

Декарт и равнодушный Обманщик

ГАРРИС РОГОНЯН

ГАРРИС РОГОНЯН. Кандидат философских наук, доцент факультета социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16. E-mail: rogonyan@gmail.com.

Ключевые слова: эпистемология, скептицизм, радикальная интерпретация, экстернализм, коммуникация.

Автор статьи показывает, как и благодаря чему метод радикальной интерпретации, предложенный Д. Дэвидсоном, справляется с теми проблемами, которые сформулированы в различных скептических сценариях. В частности, метод радикальной интерпретации лишает картезианский скептический сценарий (в традиционной и современной его версиях) убедительности и статуса философской проблемы как таковой. Используя различие между намеренным и ненамеренным обманом, можно показать, что сценарий глобального скептицизма получает свое разрешение в обоих случаях. В статье также рассмотрена возможность расширения того варианта натурализованной эпистемологии, который предложил У. В. О. Куайн, — прежде всего, за счет введения социального фактора.

DESCARTES AND AN
INDIFFERENT DECEIVER

GARRIS ROGONYAN. PhD, Lecturer at the Department of Sociology of the National Research University Higher School of Economics.

Address: 16 Soyuzna Pechatnikov Str., 190008 Saint Petersburg, Russia. E-mail: rogonyan@gmail.com.

Keywords: epistemology, skepticism, radical interpretation, externalism, communication.

The author shows how and why the method of radical interpretation proposed by D. Davidson can solve the problems that are formulated in a variety of skeptical scenarios. In particular, the method of radical interpretation renders the Cartesian skeptical scenario (both in its traditional and recent versions) obscure and even deprives it of its status of a philosophical problem as such. Appealing to the difference between intended and unintended lies, one can see how the global skeptical scenario gets solved in both cases. This paper also extends Willard Van Orman Quine's argument for an expanded version of a naturalized epistemology by introducing social factors to this approach. In addition, there are always at least two necessary limitations imposed by communication on our hypotheses about knowledge and delusion.

1.  РЕДЛОЖЕННАЯ У. В. О. Куайном натурализация эпистемологии — в той мере, в какой до недавнего времени эпистемология составляла ядро западной философии, — предполагает в конечном счете натурализацию и самой философии со всем диапазоном ее проблем. Как известно, Куайн вместо поисков обоснования знания предложил сосредоточиться на описании генезиса и эмпирических механизмов получения этого нашего знания. Такой подход должен снять некоторые эпистемологические проблемы как не заслуживающие серьезного отношения или передать их в ведение частных наук, которые и решали бы их, исходя из конкретных эмпирических исследований. Сама философия при этом должна стать продолжением этих наук, опираясь на то знание, которое они ей предоставляют¹.

В эпистемологии такой подход затрагивает прежде всего проблемы философского скептицизма: натуралистская установка по отношению к знанию и языковому значению лишила бы скептика его привычных аргументов, ориентированных на нормативное обоснование, а не эмпирическое описание наших убеждений. Понятно, что для скептика такой подход выглядит, скорее, как уклонение от его проблем, поскольку для него это еще один вариант того самого эмпиризма, которому он предъявляет свои тре-

Данное научное исследование (№ 12-01-0040) выполнено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013–2014 годах.

1. Впрочем, мы можем наблюдать сегодня и своеобразную натурализацию самих естественных наук — прежде всего в виде социологии науки. Разумеется, это не встречное движение, а, скорее, развитие куайновской программы натурализации знания.

бования. И, как полагал Дональд Дэвидсон, не обосновательно, поскольку предложенная Куайном натурализация эпистемологии не дает удовлетворительного ответа на угрозу эпистемологического скептицизма, и даже более того — прямо ведет к нему². Такая натурализация лишь предлагает новых сомнительных эпистемологических посредников между нашими убеждениями и миром. Описание причинной связи между убеждениями и миром в терминах опыта, чувств, ощущений, сенсорного воздействия и т. д. не может дать полноценного обоснования истинности наших убеждений, поскольку обоснованием для одного убеждения может быть только другое убеждение³. Но, с другой стороны, и согласованная совокупность убеждений еще не является решением скептических проблем, если она по-прежнему предполагает противопоставление убеждений миру — по отдельности или в целом⁴. Поэтому Дэвидсон предложил свой вариант натурализованной эпистемологии, опирающийся на «минималистский» (или дефляционный) анализ языковых значений и нередуктивистский натурализм в отношении сознания. Цель данной статьи заключается в том, чтобы показать, как и почему метод радикальной интерпретации, предложенный Дэвидсоном, вполне справляется (вопреки мнению многих критиков) с теми проблемами, которые предлагают различные скептические сценарии, — если, конечно, мы будем понимать предложенную Куайном натурализацию в более широком смысле.

2. С некоторых пор скептику стараются не отвечать напрямую — вместо прямого ответа лучше предложить концептуальное разрешение его проблем, то есть показать, что они, по сути, и не являются реальными проблемами. Однако Дэвидсон, судя по всему, хотел дать именно прямой ответ скептику, принимая тем самым, как и Барри Страуд, скептицизм всерьез⁵. Но, в отличие от Страуда, он относился к скептической проблеме как к разрешимой, хотя и не в смысле ее концептуальной терапии: опровергать скептика — прямо или косвенно — значит слишком драматизировать ситуацию. Есть возможность дать прямой ответ, если, конечно, понимать гипотезу скептика именно как *вопрос*. Поэтому если, на-

2. Davidson D. Epistemology Externalized // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 194.

3. *Idem*. Coherence Theory of Truth and Knowledge // *Ibid.* P. 141.

4. *Ibid.* P. 140.

5. Stroud B. Taking Scepticism Seriously // Stroud B. Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press. P. 38.

пример, Ричард Рорти, по словам Дэвидсона, «рассматривает всю историю западной философии как бесславную битву между надуманным философским скептицизмом и бессмысленными попытками ответить ему», битву, которая, наконец, подошла к своему завершению вместе с самим эпистемологическим проектом, то сам Дэвидсон полагает, что эпистемология от Декарта до Куайна — «это только одна из глав этой истории, которая просто уступает место чему-то лучшему в плане новых методов анализа и поддержания высоких стандартов ясности»⁶. Отсюда и разница в их оценке роли и значимости философского скептицизма.

