

Наследие скептицизма¹

ТОМПСОН КЛАРК

ВОПРОС, который мне хотелось бы, хотя и очень кратко, рассмотреть, имеет две стороны. Первое: что же на самом деле исследует скептик — наши наиболее фундаментальные убеждения или результаты долгих философских размышлений об эмпирическом знании, полученные еще до того, как он взялся за дело? И второе: на что указывают его должным образом понятые размышления? К сожалению, у меня нет возможности рассмотреть здесь все те довольно известные концепции, которые уже затрагивали эти вопросы.

Поэтому лучше всего начать с тезиса Юма о том, что скептик сомневается, действительно ли мы знаем те наиболее фундаментальные вещи, в которые безоговорочно верим «вне рамок наших исследований».

МУР: НЕИСПРАВИМО ОБЫЧНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Рассмотрение вопроса о том, можно ли считать *Защиту*² и *Доказательство*³ Мура достаточно рациональными и продуктивными без внесения в них каких-либо поправок или, пока их существенно не обновят, они должны быть признаны неплодотворными и догматичными, следует начать с изучения того, что же это за «общие суждения Здравого Смысла», которые Мур пытается защитить.

1. Перевод выполнен по изданию: © Clarke T. The Legacy of Skepticism // The Journal of Philosophy. 1972. Vol. 69. P. 754–769.
2. Мур Дж. Э. Защита здравого смысла / Пер. с англ. И. В. Борисовой // Аналитическая философия. Становление и развитие. Антология. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 130–154.
3. Он же. Доказательство внешнего мира / Пер. с англ. И. В. Борисовой // Аналитическая философия. Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 66–83.

Известно, что есть такая довольно значительная совокупность идеальных для Мура вопросов, утверждений и т. п., в которой «доказательство», подобное его доказательству, действительно *является* доказательством, и где знание не нуждается ни в какой аргументированной защите, поскольку эпистемическое (если немного упростить) невосприимчиво к нападениям скептика. Это, конечно же, область повседневного, конкретных вопросов, утверждений и т. д., возникающих в специфических и сложных контекстах повседневной жизни, то есть это примеры *par excellence* того, что я буду называть «обычными» (*plain*) вопросами, утверждениями и т. д. Известно также, что у сомнений скептика возникают определенные проблемы, если они оказываются «необычными», то есть *если* они возникают *внутри* этих контекстов и, «без изменения темы», *прямо* направлены против эпистемического, дабы показать, что такие утверждения являются однозначно ошибочными. Чтобы не слишком упрощать, можно сказать, что обычное защищено от скептических сомнений, сформулированных именно таким образом и с именно такой целью, поскольку этими необычными сомнениями можно пренебречь — они либо абсурдны, либо просто неуместны. Мечтой для последователя Мура был бы Мур в качестве лилипутского философа, чей логический горизонт охватывал бы только это обычное и чьим единственным оппонентом был бы необычный лилипутский скептик. Как хорошо было бы Муру в такой стране! К сожалению, настоящий Мур хочет защищать *самые общие* суждения Здравого Смысла (далее — ЗС). Действительно, реальность, при определенном понимании ЗС, выходит за пределы этих мечтаний, поскольку ЗС, разумеется, находится на «метауровне»: его суждения резюмируют то, что происходит в относительно конкретном обычном — единственной заботе лилипутского Мура. Конечно, можно считать, что все и так в полном порядке, поскольку эта концепция уже предполагает то, что скептик и его сомнения являются необычными. Однако Мур, этот защитник мета-ЗС, — это обновленный Мур.

Мур вовсе не наблюдает за тем, как мы говорим в определенных контекстах, чтобы затем сделать общие замечания о результатах своих наблюдений (в виде мета-ЗС); он не является кем-то вроде ботаника, изучающего и записывающего то, как мы, подобно растениям, ведем себя в контексте меняющихся почвы и климата. Общие суждения Мура демонстрируют особый логический тип. Это касается и его суждения «Я знаю, что материальные предметы существуют», которое по своей общей логической форме подобно, например, сделанному в повседневных обстоятельствах утверждению «Я знаю, что на пороге у соседа стоят две бутылки молока». Оно не является завуалированным

тезисом о том, что знать мы можем только в определенных контекстах повседневной жизни. Это скорее суждение первого порядка непосредственно о материальных предметах, о публичном мире.

Мур тем не менее в каком-то смысле был прав, если бы *его* (первопорядковые) суждения были обычными, *пусть даже* и очень общими и свободными от контекста. По всей видимости, именно «значение» относительно конкретного обычного гарантирует его защищенность от необычных скептических нападок. Это «значение», однако, надо понимать не как значение слов по отдельности или в сочетании друг с другом, а как значение в совершенно другом смысле, то есть как то, что *мы* подразумеваем или имеем в виду, *когда* произносим эти слова (с их значением). Обладают ли тогда общие суждения Мура, как он их понимает, тем же самым значением, что и относительно конкретные обычные суждения в повседневных обстоятельствах?

