения «в комнате нет носорога» к суждению «у меня нет чувственного опыта носорога в этой комнате». Так что стоит попытаться сделать что-то еще.

Вполне может быть, что суждение «в аспирантской комнате Главного здания МГУ есть носорог» содержит в себе противоречие. Этот ход предложил в устной беседе наш замечательный корректор Андрей Мерцалов. И, по всей видимости, это действительно так: носорог просто больше, чем объект, способный поместиться в аспирантскую комнату в Главном здании. Кажется, что для многих частных случаев это соображение могло бы нам помочь. Однако можем ли мы не учитывать случаи, когда движение со сверхскоростью изменит длину и ширину носорога так, что он войдет в комнату⁵? Сделаем дедукции такое одолжение. Но и в этом случае нам придется использовать возможный или прошлый опыт, чтобы выявить свойства носорога, которые вступают в противоречие с наличными свойствами комнаты. Возможно, наблюдая одновременно носорога и комнату, мы могли бы сделать так, но это уводит нас от сути задачи. Могли бы мы ограничить задачу, допуская для рассмотрения носорога воображение, но запрещая его для рассмотрения комнаты? По всей видимости, да. Могли ли бы мы ограничить себя лишь *таким* образом комнаты и лишь *этим* понятием о носороге? Это было бы адекватно. Это значило бы свести нашу проблему к задаче из школьного курса: может ли предмет объемом 2^у поместиться в комнату объемом 1^у без изменения своей плотности? Решить эту задачу означало бы найти ответ на проблему носорога. Мы можем так сделать. Но вполне очевидно, что мы делаем не так: мы убеждены в отсутствии носорога не потому, что решили математическую задачу. Существует разница между суждениями «в этой комнате нет носорога» и «в этой комнате не могло быть носорога». Исходную ситуацию можно задать и иначе. Что, если носорога заменит Сол Крипке? Я уверен, что в моей комнате нет Сола Крипке. Но он мог бы тут быть. Можно ли решить проблему суждением «ему негде тут спрятаться?» Это означало бы либо столкнуться с уже обозначенной непри-

годностью индукции, либо перейти к третьему способу рассуждения.

Третьим способом рассуждения является абдукция, или гипотеза. Мы обладаем регулятивным правилом, которое вооружает нас против реальных случаев, похожих на случай с носорогом. Наличие таких случаев, кстати, показывает, что это не оторванная от жизни абстрактная проблема. Обычно этот принцип формулируют так: бремя доказательства ложится на утверждающего наличие. Его можно назвать онтологической презумпцией невиновности, или вульгарной бритвой Оккама. Этот принцип хорошо работает, когда от ученых просят, например, доказать отсутствие Бога или отсутствие влияния инопланетян на историю человечества. Их ответ можно сформулировать так: «У нас просто нет данных для того, чтобы считать, что Бог есть, и, напротив, есть основания считать, что физических законов достаточно, а Богу просто нечем будет в ней заняться». Атеисты предлагают различать веру в отсутствие и отсутствие веры, контрапункт и контрдикторность. Следовательно, не верно, что ученый верит в отсутствие Бога, как не верно, что бросивший курить курит отсутствие сигарет⁶.

Но что если я спрошу, почему мы вообще должны считаться с требованием «онтологической презумпции невиновности»? Против этого могут выдвинуть «прагматический» аргумент. В самом деле, хорошим объяснением будут считать такое, которое основано на принципе «истина есть то, что работает». Но этот принцип позволяет доказывать и противоположное. Так, его автор, Уильям Джеймс, использовал его для демонстрации возможности для разумного человека верить в Бога как максимально благой будущий опыт. Значит, «работает» не только презумпция невиновности (принцип «доказывает утверждающий»), но и принцип «все может измениться, тогда почему бы не верить в лучшее», т.н. мелиоризм. Из первого выводят основания атеизма, из второго — основания веры. Это рассуждение можно реконструировать следующим образом:

1. Истина есть то, что работает;
2. Онтологическая презумпция невиновности. — из 1;
3. Мелиоризм. — из 1;
4. Не нужно доказывать, что

5. Эта идея принадлежит Артему Юнусову.