В качестве иллюстрации ответа Дэвидсона скептицизму можно воспользоваться различием, которое Уилфрид Селларс провел между повседневным и научным представлением о мире⁷. Скептицизм тогда предстанет в качестве посредника между двумя этими представлениями, поскольку скептик, как правило, бросает вызов тому, что считается очевидным, то есть частью здравого смысла его времени. Однако делает он это, имея в виду второе, научное представление, на фоне которого и пытается с помощью своих парадоксов показать неадекватность и отставание первого. Действительно, скептические сценарии всегда так или иначе ориентированы на запросы своего времени. Именно по этой причине после очередных изменений картины мира под влиянием научных открытий они в дальнейшем часто кажутся *скучными* с философской точки зрения или требующими существенной переделки. Например, если тропы Пиррона во многом были направлены против наивной веры в естественно присущие вещам свойства, то есть независимо от того, как их воспринимает человек, то с точки зрения более позднего скептицизма этот сценарий казался уже неактуальным, поскольку причины всех изменений и различий, перечисленных в пирроновских тропах, вполне объяснимы. В свою очередь, тропы Агриппы были нацелены на то, чтобы показать, что и чисто логическое обоснование нашего знания о мире оказывается недостаточным. Декартовский скептический сценарий указывает уже на неадекватность представления о мире как о раскрытой книге Природы, которую можно читать непосредственно с помощью восприятия, то есть как то, что можно просто увидеть, услышать, потрогать. Гипотеза о всемогущем Обманщике и метод

6. Davidson D. Afterthoughts // Davidson D. Subjective, Intersubjective, Objective. P. 156–157.

7. Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Sellars W. Science, Perception and Reality. N.Y.: The Humanities Press, 1963. P. 1.

универсального сомнения указывают на совершенно иное понимание мира, ориентированное на точное исчисление и математизацию непосредственно не наблюдаемых законов природы, постижимых лишь с помощью рационального мышления. А юмовский скептический сценарий указывает уже на неадекватность научной картины мира философов и ученых Нового времени. Выводы ученых относительно ненаблюдаемых законов природы сталкиваются с проблемами, которые ставит перед ними совершенно иная природа — человеческая.

Вообще то, каким образом самые известные скептические сценарии связаны с периодами научных революций и изменениями в представлениях об устройстве мира, заслуживает отдельного исследования. Однако не вызывает сомнения, что тесная связь между философией и развитием научного знания часто предопределяла то, насколько убедительными казались те или иные философские аргументы и сценарии, а также то, насколько и почему они эту убедительность утрачивали.

Если вернуться к началу той «главы» в истории западной философии, о которой говорил Дэвидсон, то в качестве примера натурализации эпистемологических проблем можно обратиться к декартовскому скептическому сценарию и его современной версии — гипотезе об изолированном мозге.

3. Прежде всего, декартовский скептический сценарий во многом основан на предположении о *намеренности* тотальной иллюзии. Неслучайно Декарт в «Размышлениях о первой философии» переходит от обычных случаев обманчивости восприятия ко лжи других людей и затем уже к гипотезе о всемогущем Обманщике — именно *по его воле* мы не можем быть уверены в нашем знании. Действительно, если за обманом никто не стоит, то будет ли такой *ненамеренный* (само)обман основой для философского скептицизма? Мы знаем, что человеческое восприятие естественным образом скрадывает или просто искажает множество реально существующих свойств окружающего нас мира (например, мы естественным образом не воспринимаем молекулярное строение окружающих нас вещей). Сегодня большинство таких объективных искажений изучает психология восприятия. Возможно, для восприятия многих свойств у нас вообще нет необходимых познавательных способностей или приборов. Однако это не тревожит нас так, как тревожит сценарий декартовского скептицизма — в первом случае у обманчивости нашего восприятия нет *автора*, во втором случае он есть. Всегда имеется достаточное количество детерминирующих наше

знание факторов, определенным образом не столько искажающих, сколько формирующих наше восприятие реальности, то есть создающих принципиально человеческую перспективу. Иными словами, они не только не угрожают нашему знанию, но даже создают для него основу или буквально являются *естественными* предпосылками для него. Более того, даже если считать эти естественные предпосылки ограничением, налагаемым на наше знание, то и возможное преодоление этих ограничений в будущем (как, например, это было с ультразвуком, который естественным образом не воспринимается человеком) будет приводить только к обычному знанию об окружающем мире — тому, которое дает нам наука. Природу поэтому можно считать не более чем *равнодушным* Обманщиком, который загадывает, по всей видимости, только разрешимые для человека загадки (во всяком случае не философские). В этом смысле в природе существует множество самых разных случаев «равнодушного обмана». Следовательно, для того чтобы считать скептическое сомнение Декарта индуктивным обобщением на основе частных случаев, необходимо, чтобы эти случаи были намеренным обманом, то есть *ложью* других людей, а не просто «ложью» нашего восприятия. Например, когда я могу стать жертвой чьего-то заговора, когда окружающие люди обманывают меня почти во всем. Однако и в этом случае, каким бы сложным и уникальным ни был этот заговор, это будет еще одна обычная возможность того, что может со мной произойти.

Иными словами, спор между скептиками и их оппонентами — это спор не столько о *возможности* тотальной иллюзии и, соответственно, интуиции таковой иллюзии, сколько о том, является ли она философски интересной, если становится обычной и *разрешимой* с практической точки зрения (виртуальная реальность, лекарства, наркотики и т. д.). Очевидно, что скептикам интересны сценарии принципиально *неразрешимых* возможностей, поскольку скептический сценарий — это сценарий парадокса: когда знание есть и одновременно невозможно. Если же мы можем смоделировать скептическую гипотезу (например, усилиями ученых), то она автоматически становится разрешимой. Иначе говоря, мы можем воссоздать условия как для ее возникновения, так и для ее обнаружения⁸. По всей видимости, имен-

8. Вопрос о технической разрешимости не является здесь второстепенным, как может показаться на первый взгляд, поскольку от него зависит «априорный» характер рассуждений скептика. На возражение скептика о том, что он имеет в виду не техническую, а логическую возможность скептического

но на этом пути проект натурализации эпистемологии и стремится снять скептическую проблему в отношении нашего знания о мире.

4. Однако для скептика гипотеза о всемогущем Обманщике — это гипотеза об *исключении* из обычного порядка вещей. Скептик всегда может указать как минимум на интуитивный статус возможности тотальной, а не обычной лжи. Оставляя в стороне вопрос об истоках этой интуитивной очевидности, можно на время принять ее всерьез и посмотреть, как справится с ней радикальная интерпретация. Поэтому допустим, что все-таки есть некий неравнодушный, то есть действительно *злой*, Обманщик, достаточно всемогущий, чтобы создать для нас тотальную иллюзию реальности. Это означает, что, став участником коммуникации (а чем еще является ложь?), он подчиняется как минимум двум эпистемологическим требованиям.