Наш вопрос, соответственно, заключается в том, как далеко могут простираться границы сферы обычного. У каждого суждения ЗС есть свой вербальный двойник, который, фигурируя в том или ином общем контексте, является *обычным*. Обратимся к следующему примеру:

Представим себе физиолога, который, читая лекцию о психических расстройствах, заявляет: *каждый из нас, будучи нормальным, знает, что он сейчас бодрствует, а не спит или галлюцинирует, что за пределами его сознания существует реальный публичный мир, который он сейчас воспринимает, что в этом мире есть трехмерные одушевленные и неодушевленные тела различных форм и размеров...* Тем не менее есть люди, которые страдают от определенных психических расстройств и которые полагают, что то, что для нас является реальным публичным миром, на самом деле является их воображаемым творением.

Короче говоря, эти (выделенные курсивом) двойники суждений ЗС являются обычными: у каждого есть свое обычное значение, каждое невосприимчиво к необычным нападкам скептика.

Однако, с точки зрения некоторых философов, главным логическим прегрешением являются «суждения», находящиеся вне каких-либо контекстуальных рамок. В результате такого «отпуска для языка» мы получаем очень убогий язык — лишь пустую его оболочку или неполноценный эрзац. Муровские суждения ЗС — если не считать их просто метафигурами — обвиняют именно в этом прегрешении. Однако этот всем известный приговор Муру не имеет под собой никаких оснований. Прежде всего этот приговор основывается на следующем принципе. Интересующие эпистемологов сегменты языка находят-

ся в абсолютной безопасности, если только они используются в рамках сложных повседневных обстоятельств, особенно если они используются для запроса или передачи информации. Язык может завести нас достаточно далеко, однако, руководствуясь этим принципом, все экскурсы, на которые отваживаются философы, должны предприниматься с величайшей осторожностью. Но Мур пал жертвой того, что этот принцип порой приводил к близорукой фиксации на одном из «употреблений» языка. В результате этот принцип незаметно превратился в довольно поверхностную догму об условиях осмысленности, мишенью для которой и стал Мур. Чтобы понять, мог ли Мур вообще чего-либо добиться, надо посмотреть на то, как конкретные версии его утверждений используются в конкретных контекстах для передачи новой информации (близорукая фиксация). Заключение о том, что законность суждений Мура, мягко говоря, *весьма* сомнительна, на самом деле путает странность делаемого утверждения с бессмысленностью того, что утверждается, — ошибка, уже давно похороненная Грайсом⁴. Мур и не собирался великодушно обогащать запас нашего знания, он лишь хотел перечислить те основные вещи, о которых мы знаем: в его высказываниях не утверждается ничего странного. В каком-то смысле высказывания Мура действительно могут показаться особенными, то есть странно догматичными, но только если мы не будем рассматривать то, что он говорит как что-то обычное (пусть даже его суждения при этом будут лишены контекста). Поэтому может показаться, что главная проблема по-прежнему остается нерешенной. Однако без своей поддержки, то есть без рассмотренных только что ошибок, проблема уже не выглядит как *проблема*. Ведь предположение о том, что муровским суждениям вне контекста, возможно, не хватает смысла (если только не рассматривать это предположение лишь в качестве обычного предостережения), будет убедительным только в том случае, если оно способно объяснить, почему муровские суждения кажутся нелегитимными. Но поскольку само это заключение является результатом двух ошибок, то его можно не принимать во внимание. Если же, с другой стороны, это предположение продиктовано соображениями безопасности, то его опять же можно спокойно проигнорировать, поскольку все в данном случае указывает на обратное.

Представим себе индивида *I*, составляющего список всех человеческих знаний, поскольку люди, увы, должны покинуть Землю, но желают оставить после себя во временной капсуле пол-

4. Grice P. Logic and Conversation. William James Lectures // Grice P. Studies in the Way of Words. Harvard: Harvard University Press, 1989. P. 1–143.

ный список человеческих знаний — бог знает для кого. Список *I* должен включать в себя, помимо всего прочего, и обычные (выделенные курсивом) суждения физиолога. Но что если *I* составил свой список не под занавес человеческой трагедии, а *просто для самого себя*? Должны ли мы тогда предположить, что у суждений *этого* списка не будет того же законного, обычного значения, что и у суждений физиолога (если только не использовать *этот* список в похоронных целях первого списка)? Но Мур и есть этот *I*, составляющий свой список прежде всего для самого себя.

Во всем этом действительно *что-то* есть, что еще только предстоит обнаружить. Наличие или отсутствие контекстуальных признаков, конечно, имеет значение, но не в том смысле, о котором говорят оппоненты Мура. Эти признаки контролируют нас и то, как надо понимать языковые сегменты в рамках определенного контекста. Чем меньше контекстуальных признаков, тем больше у нас свободы и тем значительнее роль нашего решения и выбора. Суждения из списка Мура действительно всецело свободны от контекста. Поэтому мы можем понимать его суждения либо как «философские» (я буду говорить об этом далее), вследствие чего Мур предстанет явным догматиком, либо как обычные, которые Мур выносит автоматически и без особых усилий, как если бы у него была философская лоботомия.

Итак, настало время признать, что существуют *обычные* виды Здравого Смысла ($ZC_{об}$). Мур вполне справедливо полагал, что его «Защита» и «Доказательство» заслуживают высокой оценки, но только *если* единственным Здравым Смыслом является обычный Здравый Смысл и *если* скептик на самом деле заключен в рамки обычного. Впрочем, для самого Мура, несправедливо обычного человека, эти «если» не существуют — для него *нет ничего* вне сферы обычного.