6. Это изложение по большей части сделано на основании работ т.н. новых атеистов: Р. Докинза, Д. Деннета, К. Хитченса, С. Харриса. Но пример с сигаретой я почерпнул из общения с Андреем Борцовым.

- Бога нет. — из 2 или из 3;
 5. Стоит верить в Бога. — из 3 и 4;
 6. Не стоит верить в Бога. — из 2 и 4.

Я думаю, что проблема состоит не во втором принципе («презумпция невиновности»), а в том, что его нельзя основать на первом («прагматическом»), ведь это может привести к противоречию. Даже если бы от носорога зависела моя жизнь, то было бы в высшей степени глупо думать, что он находится в этой комнате или появится там через некоторое время. В конце концов, в таком странном случае стоило бы самому заняться поисками этого замечательного животного, а не сидеть дома. Почему же мы должны держаться принципа «презумпции невиновности»? Чтобы ответить на этот вопрос, я должен оставить теологическую проблему, как бы она ни была интересна

Кажется, принцип «доказывает утверждающий» основан на том, что мы склонны считать небытие чего-то более вероятным, чем его бытие. Этот переход может показаться слишком быстрым, но он не более быстрый, чем общепринятый переход от основания индукции к убежденности в единообразии природы. Если внимательно продумать уже развернутую аргументацию, то станет ясно, что этот принцип является обратной стороной желания основывать суждения на чувственной достоверности. Но как быть с тем, что существование реальности (или внешнего мира) есть первая посылка науки и деятельности вообще? Явный парадокс состоит в том, что, признавая небытие более вероятным, чем бытие, мы делаем исключение для объекта первой посылки науки, повторяя для нее джеймсовскую аргументацию в пользу веры в Бога. Должны ли мы действовать так, словно бы реальность — это скорее Бог, чем носорог⁷? Должны ли мы полагать удивительным, что существует нечто, а не ничто? На эмоциональном уровне, а удивление есть просто эмоция, это никогда не казалось мне заманчивым. Но логический парадокс, удивляйся ему или нет, от того не разрешится. Не кажется мне разумным и сохранять

7. Тех, кто интересуется этим вопросом, отсылаю к тексту «The Rhinoceros in the Room: Young Wittgenstein, God, and the End of the World», написанному калифорнийским профессором Майклом Колсоном (truthtableaux.com/). Автор помешает случай с носорогом в контекст религиозных исканий Витгенштейна, которые в таком изложении чрезвычайно похожи на искания Джеймса.

противоречия неразрешенными. Мы должны уметь решать такого рода задачи, не прибегая к неким небесспорным логическим процедурам, вроде диалектического снятия.

Трудно проникать в природу подобных проблем, но, признаюсь, меня они очень занимают. Однако я вынужден прервать данное размышление, так как оно, вне всякого сомнения, представляет собой пример, хотя и не эталон, концептуального анализа, а многие считают, что эвристичность последнего доказать нельзя. К рассмотрению доводов о бесполезности такого рода занятия я и вынужден сейчас обратиться.

||

Защищать эвристичность априорного анализа понятий означает защищать полезность диванной — кресельной, кабинетной — философии (*armchair philosophy*), или концептуального анализа. На первый взгляд кажется, что защищать такую философию — простая задача. Но в прошлом веке философы натуралистического склада выдвинули несколько сильных доводов против состоятельности такого рода анализа. В итоге, мы оказались перед выбором: либо анализ понятий возможен, поскольку существуют простые, не расширяющие и не проясняющие знание, созданные нами самими сокращения (так, мы можем перейти от «зпт» к «запятая», но это даст слишком мало), либо он просто невозможен: понятия полностью зависят от нашего опыта, а, значит, меняются вместе с ним. Сторонник диванной философии должен показать, что эта дизъюнкция построена на ложном основании, а концептуальный анализ возможен и приводит к приросту знания.