Первое минимальное требование — презумпция частичной неосведомленности — заключается в том, что у Обманщика помимо намерения обмануть меня должно быть и намерение *узнать*, догадываюсь ли я об этом, и если догадываюсь, то что именно я об этом знаю. У меня всегда есть какое-то минимальное знание о своей эпистемологической ситуации, которое ускользает от Обманщика (хотя и не в смысле абсолютно недоступной и невыразимой субъективности). Действительно, имеет ли смысл обманывать того, о ком абсолютно все известно — не только все мои знания, намерения, цели, короче, весь доступный мне объем информации, но и все мои возможные реакции в любых возможных ситуациях? Имеет ли смысл обманывать абсолютно послушный и контролируемый механизм? И разве ложь не используется в ситуации, когда не хватает определенного контроля или знания о другом человеке?

С другой стороны, я также не знаю всего того, что знают обо мне другие. У другого человека при этом также есть некое минимальное знание обо мне, к которому я не прочь получить доступ и которое от меня до определенной степени ускользает. Как считает Дэниел Деннет, информация о мире и о нас самих нерав-

сценария, всегда можно ответить, что техническое разрешение этого сценария также логически возможно. Поэтому скептический сценарий всегда должен содержать убедительное объяснение того, почему в данном случае невозможна никакая техническая разрешимость, то есть почему *никакое* научное исследование нам не поможет.

номерно распределена между людьми и не может быть общедоступной в одинаковой степени для всех и всегда. Именно поэтому мы и вступаем в разговор, который является своего рода торговлей и дипломатией — знание в обмен на знание, когда мы что-то предоставляем другому, но при этом и что-то скрываем⁹. Исходя из этого, эпистемологическую структуру любого разговора можно представить следующим образом:

1. Ты знаешь то (например, обо мне), чего не знаю я.
2. Я знаю, что ты знаешь то (обо мне), чего не знаю я.
3. Ты знаешь, что я об этом знаю.
4. Я знаю, что ты знаешь, что я об этом знаю.

Обычно здесь добавляют «и т. д.», как если бы интенции участников разговора могли надстраиваться друг над другом до бесконечности. Но это не так. Все остальные изменения и добавления в намерениях будут разворачиваться в рамках четырех указанных тактов, поскольку нам, в принципе, большего и не требуется, чтобы вступить в разговор. Более того, чтобы лгать или блефовать, можно ограничиться первыми тремя тактами:

1. Ты намерен меня обмануть.
2. Я знаю, что ты намерен меня обмануть.
3. Ты знаешь, что я знаю, что ты намерен меня обмануть.

Если добавить четвертое условие («Я знаю, что ты знаешь, что я в курсе того, что ты собираешься меня обмануть»), то обман или намерение обмануть, а также знание о таковом становятся очевидны обоим участникам. Желающий обмануть меня уже не скрывает своего намерения обмануть, но мне неясно, в чем именно, поэтому разговор может продолжиться дальше. Действительно, в случае (4) мы с ним уже как бы на равных. Однако объемы нашей информации не совпадают, и мы не знаем, в чем именно они не совпадают. Выяснение границ, объемов, источников нашего знания относительно чего угодно, в том числе и наших намерений, обычно и является темой разговора, в ходе которого может быть использована ложь.

В каком-то смысле Декарт предвосхитил это требование, если, конечно, понимать его утверждение о том, что Обманщик

9. Деннет Д. Виды психики. На пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 132–135.

не мог сам создать идею Бога в том смысле, что он не является всеведущим и, соответственно, всегда что-то упускает и чего-то не знает.

5. Однако Декарт предвосхитил и второе минимальное эпистемологическое требование, с которым сталкивается Обманщик: презумпция частичной осведомленности. Действительно, солгать можно, только если есть общий фон истинных и разделяемых собеседниками убеждений. И чем больше в наших словах истинной информации, тем незаметнее ложь. (Если правило «Чем чудовищнее ложь, тем скорее в нее поверят» и работает, то опять-таки благодаря последнему обстоятельству.)

Однако это общее для участников коммуникации знание не является знанием каких-либо общих конвенций или правил, которые и задавали бы параметры разговорных контекстов. Эпистемологический контекстуализм, по всей видимости, именно таким образом и пытается решить скептическую проблему: знание конвенций, знание того, что другие тоже их знают, взаимное ожидание того, что все будут им следовать, и знание об этих взаимных ожиданиях подобны соблюдению правил игры с заранее заданным выигрышем. Спутав контексты научного исследования и повседневной жизни с их отличающимися стандартами обоснованности убеждений, Обманщик в скептическом сценарии нарушает общие правила коммуникации и в результате просто не сможет осмысленно солгать. Однако, как замечает Майкл Уильямс, это было бы слишком легким и поспешным решением, поскольку ничто не мешает скептику претендовать на свой собственный законный контекст¹⁰. Поэтому необходимо избрать другой путь — метод радикальной интерпретации.

Знание о намерениях говорящего, полагает Дэвидсон, не связано с его речью какими-либо конвенциями, но выводится из буквальных значений слов и сопутствующих им обстоятельств, так сказать, наудачу. Именно отсутствие конвенций, которые связывали бы намерения и скрытые цели с буквальными значениями слов, отличают коммуникацию от игры с заданным выигрышем. Некоторые философы считают, что смысл высказываний можно вывести из нашего знания о скрытых намерениях говорящего, с которыми они конвенционально связаны. Социальные конвенции якобы задают и регулируют то, как надо понимать значение слов

10. *Williams M. Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 12.*

и предложений. Однако Дэвидсон считает, что мы не можем выводить значение слов из намерений субъекта, каким бы исчерпывающим ни было наше знание об этих намерениях¹¹. Из того, что кто-то понимает, что я хочу его в чем-то убедить, еще не следует, что он понимает буквальное значение того, что я говорю (хотя это, конечно, может способствовать его пониманию, но не более того). Нет такой конвенции, и в принципе не может быть, которая связывала бы языковое значение и намерение, иначе это была бы конвенция *искренности*, то есть совпадения намерений субъекта с тем, что он говорит¹². Правила, позволяющего определять искренность говорящего, не существует. Кроме того, замечает Дэвидсон, надо учитывать, что мы обучаемся языку не в ситуации серьезной искренности, а в играх, в разыгрывании ролей, рассказывании сказок и т. д. Поэтому, скорее, наоборот: для определения и описания намерений говорящего мы должны опираться на буквальное значение слов, а не на конвенции. Более того, сами конвенции во многом зависят от понимания буквальных значений слов¹³.

Для говорящего понимание буквальных значений слов также играет существенную роль, если он хочет достичь своей цели. Ложь особенно показательна в данном случае: чтобы убедить кого-то в чем-то ложном, лжец должен быть уверен, что его слова понимают именно в том смысле, какой он им придает. Если же придавать словам то значение, которого они не имеют, то вряд ли они вообще будут иметь хоть какое-то языковое значение. В качестве примера Дэвидсон использует фразу, которую Шалтай-Болтай сказал Алисе: «Вот тебе слава!», имея в виду «Объяснил, как по полкам разложил», но при этом совершенно не рассчитывая на то, что Алиса поймет ее¹⁴.