Случай Мура поучителен тем, что он не философ среди философов, а обычный человек среди философов: он стаскивает нас с нашей башни из слоновой кости, возвращает нас, размышляющих бесплотных существ, к нашему земному существованию, ставя перед обычностью того, во что мы верим как обычные люди.

ЗА ПРЕДЕЛАМИ ОБЫЧНОГО

И все-таки должно же быть что-то еще, кроме обычного. Взять хотя бы вечные философские вопросы, которые в противном случае и не были бы заданы. Разумеется, у них могут быть обычные версии, но ошибкой было бы задавать их именно в качестве обычных вопросов. Что же это за вопросы?

Такой известный вопрос, как «Существуют ли материальные объекты?», может быть задан (если пофантазировать) и нематериальным существом, которое родилось и выросло в нематериальной части вселенной. Но это все-таки не то, о чем мы, используя эти слова, спрашиваем «в ходе наших исследований». Это не обычный вопрос типа «Существуют ли на самом деле деревья?», который мог бы задать рожденный и воспитанный на Луне ребенок. Иначе говоря, это не тот вопрос, который можно было бы разрешить, просто пойдя и убедившись в этом. Но и не такой, который, как полагал Мур, будучи вполне обычным, послушен его доказательству. О чем же тогда мы, философы, спрашиваем? Возможно, все, чего мы хотим, это установить, можем ли мы *знать*, что материальные объекты существуют. И этот вопрос будет философским, если задавать его в свете нашей принципиально философской озабоченности состояниями сна и галлюцинации. Вопрос, который мы хотим заявить в качестве нашей главной проблемы, звучит так: можем ли мы *вообще* знать, что мы не спим? Однако даже этот, несомненно философский, вопрос оказывается двусмысленным. Рассмотрим такой пример:

Представим себе ученого, который экспериментирует на себе, как на подопытной свинке, используя снотворное. Он находится в маленькой комнате и старательно ведет записи. Эксперимент № 1. «13.00. Принял x дозу лекарства Z ... 13.15. Начинаю чувствовать сонливость. Не могу сосредоточиться... 18.15. Я только что спал, но теперь бодрствую, чувствую себя нормально. Я, конечно, *знаю, что я сейчас не сплю*, однако я помню, что, пока я спал, я думал, что на самом деле бодрствую. Мне снилось, что, будучи ребенком, я живу со своими родителями (которые уже два года как умерли). Это «переживание» казалось настолько достоверным, что сразу после того, как я проснулся, я не мог поверить, что только что спал».

Этот общий вопрос может быть понят так, что на него можно ответить утвердительно, основываясь просто на (обычном) знании экспериментатора. Но очевидно, что это будет *не* наш философский вопрос. Заметьте, между прочим, что Мур (и мы) может *теперь* при желании сказать то, что сказал экспериментатор (выделено курсивом), имея в виду то, что тот подразумевал. Поэтому общий *обычный* вопрос может быть задан нами даже в настоящий момент.

Но тогда чем являются философские вопросы? Чем они отличаются от обычных вопросов? А они действительно отличаются, причем значительно, поскольку философские вопросы должны удовлетворять особую интеллектуальную потреб-

ность, не удовлетворяемую их обычными версиями. Печально, если бы мы могли спрашивать только том, о чем спрашивало нематериальное существо в связи с материальными объектами, или о том, о чем спрашивали только что мы (наш обычный вопрос) в связи со сном! Мы упустили бы что-то очень важное в том, что мы ищем «в ходе наших исследований», не сомневаясь в его наличии. Но что? Философский вопрос и его обычный аналог — это не просто *вербальные* двойники. Они в каком-то смысле и двойники по своему *значению*, поскольку употребляемые в них слова имеют одни и те же значения в каждой из версий. Да и как иначе? Насколько должны отличаться значения одних и тех же слов, чтобы могли существовать две разные версии вопроса «Существуют ли материальные предметы?». Иначе говоря, чем является тот *философский* Здравый Смысл (ЗС_ф) в виде общих суждений, которые утвердительно отвечают на общие философские вопросы? В чем интеллектуальная притягательность этого ЗС_ф? И почему многие так озабочены им, страстно желая либо защитить его, либо опровергнуть? Ведь именно эти попытки *настоящий* скептик прежде всего и исследует вместо того, чтобы, подобно Муру, спокойно оставаться как дома в пределах обычного, а когда захочется что-нибудь защитить или проверить на прочность, то просто сосредоточиться на *обычном* знании? Что за сирены зовут нас и к чему, лежащему вне пределов сферы обычного?

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ: ЕГО ЦЕЛЬ И ХАРАКТЕР

Изучение позиции скептика, как я надеюсь показать, может принести определенную пользу — *отчасти* из-за ее довольно значительной нескептической части. Я начну с такого описания позиции скептика, которое высветит по аналогии определенные концепции, явно или неявно выраженные в ней:

Представьте, что пилотов обучают определять вражеские самолеты. Десять типов вражеских самолетов А, В... J описаны с точки зрения их технических возможностей и отличительных признаков. Пилоты должны определять *любой* вражеский самолет в соответствии с предоставленным списком характерных признаков. Тем не менее это может привести к ошибкам, поскольку есть такие типы вражеских самолетов, которые устарели, редко используются и сознательно не включены в список, предназначенный для того, чтобы отличать друг от друга указанные десять типов. Это устаревшие X, Y, Z, которые пилотам приказано игнорировать. Данное ограничение необходимо для выполнения первоочередных практических задач.