Многие авторы пытались убедить своих читателей в том, что у этой дизъюнкции нет альтернативы. Но большая часть их аргументов может быть сведена к простому доводу: понятия формируются в результате опыта, а опыт изменчив, значит, изменяясь, он изменяет понятия. Стало быть, нельзя что-то анализировать вне опыта. На это сравнительно легко отвечать: «...хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». Довольно долго эта волшебная фраза из «Критики чистого разума» служила прочным щитом против атак на диванную философию. Она предполагает, что сам опыт в какой-то мере зависит от нашего познания, что мы не просто пас-

сивно созерцаем, но самым активным образом участвует в формировании того, что мы созерцаем. Современные когнитивные науки, поклонниками которых являются противники диванной философии, только подтвердили — своими средствами — этот тезис Канта.

Осознав, что лобовые атаки не проходят, многие натуралисты развязали позиционную войну, известную как «позитивизм». Они пытались обойти Канта с тыла, но в итоге их философские правнуки, логические позитивисты, переродились в сторонников специфического априорного знания. Они предполагали, что, хотя не зависящие от опыта суждения не могут сказать ничего об опыте, но все же они весьма полезны, хотя бы потому, что априорный логический анализ языка позволяет отделять осмысленные положения от метафизической бессмыслицы.

Насмешка истории состояла в том, что аналитические философы сами воспитали человека, который смог провести задуманный более ста лет назад антикантовский маневр. Этого человека звали Уиллард ван Орман Куайн. В отличие от своих предшественников, он не стал доказывать, что все зависит от опыта. Он сказал: хорошо, давайте посмотрим на аналитические суждения, которые от опыта, как вы говорите, не зависят [Куайн 2010, 48–61]. У нас есть два вида аналитических суждений:

- (1) Цвет есть цвет;
- (2) Цвет протяжен.

Суждение (1) является тавтологией, а суждение (2) — нет. Тавтологии истинны в силу логической формы, а не опыта. Почему, спрашивает Куайн, суждение (2) похоже на суждение (1)? Не потому ли, что истинность суждения (2) не зависит от опыта? Все, что мы называем цветом, протяженное. Если кто-то утверждает обратное, то мы просто не сможем понять его. В то же самое время, если кто-то говорит, что «Земля имеет форму куба», хотя это и ложно, мы можем понять, о чем речь. В этом и состоит разница между аналитическими априорными и синтетическими апостериорными суждениями. Иными словами, последние зависят от опыта, тогда как первые — от значения. Но на чем основана эта последняя зависимость истинности аналитических суждений от значения? На синонимии. То есть значения терминов, входящих в аналитические суждения совпадают, пересекаются, включаются друг в друга и т.д. Но что значит совпадать, пересекаться, включаться и т.д.? Это значит

иметь одно значение, частично совпадающие значения, одно значение, входящее в другое значение и т.д. То есть мы определяем значение через синонимию, а синонимию через значение. Значит, определение аналитичности содержит в себе круг. Единственный способ разорвать этот круг — признать, что все значения (в том числе и значения априорных суждений) носят опытный характер. Тогда суждение (2) будет иметь вид: «Насколько мы знаем, все, что ранее мы называли цветом, было протяженным». Не исключено, что в будущем мы встретим такие явления, которые будут подпадать под определение цвета, но при этом не будут протяженными. Да, сейчас мы такого представить себе не можем. Но кто знает, какие ощущения нам могут дать, например, наркотики, насколько разнообразен мир психических заболеваний или насколько изощренный эксперимент могут поставить наши далекие потомки.

Большинство ответов на этот довод Куайна разочаровывают. Их авторы предпочитают не замечать сути этого аргумента. После критики Куайна больше нельзя опираться на простую очевидность эвристики аналитических суждений. Например, можно, как Дэвид Чалмерс, сказать, что условные суждения находятся вне подозрений — в силу магических свойств таблицы истинности импликации [Чалмерс 2013, 82]. Например, «если x — жена, то x — женщина, состоящая в браке»⁸. Да, мы могли ошибиться, в том, что x — жена, но не в том, что, если это так, она точно женщина, состоящая в браке. Это выглядит убедительно до тех пор, пока мы не спросим: а почему мы уверены в познавательной значимости такого условного предложения? Ответ, мне кажется, состоит в том, что его можно перевести в суждение «жена есть женщина, состоящая в браке». А это сразу нас подводит под удар. Можно развивать идею Чалмерса в духе первых аналитических философов, ссылаясь на условия