Однако понимание буквального значения слов еще не гарантирует ни того, что слушатель окончательно понял намерения говорящего, ни того, что говорящий достиг своей скрытой цели. Более того, для понимания намерений собеседника обоим участникам

11. Дэвидсон Д. Общение и конвенциональность // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. С. 373.

12. О необходимости такой конвенции, в частности, пишут Джон Сёрль и Дэвид Льюис. См.: *Searle J. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 63; *Lewis D. Radical Interpretation* // *Lewis D. Philosophical Papers Vol. I*. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 108–118.

13. Дэвидсон Д. Указ. соч. С. 375–376.

14. См.: *Davidson D. A Nice Derangement of Epitaphs* // *Davidson D. Truth, Language and History: Philosophical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 89–108.

разговора нет необходимости приписывать словам одни и те же значения как результат следования языковым правилам. Достаточно того, чтобы совпадали методы (или, как говорит Дэвидсон, «теории») их взаимной интерпретации. Относительно регулярное (хотя и частичное) совпадение методов интерпретации достигается не за счет конвенций, а за счет предоставления «ключей» для интерпретации («что», «где» и «как» произносится)¹⁵. Но такое общее знание говорящего и интерпретатора о том, что может послужить «ключом», во многом определяется смекалкой, интуицией, опытом, вкусом, симпатиями или просто везением. Иными словами, каждый раз, когда мы кого-то слушаем, мы вынуждены прибегать к методу радикальной интерпретации слов и поведения говорящего, применяя к ним свой гибкий и изменчивый шаблон умозаключений, то есть *как если бы* этот шаблон был его. Радикальная интерпретация поэтому не является какой-то особой методологической установкой, но показывает, что значит вообще действовать в соответствии со здравым смыслом.

6. Итак, можно сказать, что радикальная интерпретация, опирающаяся на предвосхищение взаимной осведомленности, предполагает одновременно и предвосхищение взаимной неосведомленности. Это означает, что она необходима для того, чтобы сбалансировать изначальную асимметрию в нашем знании о себе и о других. Иными словами, я никогда не могу быть уверен в том, что полностью раскрыл чей-то обман. Но одновременно это означает и то, что Обманщик не может быть до конца уверен, что ему удалось меня обмануть. В таком случае скептическая проблема разрешима именно потому, что никогда до конца не разрешима ситуация разговора, причем не только для меня, но и для Обманщика¹⁶.

С другой стороны, в отсутствие общего гарантированного знания о каких-либо правилах единственное, что нам остается, — это довериться другому. Получается, чтобы кого-то обмануть, надо уже во многом ему доверять, и прежде всего в том, что он в целом правильно понимает нас и нашу речь. Но последнее возможно, только если большая часть наших убеждений совпадает и является истинной. Такое доверие, или, как говорит Дэвидсон, презумпция истинности — как убеждений другого, так и наших собственных, —

15. Дэвидсон Д. Указ. соч. С. 380.

16. Похожее замечание делает и Томас Нагель. См.: Nagel T. Davidson's New Cogito // The Philosophy of Donald Davidson / L. E. Hahn (ed.). Chicago: Open Court, 1999. P. 197.

не сознательный выбор или решение, а необходимое условие и предпосылка любой коммуникации. Мы просто вынуждены прибегать к этому допущению, чтобы вообще хоть что-то понимать.

Конечно, такая презумпция не делает все наши убеждения истинными, но только большую их часть, обеспечивая тем самым тот общий фон, на котором только и может состояться ложь или ошибка. Вместе с тем эта презумпция, считает Дэвидсон, «спасает нас от стандартной формы скептицизма»¹⁷. Говорящий, желая быть понятым, не может систематически обманывать относительно того, считает ли он то, о чем говорит, истинным. Если вы признаете речь говорящего осмысленной и понятной, но при этом считаете ее ошибочной относительно большинства (если не всех) фактов окружающего мира, то ваш перевод автоматически является плохим переводом. Невозможно, чтобы мы понимали говорящего и он при этом в целом заблуждался относительно окружающего мира¹⁸. Ведь мы понимаем его и приписываем ему убеждения в соответствии с теми событиями и объектами внешнего мира, которые и являются причинами его убеждений. Более того, коммуникация между нами может состояться только потому, что причины наших убеждений, как правило, совпадают с причинами убеждений говорящего, то есть наши убеждения вызваны одними и теми же событиями внешнего мира. Сам факт коммуникации является прямым доказательством такого совпадения. Поэтому, заключает Дэвидсон, в большинстве случаев то, что мы считаем причинами наших убеждений, действительно таковым и является¹⁹. Заблуждение, следовательно, возможно только как локальное,

17. Davidson D. Coherence Theory of Truth and Knowledge. P. 153.

18. Ср.: «Конечно, в каких-то конкретных случаях [говорящий] может заблуждаться в своих убеждениях относительно мира. Однако невозможно, чтобы он заблуждался почти всегда. И ясно почему: если мы допускаем, что говорящий не знает, что он имеет в виду, то есть что он неправильно использует тот язык, на котором говорит, то интерпретатору просто нечего будет интерпретировать. Иными словами, нет такой вещи, как систематически неправильное использование кем-либо своих слов» (*Idem*. Knowing One's Own Mind // *Idem*. Subjective, Intersubjective, Objective. P. 37–38).

19. Многие комментаторы воспринимают слова Дэвидсона о том, что стоит только спросить, что такое убеждение, как сразу станет понятно, что большинство наших убеждений должно быть истинным, как попытку выдвинуть априорный аргумент. Дэвидсон, как правило, не скрывал своего скептицизма по отношению к такому определению, хотя и не отрицал его. Однако он всегда в своих ответах четко давал понять, что если это и *a priori*, то не трансцендентальное, а эмпирическое. В частности, он всегда указывал на остенсивное обучение предложениям наблюдения в ходе обучения языку. Действительно, вопрос о том, что такое убеждение, — это одновре-

а не глобальное²⁰. Такой подход позволяет, помимо всего прочего, спросить и о том, *зачем* какому-то Обманщику меня обманывать, то есть спрашивать о намерениях другой стороны. В любом случае все это будет происходить уже не в рамках скептического сценария.