В целях дальнейшей аргументации представим, что все это происходит в маленьком и автономном универсуме гуманоидов, которые никогда не спят и не галлюцинируют, чьи чувства никогда не обманывают и, что более важно, у которых есть только уже указанные понятия плюс еще некоторые другие, необходимые им, чтобы действовать, спрашивать и говорить.

Очевидно, что эти существа не могут занимать позицию скептика. Они могут знать только некоторые виды объективных эмпирических фактов, в том числе и реальные типы самолетов, при условии, что они не будут обращать внимания на ограничения процедуры идентификации, поскольку типы X, Y, Z так же «определяются» с точки зрения отличительных признаков.

Обычное. Практика обычного человека, говорит нам скептик, подобна *hors de combat*⁵ гуманоида: из практических соображений он последовательно игнорирует определенные виды незначительных возможностей. Все, о чем он спрашивает и что говорит, является результатом значений, задаваемых этой несемантической практикой. Эпистемические утверждения гуманоида, сделанные в соответствии с установленной процедурой идентификации, являются «ограниченными». Идентифицируя самолет как тип А, он говорит, имеет в виду, подразумевает и вверяет себя гораздо *меньшему*, чем было бы в его словах *per se*, если бы его не сдерживала практика, предписанная процедурой идентификации. В глазах скептика обычность — это ограниченность.

Философствование. Философствовать, выйдя за пределы обычного, значит выйти за пределы несемантической практики и, соответственно, спрашивать, утверждать, оценивать, используя обычный язык, но, как следствие, ничем не связанным и не ограниченным образом. Характерной чертой философских вопросов и суждений является их «чистота». Спрашивать и утверждать что-либо *мы* можем только благодаря значению слов *per se*. Все, что мы можем иметь в виду и на что можем быть нацелены, продиктовано исключительно значением слов.

Философская чистота, то есть истина, неявно подразумевает гораздо больше, чем то, что было сказано. Выйти за пределы обычного и, используя обычный язык, спрашивать и утверждать что-либо — вполне законно. Полученные чистые вопросы и суждения будут осмысленными, только если наша концептуально-человеческая конституция в целом является «стандартной», то есть такой же, как и у гуманоидов (при условии, что их конституцию действительно можно представить подобным образом).

5. Вышедший из строя (в результате ранения и т. п.) (*фр.*). — *Прим. пер.*

Чистые результаты будут полноценными только в том случае, если (1) каждое понятие является самодостаточной единицей (*unit*) или сохраняет свое независимое тождество внутри концептуальной схемы, которая в целом также является самодостаточной единицей. Иными словами, либо по отдельности каждое понятие, либо концептуальная схема в целом способны независимо существовать и не паразитировать на внешних факторах, тесно с ними переплетаясь. Каждое понятие или концептуальная схема в целом должны оставаться незатронутыми нашими практиками и всем тем, что составляет основную суть обычного, то есть саму суть нашей человеческой природы.

Сделав шаг назад, чтобы задать свои чистые вопросы, мы обнаруживаем, что (2) есть такой регион «вещей» (*items*) (или даже не один), которые существуют совершенно независимо от понятий. Среди наших понятий могут быть такие, как сон, галлюцинация и некоторые другие, «указывающие» на те аспекты нашей личности, которые также относятся к этим «вещам».

Далее мы полагаем, что наша личность выполняет следующую роль: (3) помимо «создания» понятий и предоставления им ментального воплощения, мы одновременно находимся и вовне, отстраненные как от понятий, так и от вещей (даже если эти вещи являются аспектами нашей личности), причем как незаинтересованные наблюдатели, которые пытаются установить (обычно с помощью собственных чувств), соответствуют ли эти вещи условиям, заданным понятиями.

Мы можем вполне законно философствовать, если соблюдаются (1) и (2) и если мы вполне обоснованно занимаем позицию, описанную в (3), — короче говоря, если наша концептуально-человеческая конституция является *стандартной*. На основании этого мы философствуем, задаем философские вопросы и т. д., но только если устранены все внешние факторы, особенно сдерживающие процедуры.

Описывая философствование подобным образом, я основываюсь на следующем примере. Когда мы спрашиваем «Спим мы сейчас или бодрствуем?» в смысле философского вопроса, то мы отстраняемся от нашего переживания (то есть конкретной «вещи») и в качестве сторонних наблюдателей и исследователей — каковым был бы и марсианин, в чьем мозгу могло бы возникнуть как достоверное, так и недостоверное визуальное переживание, — задаем наш чистый вопрос: «К какому из двух независимых и равновозможных понятий следует отнести наше переживание?».

Очевидно, что наши гуманоиды могут философствовать. Но можем ли мы? И почему нас это заботит? Что является причиной *нашего* философствования?

Интеллектуальный поиск. Представьте, что мы являемся гуманоидами, которые навсегда заключены в область ограниченно-го, и что мы задаем и отвечаем только на ограниченные вопросы. Мы были бы интеллектуально ограниченными только из-за того, что лишены доступа к *объективному*. Мы могли бы спросить: «Какого типа этот самолет?», но не могли бы узнать, каковы объективные факты на самом деле, то есть не могли бы поставить проблему, чтобы затем разрешить ее только с помощью соотнесения понятия и вещи. К тому же мы не могли бы *объективно* оценить нашу эпистемологическую позицию. Мы, конечно, могли бы спросить: «Можем ли мы *вообще знать*, какого типа этот самолет?», но опять же не в том смысле, что во внимание принимаются только чувственно воспринимаемые качества (*features sense-able*) и соответствующие им понятия. Сужающие кругозор очки ограниченного мешали бы нам увидеть, даже попытаться увидеть, вещи и самих себя такими, какими мы являемся на самом деле.