8. Так я понимал это место из Чалмерса в тот момент, когда писал статью. Если читатель обратится к опубликованному в этом номере интервью с Дэвидом, то узнает, что я ошибался. На деле, довод Чалмерса основан не на логике, а на интеллектуальной любви к абстракциям. Он считает, что можно убрать в антецедент весь мир, со всеми его возможными изменениями. Мне и сам по себе этот ход не кажется беспроблемным, но даже если мы признаем его законным, то он все равно не сможет разорвать круг Куайна, а лишь укажет на класс суждений, которые по какой-то причине от него свободны. Не потому ли они на самом деле не основаны на аналитичности?

истинности дизъюнкции и закон исключенного третьего. Например, суждение «Андрей либо женат, либо нет», судя по всему, является истинным. Но претензии на универсальность этого похода угрожают паранепротиворечивые логики и случаи с будущими событиями, да и доказывать полезность такого рода формул — дело почти безнадежное.

Интересную трудность, связанную с критикой Куайна, предложил в устной беседе преподаватель кафедры истории зарубежной философии МГУ Антон Кузнецов. Он, как и многие другие, обратил внимание на то, что Куайн признает аналитические суждения (1), но отказывает в аналитичности суждениям типа (2). При этом Антон сумел применить к тавтологиям критику, которую Куайн направил против суждений типа (2). Почему мы уверены, спрашивает Антон, что «цвет» слева имеет то же значение, что «цвет» справа? Например, суждение «редиска есть редиска» не является автоматически истинным, так как слово «редиска» имеет два разных значения (скажем, «овощ» и «нехороший человек»), между которыми нельзя установить тождество. Значит, Куайн и это у нас отнял?

Необязательно. Желая подловить Куайна, Кузнецов требует от языка больше, чем тот способен дать. Само по себе наличие опыта, как известно с кантовских времен, еще не означает, что соответствующее знание не было априорным или аналитическим. Более того, каждый согласится, что без опыта не имеет смысла вести речь не только о познании, но и просто о языке. Поэтому мы должны позволить себе закреплять значения слов. Мы должны обращаться к опыту и узнавать, что «редиска» — это вот *это*, а *Raphanus sativus* — вот *то*, и *это* то же самое, что и *то*. Теперь построим суждения.

(1') Редиска есть редиска;

(2') Редиска есть *Raphanus sativus*.

Ошибка Антона заключается в том, что он предполагает, что в (1') мы должны дважды обратиться к опыту, чтобы удостовериться, что справа и слева стоят знаки с одинаковым референтом. Однако на самом деле речь идет о функции равенства, которая сопоставляет своему аргументу его самого, и нам нет нужды обращаться к опыту дважды, как в (2'). Поэтому тавтологии истинны в силу логической формы, а не в силу значения, что позволяет им быть аналитическими суждениями, хотя и совершенно бесполезными для познания. Тавтологии верны своей первой референции.

Можно указать, что неясно, откуда мы берем знание этой функции — не из опыта ли? Но знание простейших логических функций является таким же условием для собравшегося на познание, как и владение основами грамматики. Кому-то может показаться это слишком сильным утверждением. Тогда Куайн мог бы указать на то, что такого рода знание является конвенцией: мы просто определяем равенство вот так. Иными словами, мы сможем, но не прелюбодействуем в сердце своем, так как в определении функции просто нет ничего, что бы могло стать стимулом для вождения, нет опыта, хотя само это определение дается во времени и пространственным объектом — логиком. Третий ответ на этот довод состоит в указании на структуру всего рассуждения: мы с самого начала допускали, что суждение может быть основано на чем угодно, что мы можем определить, не оказываясь в логическом круге. Элемент же опыта в суждении (2) является необходимостью, а не блажью Куайна. Значит, чтобы дисквалифицировать логику, нужно показать, что ее определение основано на круге. Это не так, насколько мне известно.