Итак, основная суть обоих эпистемологических требований заключается в том, что, как верно заметил Рорти, радикальная интерпретация начинается *с нас самих*, то есть с радикальной интерпретации наших собственных убеждений и того, что происходит с нами, когда мы воспринимаем окружающий мир²¹. Поэтому наше восприятие окружающего мира не может быть подобным фразе Шалтая-Болтая, то есть означать все что угодно, но только не то, что (в целом) является «буквальным» содержанием большей части наших убеждений. Расхождения, ошибки и несоответствия, конечно, возможны, но все-таки не настолько, чтобы радикальная интерпретация с ними не справилась. Поэтому у сценария всемогущего Обманщика, по всей видимости, нет перспектив, так как любой обман в силу своей коммуникативной природы потенциально обнаружим.

7. Но оправдан ли такой оптимизм в отношении нашего знания? Возможно ли, что говорящий и интерпретатор понимают друг друга на основании общих, но тем не менее ошибочных убеждений? Сам Дэвидсон указывает на эту возможность²². Действительно, скептик может расширить первое минимальное требование (о неполноте имеющегося у нас знания) настолько, что превратит декартовский скептический сценарий в юмовский сценарий массового заблуждения. Радикальная интерпретация в таком случае получит только *локальное* применение и не сможет противостоять глобальному скептицизму.

Страуд, в частности, замечает, что когда мы обращаемся к описанной Декартом ситуации, представляя обманывающего нас злого Обманщика, то мы естественным образом обращаем внимание на последствия такой ситуации *для нас*²³. Мы просто не сразу

менно и вопрос о том, откуда у нас вообще появились убеждения и способность оценивать их как истинные или ложные.

20. Davidson D. Coherence Theory of Truth and Knowledge. P. 151.

21. Rorty R. Pragmatism, Davidson and Truth // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 134.

22. Davidson D. Coherence Theory of Truth and Knowledge. P. 140, 150.

23. См.: Stroud B. Doubts about the Legacy of Scepticism // Stroud B. Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays. P. 36.

спрашиваем о том, насколько это условие непознаваемости актуально для самого Обманщика. Однако ничто не мешает нам спросить об этом *в дальнейшем*. В таком случае Обманщик окажется в одной с нами лодке. В качестве примера Страуд приводит те же «Размышления о первой философии»: повествование здесь ведется от первого лица, но я при этом не удивляюсь тому, что это за странный человек, Декарт, который даже не знает, спит он или нет и не обманывает ли его кто-то. Я понимаю, что все его высказывания от первого лица могут быть приписаны и мне, поскольку я могу сказать о себе все то же самое. Более того, каждый может сказать это о себе, а значит, вообще *никто* не может знать — спит он сейчас или нет²⁴. Речь теперь не столько о *моих* убеждениях, сколько о *наших*, которые все в целом могут не соответствовать реальности. Возможность массового заблуждения кажется столь же интуитивно очевидной, сколь и возможность тотального обмана.

Предвосхищая это возражение, Дэвидсон вновь обращается к методу радикальной интерпретации и использует в качестве аргумента гипотезу, которую он противопоставляет гипотезе о массовом заблуждении. Дэвидсон вводит фигуру методологически корректного и всеведущего интерпретатора, который в отличие от нас не ошибается относительно истинного положения дел в мире. Интерпретируя подверженное ошибкам сообщество говорящих и слушающих, он использует тот же метод интерпретации, что и они. Иначе говоря, чтобы понимать их, сделать их речь и поведение осмысленными, он интерпретирует их мнения, опираясь на свои собственные. Но если он может интерпретировать и понимать их, то это означает, что большинство их убеждений совпадают с его убеждениями и, соответственно, являются истинными: «То, что знает всеведущий интерпретатор, знает и интерпретатор, подверженный ошибкам, если он вообще понимает говорящего»²⁵. Если бы всеведущий интерпретатор корректно интерпретировал чьи-то убеждения как в основном ошибочные, то, как уже было сказано, это был бы плохой перевод, а интерпретатор не был бы всеведущим и методологически корректным.

24. *Idem*. The Significance of Philosophical Scepticism, Oxford: Oxford University Press, 1984. P. 272.

25. *Davidson D.* Coherence Theory of Truth and Knowledge. P. 153. См. также: Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. С. 280.

Дэвидсон признает, что этот аргумент, скорее всего, не убедит скептика и даже вызовет сомнения в том, что он правильно сформулирован. Действительно, если интерпретатор всеведущий, то ему нет необходимости интерпретировать чьи-то убеждения, поскольку он уже осведомлен о них. Однако главное возражение Дэвидсону заключается в том, что его всеведущий интерпретатор по-прежнему оказывается *недостаточно* всеведущим. Страуд, например, считает, что введение фигуры всеведущего интерпретатора ничего не добавляет к тезису Дэвидсона о том, что всякая интерпретация и приписывание убеждений в целом являются истинными. Просто теперь мы претендуем на истинность не большинства, а всех наших убеждений. Но именно это каждый из нас мог бы сказать о себе, не называя себя всеведущим. Речь идет об абстрактном представлении, доступном каждому из нас, то есть об объективной точке зрения, заняв которую, мы могли бы считать все наши убеждения истинными. Однако это не более чем *условное* суждение: если все мои убеждения истинны, то и убеждения всех, кого я понимаю, в целом также будут истинными. Дэвидсон, разумеется, прав относительно условий взаимной интерпретации, но, как и раньше, всеведущий интерпретатор находится в одной лодке с теми, кого он интерпретирует, — эти условия могут выполняться и в рамках массового заблуждения²⁶. Этому же мнению в целом придерживаются Эрнест Ле Пор и Кирк Людвиг, Колин МакГинн, Питер Кляйн, Джонатан Беннет, А. К. Джинова, Эндрю Уорд, Эрнест Соса и даже оппонент современных скептиков — Уильямс²⁷. Последний, в частности, добавляет, что даже если всеведущий интерпретатор и знает обо всех причинах наших убеждений, то это еще не гарантирует того, что его знание «извне»

26. *Stroud B. Radical Interpretation and Philosophical Scepticism* // *Stroud B. Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. P. 188–189.

27. См.: *LePore E., Ludwig K. Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*. N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 335–342; *McGinn C. Radical Interpretation and Epistemology* // *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Cambridge: Blackwell, 1986. P. 356–367; *Klein P. D. Radical Interpretation and Global Skepticism* // *Truth and Interpretation*. P. 369–386; *Bennett J. Critical Notice (on Davidson's Inquiries into Truth and Interpretation)* // *Mind*. 1985. Vol. 94. P. 610; *Genova A. C. The Very Idea of Massive Truth* // *The Philosophy of Donald Davidson*. P. 167–191; *Ward A. Skepticism and Davidson's Omniscient Interpreter Argument* // *Critica*. April 1989. Vol. 21. № 61. P. 127–143; *Sosa E. Knowledge of Self, Others, and World* // *Donald Davidson / K. Ludwig (ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 163–182; *Williams M. Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. P. 314.