Главное во всем этом, как мне кажется, — это то, что именно простой поиск абсолютной объективности выводит нас за пределы обычного, заставляя философствовать. Впрочем, увы, в нашем случае это не столь очевидно, как в случае гуманоидов. Поскольку для этого потребовалось бы, чтобы наше обычное было таким же, как и ограниченное гуманоидов, что, как я попытаюсь показать, к нам не имеет никакого отношения. И в этой статье я не предложу взамен ничего нового, чтобы исправить это положение. Действительно, в обычных вопросах Мура *смущает* то, что они, судя по всему, и правда не позволяют спросить, каковы вещи *на самом деле*, то есть с объективной точки зрения. Некоторые уважаемые мною интуитивные философы говорят, что в философствовании мы делаем шаг назад и рассматриваем мир в целом как объект перед нами, тогда как в качестве обычных людей мы находимся «внутри мира». Надеюсь, я выразил, пусть и не так поэтично, первую часть описанного противопоставления. Другая его часть указывает на то, что также кажется вполне очевидным, а именно: доступная внутри обычного объективность является поверхностной и *относительной*. Ведь мы хотим знать не то, каковы вещи *внутри* мира, но каковы они в абсолютном смысле. И сам мир является одной из этих вещей.

ИССЛЕДОВАНИЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА Φ

Если наша концептуально-человеческая конституция не является стандартной, то ЗС Φ и его скептическое отрицание являются фикцией. Скептик хочет продемонстрировать, что ЗС Φ — это не более чем уловка. Однако его должным образом поняты

скептические сомнения указывают скорее на то, что мы должны отказаться как от $3C_{\phi}$, так и от его скептического отрицания.

Здесь важно заметить, что скептика часто представляли употребляющим глагол «знать» каким-то особенным образом, то есть требующим от знания гораздо большего, чем требуется для эмпирического знания, и по этой причине якобы отрицающим, что мы *можем* знать то, что утверждает $3C_{\phi}$. Домыслов и рассуждений о том, что именно направило скептика по этому пути, более чем достаточно. Быть может, одержимость математикой в качестве модели знания? Ирония, однако, заключается в том, что скептик совершенно невинен. Без единой собственной мысли относительно того, что требуется для знания, он сам является покорным слугой $3C_{\phi}$, требующего, чтобы знание отвечало определенным требованиям. В пределах конституции стандартного типа, когда внешние факторы, особенно ограничивающие процедуры, устранены, *знание* действительно требует *неуязвимости*. Все, что необходимо для знания, — это наличие двух факторов: неизменного значения глагола «знать» и определенного типа структуры, в рамках которой употребляется этот глагол. Значение глагола «знать», в частности, требует, что для того, чтобы знать ____, мы должны «исключить» любую противоположность этому ____, то есть любую возможность, которая, будучи реализованной, фальсифицировала бы _____. Но то, что «_____» подразумевает *per se*, может быть более широким, чем то, что мы подразумеваем, когда высказываем _____. Поэтому глагол «знать» фокусируется на том в значении слов и подтексте, что кажется релевантным для данной ситуации. Это можно проиллюстрировать «чистой» и «ограниченной» версиями «_____» в мире гуманоидов. В рамках стандартной конституции утверждение «*a* есть *M*» довольно многозначно. Поэтому знание о том, что *a* есть *M*, требует, чтобы мы определили такие признаки *a*, которые несовместимы с любым *C*, «подходящим» для *a*, если *C* находится среди понятий этой конституции и несовместимо с *M*, — именно это требование и направляет скептика.

Короче говоря, $3C_{\phi}$ настолько же уязвим для должным образом понятых сомнений скептика, насколько обычное знание уязвимо для наших повседневных сомнений.

Все это и так довольно очевидно, но вот детали скептического исследования таковыми не являются. Главная проблема заключается в том, что скептические сомнения также двусмысленны, то есть являются обычными и философскими, — факт, который нельзя не учитывать.

Лучше всего начать с относительно простой ситуации гуманоидов. В ней возможности также могут быть как чистыми, так и ограниченными. Возьмем в качестве примера возмож-