Я чувствую, что нужно чуть больше сказать о возможности использования логики в суждениях. Если в поисках истинного априорного знания мы запрещаем себе использовать логику на том основании, что ее знание усваивается на занятиях по логике, то мы совершаем еще большую ошибку, чем некритическое использование различия аналитических и синтетических суждений. Так, мы начинаем путать разные значения глагола-связки: тождество, существование и предикацию. То, что такой



анализ является результатом концептуального исследования, дела не меняет, ведь, если оно верно, то оно открывает то, как уже обстояло дело до него. Никакое исследование логической формы суждений типа (2) «Цвет протяжен» не может дать нам такого результата⁹.

Но все же указанная Кузнецовым проблема продвигает нас в правильном направлении. Благодаря ей мы лучше понимаем, что наша задача состоит в том, чтобы объяснить суждения типа (2) с помощью логики и однократного обращения к опыту.

Сам я предполагаю, что наиболее приемлемый способ решения проблемы Куайна стоит в том, чтобы смотреть на значение не как на двухместное, а как на трехместное отношение. Так делает, например, Чарльз Пирс. В первом варианте его теории значения предполагалось, что при установлении значения слова сначала мы отсылаем к некому абстрактному качеству, например, к «черноте» или к «протяженности». Но чтобы схватить из опыта то, что нам в этом опыте нужно, необходимо как-то это нужное из опыта выделить. Поэтому мы пользуемся сравнением, или «референцией к корреляту». Мы понимаем, что черное не есть, например, белое, зеленое или желтое. Эти фоновые цвета и являются коррелятами для черного. Конечно, их список может быть и иным. Однако процесс такого выделения — процесс бесконечный, так как не-черное — это все в мире, кроме, собственно, черного. Поэтому нам нужен интерпретант, или закон, который зафиксирует значение слова. Он будет играть роль словаря, который говорит, что редиска есть *Raphanus sativus*. Если эта теория верна, а она, по крайней мере, не хуже других представлений о референции, то в (2) нам не нужно обращаться к опыту второй раз, так

9. Уже после написания текста мне пришло в голову опровержение этого решения проблемы Кузнецова. Если мы основываем истинность (1) на математической функции, определение которой представляет собой математическое суждение, то мы уже предполагаем, что математические суждения являются аналитическими. Если это не так, то аналитичность оказывается основанной на синтетичности, что абсурдно. А если это так, то аналитичность оказывается основанной на аналитичности, что является либо предвосхищением основания, либо кругом в определении. Другой довод, против которого я не знаю, что возразить, сформулировал при обсуждении этой статьи Александр Саттар (НИУ ВШЭ): если логика не основана на опыте (что нужно Куайну для аналитичности (1)), то она основана на самой себе, что очень похоже на круг в определении. В настоящий момент я не знаю, как решить проблему Кузнецова.

как все нужное мы уже унесли с собой после первого раза.

Мой довод можно изложить проще. Обращаясь к опыту один раз, мы всегда уносим с собой больше, чем одну референцию. Так происходит из-за того, что выделение объекта из многообразия опыта возможно только благодаря сравнению. Таким образом, термин оказывается связан с тем, с чем его можно сравнить, с тем, от чего он отличается. Эти-то отличия и сравнения и становятся потом материалом для концептуального анализа.

Конечно, мы можем согласиться с Куайном в том, что ошибки в процессе концептуального анализа возможны. Однако чтение концептуальных аналитиков от Платона до наших дней показывает, что их произведения содержат не столько ошибки, сколько недоработки, связанные с невероятной трудностью и обширностью задач философии. В противоположность этому, труды эмпирических ученых полны как раз прямых ошибок. Как бы то ни было, кажется, что только анализ понятий может помочь нам разрешить указанные трудности.

Диванный философ может ошибаться в том, что цвет есть нечто протяженное. Но ошибка, в таком случае, связана с самим обращением к опыту, а не с вынесением суждения. Конечно, разница между (1) и (2) от этого не исчезает: она заключается в том, что в случае (1) мы просто не можем ошибиться, так как ничего и не утверждаем, тогда как случай (2) открыт возможности ошибки, которая, впрочем, связана исключительно с обращением к опыту. Но ту же самую природу имеет и ошибка эмпирического ученого. Если на этом основании мы не ставим под сомнение эмпирическую науку, то не должна страдать и философия.