совокупности наших убеждений совпадает с тем, как *мы* рассматриваем самих себя и наши убеждения «изнутри». Иначе говоря, взаимная согласованность и корректность интерпретации еще не гарантируют нам непосредственного доступа к причинной связи этих убеждений с миром. Просто постулировать ее — значит уклоняться от проблемы, поскольку скептик всегда может переформулировать свою проблему обоснования убеждений в проблему непрозрачности референции (то есть причинной связи убеждений с их объектами и миром)²⁸. Действительно, согласованность убеждений может, конечно, гарантировать успешность интерпретации и то, что большинство из них истинны. Однако это не та истинность, о которой спрашивает скептик. Уильямс поэтому замечает, что Дэвидсон рассуждает так, будто признает только *обычные* скептические возможности, а не философские²⁹.

8. Складывается такое впечатление, что критики Дэвидсона не до конца поняли смысл его обращения к фигуре всеведущего интерпретатора. Это действительно не более чем условное суждение, однако смысл его несколько иной: *если бы* существовал всеведущий интерпретатор, достаточно отстраненный и не находящийся с нами в одной лодке (в том смысле, что он находился бы в лучшем по сравнению с нами эпистемологическом положении), то он *не мог бы* прийти к иным выводам о причинной связи наших убеждений и их объектов, чем мы. Иначе говоря, если бы эта (также интуитивная) возможность была реализована, то всеведущий интерпретатор узнал бы об этой причинной связи не более того, что, *как правило*, знаем мы. Или иначе: даже если бы он знал больше нас (например, в смысле научного познания), то он при этом все-таки не знал бы что-то совершенно *иное*, чем то, что уже знаем мы.

Можно сказать, что всеведущий интерпретатор воплощает саму возможность интерпретируемости — чего бы то ни было и кем бы то ни было, то есть условие осмысленности любой интерпретации. Если чья-то речь вообще интерпретируема, то она интерпретируема как в основном истинная, потому что именно эта «в-основном-истинность» и делает интерпретацию возможной. «В-основном-ложность» или «в-основном-несовпадение» сделали бы интерпретацию не столько ложной, сколько в принципе невозможной. Не только понимание, но и обычное непонимание предполагает

28. Williams M. Op. cit. P. 306.

29. Ibid. P. 316. Подробнее об обычных и философских скептических возможностях см.: Кларк Т. Наследие скептицизма // Логос. 2012. № 6 (90). С. 123–140.

сопоставление своих и чужих убеждений таким образом, чтобы бóльшая их часть совпадала³⁰. Только на этом общем фоне можно будет заметить чье-то непонимание, ошибки и даже безумие. Если же бóльшая их часть не совпадает, то это уже, скорее, не непонимание, а принципиальная *невозможность* что-либо понять. Действительно, в каком смысле мы не понимаем животных или могли бы не понять существ, чей разум устроен принципиально иначе, чем наш? В последнем случае мы, вероятно, были бы просто неинтересны друг другу. Впрочем, нас обычно не интересует и мнение домашних животных по тем или иным проблемам. Иначе говоря, такое «в-основном-несовпадение» между нами и всеведущим интерпретатором указывало бы на то, что это просто *не наши* всеведущий интерпретатор, поскольку он иначе устроен и принципиально иначе воспринимает окружающий мир. Именно поэтому радикальное несоответствие убеждений сложно было бы назвать даже непониманием.

Здесь мы снова возвращаемся к вопросу о равнодушном Обманщике, то есть к устройству нашего восприятия мира. Итак, если (1) мы можем допустить массовое заблуждение в смысле «равнодушного обмана» природы, то тогда, как уже было сказано, это будет не столько заблуждение, сколько наш *способ* познания мира. Если же (2) это намеренный массовый обман, то мы вновь возвращаемся к диалектике коммуникации и двум ее эпистемологическим требованиям, запускающим процедуру радикальной интерпретации. Наконец, есть еще одна возможность для массового заблуждения: (3) в результате некоего несчастного случая или эпистемического «недуга». Однако (3), как и (2), уже предполагает принципиальную возможность того, что мы рано или поздно узнаем о своем заблуждении, иначе этот случай ничем не будет отличаться от (1). В конечном счете в каждом из этих случаев отсутствуют тот драматизм и безвыходность, которые так вдохновляют скептика.

30. «В-основном» — это, конечно же, вопрос о степени. Говоря об объективности, мы обычно и имеем в виду степень нашей близости к истинному положению дел. Речь в данном случае не о «все или ничего», а о «более или менее». Причем, как справедливо замечает Брюс Вермазен, Дэвидсон говорит, скорее, о степени качества, а не количества, поскольку радикальная интерпретация позволяет не столько максимизировать, сколько *оптимизировать* согласие в убеждениях, то есть речь не просто о большинстве общих убеждений, а о большинстве принципиальных убеждений. См.: Vermazen B. The Intelligibility of Massive Error // The Philosophical Quarterly. January 1983. Vol. 33. № 130. P. 71n.

Итак, всеведущий интерпретатор является заранее заданной возможностью объективного взгляда на наше эпистемологическое положение, то есть возможностью, которую Томпсон Кларк считал необходимой для любого осмысленного разговора о знании³¹. Просто в случае Дэвидсона эта возможность заявлена не столь категорично, а лишь в качестве гипотезы о всеведущем интерпретаторе. В любом случае это будет именно *наш* взгляд, то есть такая точка зрения, которую мы всегда (хотя бы в принципе) можем занять или только представить. Тот факт, что всеведущий интерпретатор воплощает принцип интерпретируемости, можно представить и следующим образом: это как если бы у мира было *свое* собственное мнение (или своя точка зрения) относительно того, что в нем происходит, и, соответственно, не было бы никого, кто был бы лучше осведомлен о том, что вообще имеет место.

9. Тем не менее если мы вполне можем допустить и представить в качестве осмысленной возможность всеведущего интерпретатора, то почему бы нам не допустить и возможность столь же всеведущего и всемогущего Обманщика? Или иначе: почему бы всеведущему интерпретатору не иметь (вдобавок к своему всеведению) еще и намерение нас обмануть? Если его всеведение не лишает смысла возможность (и необходимость) интерпретировать нас, то почему бы не предположить, что (вопреки тому, что было сказано выше) такое всеведение не лишает смысла и возможность обмануть нас. Иначе говоря, можно на время отвлечься от того, что ему незачем это делать, если он и так всезнающий, а значит, и все контролирующий. Предположим, что первое эпистемологическое требование коммуникации его больше не сдерживает и он действительно становится всезнающим и всемогущим Обманщиком.