ность, P_1): «Но этот самолет x с признаками ____ может оказаться самолетом типа J . Если дальнейшее наблюдение покажет, что у него есть признак f , то он будет самолетом типа J ». (J является одним из десяти типов, которые надо учитывать в пределах ограниченной практики. Устаревший тип X также имеет все указанные отличительные признаки, включая и f .) Какую-либо возможность можно считать чистой или ограниченной в зависимости от того, как мы будем понимать ее содержание. Если понимать возможность, как чистую, то она неприемлема, поскольку в этом случае она допускает ложность: самолет x мог бы оказаться и типа X . Однако если рассматривать ее как ограниченную, то она будет вполне состоятельной. Представьте себе «философствующих» гуманоидов, задающихся чистым вопросом: «Можем ли мы вообще знать, что какой-то самолет принадлежит определенному типу?». Однако все дело в том, что ограниченная P_1 хотя и состоятельна, не может быть заявлена (выдвинута) в рамках чистого исследования как альтернативная возможность. Представьте, что некий индивид K , приступая к чистому исследованию, заявляет (вот болван!): «Я знаю, что x — это A » (в смысле чистого утверждения), основываясь на том, что самолет x имеет признак f . Ограниченная P_1 не может быть выдвинута против утверждения K , даже если бы это не причинило ему никакого вреда — лишь задело бы, — потому что его подстергает готовая прикончить, чистая (легитимная) возможность того, что самолет x может принадлежать типу J или X . Однако в случае других конституций это было бы не так, поскольку наилучшая найденная альтернативная возможность была бы подобна нелегитимной чистой P_1 . Безотносительно к тому возможному вреду, который может быть нанесен, заявлять, допускать, принимать ограниченную P_1 в рамках чистого исследования — значит смешать несмешиваемые типы. Это означало бы, по сути, задать чистый вопрос: «Может ли самолет с признаками ____ f принадлежать типу J ?» — и допустить утвердительный ответ в виде ограниченной P_1 , то есть все равно что спутать ставки или заплатить долг в миллион долларов миллионом лир.

Предположим, что гуманоид H , философствуя, действительно использует ограниченную P_1 против чистого утверждения K . Но, усомнившись в P_1 , он намеренно спрашивает: «А мог бы самолет x с признаками ____ f принадлежать типу X ?». И, поскольку это вполне возможно, он отбрасывает P_1 . Но какую P_1 ? Усумнившись в P_1 , H всего лишь истолковал составляющие ее элементы в качестве чистых, превратив ее, таким образом, в чистую P_1 , одновременно проверив эту чистую P_1 на прочность. Тем самым он в конечном итоге исправляет свою ошибку. Ограниченная P_1 , должным образом понятая, не отбрасывается, но снима-

ется (*de-cited*), возвращаясь нетронутой на свое законное место в пределах ограниченного.

Скептик в данном случае вовсе не совершает грубую ошибку, как это могло бы показаться. Однако некоторые из следующих далее вопросов предоставят нам полезный ориентир для понимания того, как именно он оценивает ЗС_ф. (Впрочем, эти вопросы уже заранее допускают многое в качестве само собой разумеющегося.) Какую версию скептической возможности мы (вместе со скептиком) считаем изначально приемлемой — обычную или философскую? Какая версия используется против ЗС_ф в начале, а какая — в конце? Каким образом философскую версию можно легитимно использовать против ЗС_ф? Каков вклад и какова дальнейшая судьба обычных скептических возможностей?

Эпистемическая возможность скептика (P_э). Все, что сейчас происходит, может оказаться сном: я могу проснуться спустя какое-то время в другой обстановке, вспоминая о том, что недавно происходило, и *обнаружить*, что я только что спал.

О чем же я сейчас размышляю? Я представляю себя, подобно актеру в воображаемой сцене, обычным человеком, действующим (говорящим и думающим) в рамках обычного. Я говорю и думаю все то же, что говорил и думал экспериментатор со снотворным: смысл того, что мы говорим, один и тот же — *обычный*. Мое пробуждение, мое знание о том, что я проснулся, обнаружение мною того, что я только что спал, — все это, подобно знанию экспериментатора, является обычным. P_э изначально рассматривается как обычная!

Думаю, обычная P_э вполне состоятельна. Она очень важна в качестве наследия скептицизма, однако есть вероятность, что она затеряется по ходу дела. Поэтому давайте внимательно посмотрим, что же здесь на самом деле происходит.

Скептик использует обычную P_э против ЗС_ф, в частности против философского суждения о том, что мы всегда можем знать, что мы бодрствуем, а не спим. Затем, усомнившись в P_э, он (намеренно) спрашивает, можем ли мы тогда *впоследствии узнать*, что мы *в тот момент* будем бодрствовать, а не спать. В конечном счете он отправляет P_э в мусорное ведро.

Однако что именно выброшено и почему?

Подобно гуманоиду H, скептик, усомнившись в обычной P_э, поправляет себя и превращает ее в философскую P_э. Затем он обнаруживает, что в качестве таковой она несостоятельна. Иначе говоря, философская P_э несостоятельна по той причине, что главное эпистемологическое свойство конституции стандартного типа заключается в том, что знание требует неуязвимости. Поэтому философская P_э по необходимости ставит под сомнение (отрицает) то самое знание, которое сама же и предполагает.

А как насчет *обычной* P_3 ? Постигнет ли ее та же судьба, что и философскую P_3 ? (а) Использовать обычную P_3 так, как это делает скептик, можно только по ошибке, то есть превратив в философскую P_3 и затем отклонить. В противном случае предполагаемое ею обычное знание (что мы не спим) не более уязвимо для сомнений скептика, чем обычное знание экспериментатора. Декарт не мог бы в качестве коллеги подключиться к эксперименту со снотворным, *философски* спрашивая: «Но откуда ты можешь знать, что ты сейчас не спишь? Разве не могло бы быть так, что ...?», делая затем вывод, что записи экспериментатора ошибочны. Записи экспериментатора нельзя оценивать подобным образом: сомнение Декарта неуместно, поскольку подменяет проблему. Поэтому нельзя сомневаться и в знании, предполагаемом обычной P_3 , — оно настолько же в безопасности, насколько и знание экспериментатора (насколько в безопасности, я обсужу позднее). (б) Действительно ли обычная P_3 (и ее философская версия) опровергает саму себя, ставя под вопрос (отрицая) то самое *обычное* знание, которое *сама* же и предполагает? На первый взгляд, так и есть, но мы можем и ошибаться — все зависит от (еще не исследованной) структуры обычного. Вопрос о том, как эта возможность вписывается в эту структуру, заслуживает самого тщательного исследования. Но в любом случае у нас пока нет оснований отказываться от нее.