Я не считаю, что тут удалось ответить на все возможные возражения против состоятельности диванной философии. Но все же сказано достаточно, чтобы не считать ее состояние полностью несовместимым с жизнью.



Одним из вариантов современного концептуально-го анализа является аргументативная феноменология профессора Вадима Васильева. Ее характерной особенностью является возможность работы с положениями, которые не могут быть доказаны ни дедуктивно, ни индуктивно, например, «все имеет причину» или «вещи существуют независимо от сознания». Я полагаю, что

такого рода положения можно считать естественными абдукциями¹⁰. Если я верно понимаю это сложнейшее учение, то решение, возможное в его рамках, звучало бы так: мы ни от одного объекта в комнате не ожидаем поведения, которое мы ожидали бы от носорога. Профессор Васильев считает, что в таких случаях можно говорить о квазиощущениях стула и стола, понимая под последними то, что, согласно нашим ожиданиям, будет дано нам в ощущениях в следующий момент времени [Васильев 2013, 28-29]. Я несвободен в полагании своих квазиощущений: я не могу заставить себя ожидать от стула поведения носорога. В то же время, в другой комнате, где нет стула, но есть стол, я могу ожидать, что там я смогу сесть (хотя бы на стол), и, значит, там есть объект, в какой-то мере подпадающий под понятие «стул».

В этом учении предполагается, что восприятие любого события влечет за собой воспоминание о каузальном ряде, в который было встроено схожее событие в прошлом. Я вижу стул и понимаю, что могу на него сесть, так как я уже множество раз делал так с другими стульями. Но как это может помочь нам? Какой объект вызвал у меня квазивоспоминания о носороге? Могут ли быть воспоминания о не-носороге? Что насчет случая с единорогом? Этот довод открывает нам возможность дать другой ответ на проблему носорога в комнате: именно потому, что в прошлом в моей комнате не было носорогов, сейчас я убежден, что его там нет. С этим можно было бы согласиться, ведь убеждение в существовании прочно связано с убеждением в универсальности закона причинности. Например, если я убежден в том, что сейчас в комнате нет грязной посуды, то это потому, что я знаю, что помыл ее.

Тем не менее, это рассуждение хорошо работает с тем,

что есть (или было) в нашем прошлом чувственном опыте, но в нашем-то случае нечто как раз никогда в чувственном опыте дано не было. Дело не обстоит таким образом, что я выгнал носорога из дома. Мы не можем назвать причину отсутствия носорога, более того, просьба назвать такую причину выглядит абсурдно. Решение, описанное выше, всем хорошо — но оно смещает обсуждение от вопроса «почему я уверен, что в комнате нет носорога» к вопросу «почему я уверен, что у меня нет квазиощущения носорога в комнате». Это можно считать прогрессом, но не хочется считать решением. Ниже я изложу набросок своего подхода к этой проблеме.

Мы твердо убеждены в том, что не наша уверенность в универсальности закона причинности двигает Луну и звезды. Реальность сопротивляется нам. Правда, есть два смысла слова «реальность»: «нечто, отличное от моего сознания», и «противоположность ничто». Сомнение в существовании возникает только в отношении реальности в первом смысле (об этом см. 10-ый номер ФК), в реальности второго типа мы не можем сомневаться. «Нечто есть» — это аналитическое суждение. Но мы не могли бы понять, что это значит, если бы наш когнитивный аппарат не содержал в себе понятие о ничто. В этом смысле у нас есть опыт ничто, но не чувственный, а исключительно интеллектуальный. И пока его по случаю не заменяет релевантный чувственный опыт, мы считаем, что носорога, единорога и Сола Крипке просто нет в комнате.