Однако если в силу его всеведения мы отождествим этого Обманщика с миром, то мы вновь вернемся в ту точку, с которой начинали, — к равнодушному Обманщику. Если отвлечься от обязательной персонификации Обманщика (которая в случае всезнающего интерпретатора, возможно, и мешает многим уловить суть аргумента Дэвидсона), то мы опять будем иметь дело с природой. Такой ход рассуждения уже давно известен из истории философии. В данном случае мы имеем дело лишь с одной из его вариаций: если нет и не может быть никого более всеведущего и всемогущего в мире, чем сам мир (как предельное условие объ-

31. См.: Кларк Т. Указ. соч. С. 136–137.

ективной интерпретации), то, создав для нас тотальную иллюзию реальности, он на самом деле создает для нас не иллюзию, а *саму* нашу реальность. Действительно, если вся наша реальность полностью берется из сознания Обманщика (который при этом занимает абсолютно объективную позицию), то это будет уже сознание не Обманщика, а Создателя. И сознание этого Создателя будет для нас реальностью, поскольку теперь мы будем соотносить свои убеждения не просто с миром, а с миром-Обманщиком, который помимо иллюзии создал и нас. В таком случае если мир-Обманщик и создает для нас посредников (чувства, ощущения, сенсорные стимулы), то не в качестве препятствия, а в качестве способа познания этого мира (то есть той «иллюзии», которую он для нас создал). Иначе говоря, эти посредники и являются тем способом, каким одна часть мира (мы) познает или получает доступ к другим его частям³². В конечном счете именно в силу того, что мы являемся частью этого мира (то есть всеведущего интерпретатора), у нас в принципе есть доступ к объективной точке зрения и вообще представление о таковой. Речь идет именно о каузальных, а не эпистемологических посредниках, поскольку они, как будет показано далее, являются частью непосредственной каузальной связи между нашими убеждениями и миром. Они не являются, вопреки мнению скептика, автономными причинами наших убе-

32. Примерно в том же духе рассуждает и Нагель, который, будучи сторонником скептицизма в эпистемологии, тем не менее уловил основную суть позиции Дэвидсона в этом вопросе. В частности, Нагель пишет: «Дэвидсон указывает на определенные последствия того факта, что мышление и субъективный опыт, то есть вся в целом область явлений, должны рассматриваться как элементы объективной реальности и что они немислимы в отрыве от нее. Субъективное в самом себе является объективным. А его связь с объективным миром в целом такова, что подразумеваемый скептицизмом радикальный разрыв между явлением и реальностью по сути логически невозможен. <...> Аргумент заключается в том, что содержание наших мыслей зависит от их связи с вещами вне нас, в том числе с другими мыслящими и говорящими существами. И поскольку мы не можем сомневаться в то, что мы мыслим, то мы не можем сомневаться и в том, что мир содержит наши мысли и что он не может не содержать их. В частности, чтобы наши мысли имели содержание, в отношении которого мы не можем сомневаться, что они его имеют, они должны быть в целом истинными относительно того, на что они направлены. <...> И хотя аргумент, ведущий от мышления к объективному миру, немного сложнее, а вывод гораздо более содержательный, по духу он — картезианский: *ne je pense, donc je suis, а je pense, donc je sais*. Он картезианский в смысле самого *cogito*, поскольку зависит от невозможности усомниться в том, что мы мыслим те мысли, которые, как мы считаем, мы мыслим». См.: Nagel T. Op. cit. P. 195–196.

ждений, выступая одновременно их эпистемологическими основаниями. Разумеется, все это уже больше походит не на средневекового или декартовского Бога, а, скорее, на Бога-Природу Спинозы или на гегелевского познающего себя Духа. Только то, что мир смотрит на себя глазами одной из своих частей, в данном случае надо понимать в духе не идеализма, а, скорее, материализма.

Впрочем, это может показаться малоубедительным — отождествить всеведущего интерпретатора (а также Обманщика) и мир. Действительно, почему бы не представить себе, что всеведущий Обманщик, если он возможен, все-таки не совпадает с миром и не тождествен ему. Даже если он является частью мира, то нет ничего необычного в том, что одна часть мира (всеведущая) пытается обмануть другую относительно всего мира в целом. Но даже если и есть такая часть мира, которая намеревается меня обмануть и при этом не ограничена первым эпистемологическим требованием, то она тем не менее будет ограничена вторым требованием, а вся ситуация в целом ничем не будет отличаться от той, в которой взрослый пытается обмануть ребенка³³. В любом случае все это опять же не будет тотальным обманом. Поэтому для того, чтобы драматизировать в свойственной ему манере данную ситуацию, скептику пришлось бы предположить, что мы *навечно* дети по отношению к этому Обманщику, то есть всегда менее развиты и менее осведомлены относительно мира³⁴. Но и в этом случае у эпистемологической проблемы был бы скорее научный характер, а не метафизический.

10. Разумеется, все это вновь может прозвучать лишь как голословное утверждение, но только если мы упустим ту часть ответа Дэ-

33. Наверное, вообще бессмысленно полагать, что всеведущий Обманщик абсолютно ничем не ограничен в своем всеведении. Как показал Льюис, если мы представим себе Бога, который является всеведущим относительно какого-то мира, с которым он тем не менее не связан никакими ограничениями (то есть не приписывает себе установки *de se*), то, если допустить существование множества других миров, этот всеведущий Бог не будет знать, относительно какого именно мира он является всеведущим. Опять же, как было сказано выше, он не был бы нашим всеведущим интерпретатором. См.: *Lewis D. Attitudes De Dicto and De Se // Lewis D. Philosophical Papers. Vol. 1. P. 140–141.*

34. См.: *Nagel T. Op. cit. P. 203–205.* Похожим образом рассуждает и Джинова, когда предлагает заменить всеведущего интерпретатора просто достаточно информированным, что как раз и повторяет ситуацию взрослого и ребенка. Однако на этом он и останавливается, не раскрыв потенциал аргумента Дэвидсона полностью. См.: *Genova A. C. Op. cit. P. 178–182.*

видсона скептику, которая касается характера причинной связи убеждений и их объектов и без которой радикальная интерпретация действительно была бы слабым аргументом против скептика.