Изначально признанная осмысленной обычная P_3 все еще ждет нетронутой за кулисами.

Скептик одной ногой стоит в области философского, а другой — в области обычного. Его исследование $Z_{C\phi}$ является философским, но возможность, которую он привлекает для своего воображаемого теста, он заимствует из области обычного.

Осознав недостаток P_3 , причиной которого являются ее эпистемические предпосылки, скептик теперь делает ставку на очищенную от P_3 возможность.

Неэпистемическая возможность ($P_{нэ}$). Возможно, мы сейчас спим и видим сон... И нет никакой возможности когда-нибудь установить это.

Например, я могу представить, что сплю сейчас в окружении, очень отличающемся от того, которое вижу. Но как только я подумал о том, что существует *реальное* окружение, то понимаю, что заранее допускаю как нечто само собой разумеющееся то, что это окружение может быть наблюдаемо и познаваемо в качестве реального с позиции внешнего наблюдателя. Признав $P_{нэ}$ осмысленной, я теперь делаю все то же, что делал и раньше, когда признал таковой P_3 : обращаясь к повседневным, обычным возможностям, я делаю вывод, что они могли бы иметь необычное применение. Как и тогда, когда я понял (P_3), что все про-

изошедшее с экспериментатором, проснувшимся и обнаружившим, что яркое «переживание» — это лишь сон, может равным образом случиться *a propos в настоящем* и со мной, так и теперь, обнаружив осмысленность $P_{на}$, я снова сталкиваюсь с этим воображаемым параллелизмом. Мне кажется, что со мной могло бы происходить все то же, что и с экспериментатором, который мог бы спать, никогда не просыпаясь. Это означает, помимо всего прочего, что если истинное окружение экспериментатора познаваемо в качестве реального, то это же можно сказать и о моем окружении.

$P_{на}$, как я ее понимаю, является, конечно же, обычной — это способность внешнего наблюдателя знать о том, что существует на самом деле. Есть все основания полагать, что мы понимаем $P_{на}$ именно таким образом. Декартовский Злой Обманщик, главный сторонний наблюдатель, кажется нам таким естественным именно потому, что он занимает место, уже предусмотренное нашей концепцией: он на самом деле знает о том, что является *познаваемым* при таком понимании $P_{на}$. Но есть ли вообще хоть какая-то P_x , не имеющая этого эпистемического условия, то есть не имеющая никакого отношения к познаваемости извне? Кажется, у нас нет возможности для объективного разрешения подобных вопросов: мы вынуждены дегустировать вино постижимого. Признав это, я тем не менее убежден, что невозможно представить себе, что я сейчас сплю и при этом не существует никакого внешнего наблюдателя, который мог бы знать о моем реальном окружении, поскольку он также находился бы в том же положении и по той же причине, что и я, то есть не мог бы узнать, спит он сейчас или нет. Была бы у декартовской возможности хотя бы видимость смысла, если бы мы спросили, знает ли Злой Обманщик, или Бог, что он также не спит, заключив затем, что он этого также не знает?

Скептики раскрывают основную суть своей концепции в самом характере тех примеров, которые они бесконечно воссоздают для усиления $P_{на}$. Один из таких примеров заключается в том, что мы легко можем представить себе физиолога, использующего передовую неврологическую аппаратуру, чтобы с помощью подходящей стимуляции коры головного мозга погрузить нас в сон и создать у нас очень похожее на реальное, но все-таки ложное «переживание». $P_{на}$, как я ее понимаю, является именно *такой* возможностью, но без *реального* (и активно действующего) внешнего наблюдателя (то есть это обновленный Злой Обманщик). А поскольку ее легко представить, то она действительно может служить для усиления $P_{на}$. Но может ли она (хотя бы в принципе) действительно усилить P_x ? Разве использование скептиком этого примера не указывает на то, каким образом

он и мы понимаем $P_{нэ}$? Ведь если наше мышление не заключено в рамки обычной $P_{нэ}$, то разве сам скептик или мы не могли бы опровергнуть его пример, просто спросив о том, откуда сам физиолог знает, что он не в том же положении, что и его пациент?

Поэтому я считаю, что $P_{нэ}$ изначально является обычной возможностью с неявным, но неизбежным эпистемическим требованием. А это значит, что история $P_{нэ}$ на самом деле подробно рассказывается ради $P_э$. Обычная $P_э$ теперь имеет соседа за кулисами, а философская $P_э$ — соседа в мусорном ведре.

Теперь самое время исправить то недоразумение, которое, если я не ошибаюсь, более не имеет значения. Я уже говорил, что скептик нападает только на $ЗС_ф$, а не на обычное. Однако если ему это удастся, то он косвенно и частично затронет также и обычное. Он, в частности, обнаружит, что обычное в лучшем случае подобно ограниченному гуманоидов. Обычное знание тогда, если рассматривать его с *абсолютно объективной* точки зрения, это «знание» лишь на словах. Однако, разоружив скептика, обычное знание, в том числе и предполагаемое *обычными* $P_э$ и $P_{нэ}$, оказывается защищено от внешней угрозы. Поэтому обычное знание и *обычные* скептические возможности должны опасаться только самих *этих* скептических возможностей.