Однако это еще не объясняет, что именно заставляет нас думать, что ничто вероятнее, чем бытие. Хочется объяснить это эволюционно. Но тут мы вступаем на еще более болотистую почву. С одной стороны, когнитивные психологи учат нас, что выгоднее приписывать объекту сознание, чем не приписывать, ведь это уменьшает вероятность спутать опасную змею с безобидной лианой. С другой стороны, столь же опасно думать, что нечто есть там, где ничего нет — можно упасть в пропасть. Спекулятивное решение в платоновском духе могло бы начинаться с рассуждения о том, что суждение «стул есть» парадоксально — бытие, в силу того, что оно есть, есть единое, сущность, а не свойство, и стул не может быть частью этой сущности, так как, будучи единой, она не имеет частей. Однако сам Платон все же допускал Иное, а сегодня это рассуждение натолкнулось бы на приведенную выше экспликацию разных смыслов «существования». Ниже я изложу эскиз своего решения. В студенческих работах я называл его «философским

10. Природа этих положений в высшей степени интересна. Сам Вадим Валерьевич считает непредставимость противоположного хорошим критерием для самоочевидности суждений. Но он согласен с тем, что фундаментальные положения о причинах и независимом существовании не обладают таким свойством. Он считает, что отрицание этих суждений не ведет к противоречию, как если бы мы отрицали тавтологии. Но если мы уберем эти суждения из структуры нашего когнитивного аппарата, этот аппарат рассыпется: у нас просто нет, считает профессор, других способов структурировать опыт, кроме причинности, существования, соответствия и т.п. Мне кажется, тут можно видеть эскиз другого, некартезианского критерия самоочевидности. Сложно сказать, который из двух лучше.

призраком». Он довольно безумен, но все же не совсем неудачен.

Проведем опыт простейшей рефлексии акта восприятия. Некто смотрит на *A* и видит *B* (например, я смотрю на стол и вижу его крышку). Некто достраивает *B* до *A'* на основании множества предикатов *C*, которые обычно присущи вещам такого типа. В феноменологии данный процесс называется «аппрезентацией», или «домысливанием». По-видимому, мы можем легко убрать, отмыслить из *A'* то, что мы приписали ему на основании прошлого опыта. Если это верно, то столь же легко мы можем убрать из *A'* и то, что мы реально видим, то есть *B*. Каков, спросим теперь, феноменологический статус объекта «*A'* минус *B*»? Очевидно, это то, что мы приписали, т.е. *C*. Но чему мы теперь это *C* приписываем, если *B* мы уже отмыслили? Это довольно контринтуитивный вопрос. Но если он не является бессмысленным (а мне кажется, что так и есть), то мы приписываем *C* некоему *N*. Ясно, что такое *N* будет качественно тождественным для любого объекта восприятия (и, как кажется, мышления). *N* есть неспецифицированное, тождественное самому себе нечто, понятие которого идентично нашему обычному понятию о ничто. Ничто есть то место, которое готово предоставить себя для любого нечего, только бы это нечего имело силы заявить о себе. Поэтому мы должны сначала полагать *N*, а уже потом все остальное. Мы не можем устранить *N*, но оно не есть какая-то чтойность. Таким образом, ничто выполняет две функции в человеческой природе: служит условием понимания и реальности как бытия, и вещи как чего-то наличного. Поэтому мы можем говорить, что бремя доказательства ложится на плечи утверждающего. Поэтому в моей комнате нет носорога.

Библиография

1. McDonald 1993 — McDonald J. Russell, Wittgenstein, and the problem of the rhinoceros // Southern Journal of Philosophy. № 31 (4). 1993. P. 409–424.
2. McGuinness 1988 — McGuinness B. Wittgenstein: A Life: Young Ludwig, 1889–1921. The University of California Press. 1988.
3. Monk 1991 — Monk R. Wittgenstein. The Duty of Genius. London: Penguin Books. 1991.
4. Wittgenstein 1998 — Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Oxford: Blackwell. 1998.
5. Чалмерс 2013 — Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках

фундаментальной теории. М.: URSS. 2013.

6. Васильев 2013 — Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: URSS. 2014.
7. Куайн 2010 — Куайн У.В.О. С точки зрения логики. М.: Канон+. 2010.