СУДЬБА $ЗС_ф$

Итак, скептику не удастся показать, что у $ЗС_ф$ есть необоснованные претензии. (Очевидно, что связанные с галлюцинацией возможности подобны тем, которые имеют отношение ко сну.) Означает ли это, что $ЗС_ф$ остается незатронутым? Действительно ли скептик нападает с пустыми руками? Возможности в мусорном ведре пока еще не в мусоросжигателе и могут заявить о себе.

Как все-таки *надо* отвечать на философский вопрос (Q_1) «Можем ли мы вообще знать, что бодрствуем, а не спим?» — утвердительно или отрицательно?

Философские $P_э$ и $P_{нэ}$ *можно* будет считать состоятельными, если их эпистемическое требование будет удовлетворено. Предположим (а), что на Q_1 ответили утвердительно. Тогда философские возможности вполне состоятельны, поскольку удовлетворяются их эпистемические требования. Однако если эти философские возможности состоятельны, то на Q_1 надо отвечать отрицательно. Предположим тогда (б), что на Q_1 ответили отрицательно. Тогда философские возможности несостоятельны, поскольку не удовлетворяются их эпистемические требования. Но тогда на Q_1 надо отвечать утвердительно, поскольку нет

ни одной состоятельной философской возможности, которая бы этому препятствовала. Тогда мы снова возвращаемся к (а)...

Следовательно, на Q_1 нельзя ответить ни утвердительно, ни отрицательно. «Суждение» $3C_\Phi$ о том, что мы можем знать, что не спим, нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть.

Этот аргумент основан на том, что, как мы далее увидим, наше понятие сна (галлюцинации) не находит себе места в концептуально-человеческой конституции стандартного типа.

В продолжение этой темы я хочу обратить ваше внимание на *обычные* скептические возможности: допустим, что они также вполне состоятельны. В данном случае не имеет никакого значения, что предполагаемое обычными P_3 и $P_{н3}$ вполне могло бы случиться, то есть *могло бы*, но только в виде возможности. Поэтому одним из главных и существенных вопросов для нашего исследования обычного является следующий: какой должна быть структура обычного, чтобы оно могло допустить эти возможности? Итак, после небольшого вступления давайте используем эти возможности.

(1) Декарт обнаруживает, что в его опыте нет никаких признаков (*features*) или свойств (*marks*), которые не были бы совместимы с состоянием сна. Обычные P_3 и $P_{н3}$ в этом случае на стороне Декарта, поскольку указывают на то, что таковых действительно нет. Но из этого следует, что наше понятие сна (галлюцинации) устроено не по принципу понятий о «свойствах-и-признаках».

(2) Наличие эпистемического требования в обычной $P_{н3}$ означает, что понятие сна может быть в принципе истинным по отношению к x , только если реальное окружение x *познаваемо* (обычным образом) как реальное, а не только как часть сна, хотя при этом и не обязательно, чтобы о нем в этот момент действительно кто-то знал. Поэтому для понятия сна существенно, чтобы его антитезис (то есть реальное или часть реального) был познаваем (обычным образом) в качестве реального, а не в качестве части сна. Иначе наше понятие сна, если оно не будет в принципе истинным по отношению к x , окажется несостоятельным.

Однако именно поэтому сон (галлюцинация), будучи встроен в конституцию стандартного типа, оказывается невозможным сном, поскольку в этом случае эпистемическое требование, предполагаемое этим понятием (2), должно быть удовлетворено тем, что считается знанием в этом типе, то есть знанием, которое требует неуязвимости. Однако такое знание требует именно того, что отрицается самим устройством (*design*) понятия (1).

Сам философский вопрос Q_1 избегает вопроса о том, может ли он вообще быть вопросом, если позволяет понятию сна появиться в этом вопросе. Утвердительный ответ на Q_1 несовме-

стим с (1), негативный — с (2), поскольку знание должно быть философским.

Обычные скептические возможности указывают на то, что наша концептуально-человеческая конституция не может быть конституцией стандартного типа, иначе она была бы очень бедной на понятия. Тогда как ЗС_ф и его отрицание предполагают, что наша конституция именно такова, но именно поэтому они и нелегитимны.

НАСЛЕДИЕ СКЕПТИЦИЗМА

Скептицизм освобождает нас от устаревших проблем, в том числе и от самого себя, предлагая нам новые захватывающие проблемы. Мур в каком-то смысле был совершенным философом: вне сферы обычного нет ничего из того, о чем мы строили свои догадки. Скептицизм оставляет нам проблему обычного, его структуры, проблему характера и источника его относительно «не-объективности», а также один очень важный инструмент для раскрытия его секретов — обычные скептические возможности. Теперь очевидно, насколько сильно его структура должна отличаться от структуры стандартного типа, если она все-таки позволяет понятиям, характеризующим сон, быть понятиями, а обычным скептическим возможностям — быть возможностями.

Приятно, когда скептицизм, который и так всегда давал нам богатую пищу для размышлений, предлагает что-то новое.

Перевод с английского Гарриса Рогоняна