В своем комментарии на критику Уильямса Рорти отмечает, что Дэвидсон предлагает ответ скептику не в духе когерентизма (а большинство критиков Дэвидсона именно под таким углом и рассматривают его аргументацию), но во многом близкий тому, который предложил сам Уильямс³⁵. Речь идет о теоретическом *диагнозе* позиции скептика. Действительно, Дэвидсон указывает на неявную предпосылку в аргументации скептика, которая заключается в том, что мы якобы можем знать, что такое убеждение, не имея массы других истинных убеждений относительно причинной связи между убеждениями и объектами. Об этой причинной связи Дэвидсон мог бы сказать только то, что он уже высказал в своей критике дуализма схемы и содержания: не стоит вводить пресловутый зазор между субъектом и миром, прибегая к помощи тех эпистемологических посредников, которых предлагает нам философская традиция (ощущения, чувственные данные, переживания и т. д.)³⁶. Надо сразу отметить, что данное замечание направлено как против сценария намеренной лжи Обманщика, так и против сценария массового заблуждения.

Показательным примером в данном случае может послужить известный сценарий об изолированном мозге — Дэвидсон не видит здесь никакой проблемы. Действительно, к чему отсылает речь изолированного мозга? Ответ Дэвидсона в каком-то смысле проще, чем предложенный Хилари Патнемом в рамках его теории референции³⁷, поскольку для Дэвидсона это не противоречивый сценарий, а вполне обычный. Лучшим переводом того, что говорит мозг, всю жизнь прошедший в искусственной изоляции,

35. Rorty R. Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson // Rorty R. Truth and Progress: Philosophical Papers. P. 158–159. Джинова справедливо замечает, что Дэвидсон не выводит истинность наших убеждений из их когерентности, поскольку когерентность убеждений является только тестом на истинность, то есть косвенным свидетельством, а не решающим доводом в пользу этой истинности. См.: Genova A. C. Op. cit. P. 170–171. Более того, возможно, именно когерентистское прочтение аргумента Дэвидсона подталкивает к тому, чтобы называть этот аргумент априорным и выдвигать два основных возражения на него — аргумент якобы содержит логический круг или просто недостаточен для опровержения скептика. См.: Ibid. P. 173–174.

36. См.: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. С. 258–277.

37. Патнем Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002. С. 22, 26–32.

будет указание на ту самую искусственную среду (емкость, питательный раствор, оборудование, компьютер и т. д.), в которую он заключен. Это аналогично переводу слов аборигена с помощью указания на события и объекты, которые являются причинами его убеждений³⁸. Полагать, что точка зрения и согласованная совокупность убеждений изолированного мозга могут не совпадать с его реальным эпистемологическим положением, — значит поддерживать идею о том, что «мы можем знать содержание наших интенциональных состояний, не зная, что является их причиной»³⁹. Очевидно, что для изолированного мозга такой причиной является емкость с питательным раствором и подключенный к ней компьютер. Действительно, если мозг изначально помещен в специально созданную среду, то она будет искусственной для нас, сторонних наблюдателей, но не для мозга. В своем восприятии окружающей среды этот мозг просто не будет подобен нам, тем, кто создал для него такие условия и кто в таком случае выступает для него чем-то вроде Природы. Каузальные истории восприятия в нашем случае и в случае изолированного мозга будут полностью отличаться. Но, с другой стороны, если мозг только в какой-то момент был помещен в эту среду и, соответственно, воспринимает этот мир так же, как и мы, то мы вновь возвращаемся к декартовскому коммуникативному сценарию и его разрешению с помощью радикальной интерпретации⁴⁰.

В конечном итоге и сам Уильямс признает, что аргументация Дэвидсона нацелена скорее на скрытую теоретическую предпосылку данного мысленного эксперимента, а не на поставленную в нем проблему. Суть этой предпосылки в том, что содержание наших убеждений останется таким же, даже если изменится их значение истинности. Иначе говоря, даже будучи ложными, все наши убеждения в целом, полагает скептик, останутся теми же. Для Дэвидсона такая неизменность содержания в принципе невозможна,

38. Rorty R. Pragmatism, Davidson and Truth. P. 133.

39. *Idem*. Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson. P. 160.

40. Рорти немного модифицировал эту альтернативу, объединив ее с историей, которую сочинил уже сам Дэвидсон: в изолированный мозг начинают «загружать» не просто выдуманную, а вполне реальную, но чужую каузальную историю (см.: Davidson D. Knowing One's Own Mind. P. 19). Однако копирование чьей-то очень сложной каузальной истории будет безупречным и незаметным только в том случае, если одновременно будет воссоздан во всем объеме и тот мир, в котором эта история имела место. Но тогда это уже мало будет походить на обман. Подробнее об этом см.: Rorty R. Davidson versus Descartes // Dialogues with Davidson: Acting, Interpreting, Understanding / J. Malpas, D. Follesdal (eds). MIT Press, 2011. P. 1–6.

поскольку, как замечает Уильямс, истина и значение (содержание убеждения) тесно связаны между собой: «[е]сли бы картезианский кошмар оказался правдой, то у нас были бы убеждения с совершенно иным содержанием, но, опять-таки, в целом истинные»⁴¹. Причиной этого является то, что дело обстоит совсем не так, что сначала мы формируем понятия и убеждения и только затем спрашиваем об их причинах и к чему их применять. Как раз наоборот, считает Дэвидсон: именно практика применения определяет то, каким будет содержание понятия⁴².

Действительно, скептик полагает, что убеждения остаются неизменными именно потому, что неизменными остаются наши эпистемологические посредники. Но за счет чего эти посредники остаются неизменными? За счет неизменности *своего* содержания? А неизменность последнего от чего зависит? Очевидно, что скептик встает здесь на тот скользкий путь, который ведет в тупик, подробно рассмотренный Селларсом на примере содержания чувственных данных⁴³. Смысл введения фигуры всеведущего интерпретатора в том и заключается, что он не зависит от этих ненадежных эпистемологических посредников. В таком случае упомянутое выше условное суждение Страуда о том, что каждый из нас может уподобить себя всеведущему интерпретатору, получит несколько иной смысл. А именно: каждый из нас может отбросить саму *идею* эпистемологических посредников в попытках понять то, каким образом мы познаем окружающий мир, тогда и многие наши проблемы отпадут сами собой.

Действительно, скептик рассуждает так, как если бы сложный каузальный процесс формирования убеждений состоял из двух частей: объекты являются причинами наших впечатлений, а впечатления, в свою очередь, причинами наших убеждений (и в этом смысле посредниками между объектами и убеждениями). Но тогда ничто не мешает допустить, что можно каким-то образом заменить первую часть (объекты), оставив неизменной вторую (впечатления). Однако для Дэвидсона каузальный процесс пред-

41. *Williams M.* Op. cit. P. 315.

42. «Если бы наше прошлое — те каузальные процессы, которые наделили наши слова и мысли тем содержанием, которое у них есть, — было иным, то и эти содержания были бы иными, даже если бы наше нынешнее состояние случайно совпадало бы с тем, каким оно было бы, если бы это прошлое было иным». См.: *Davidson D.* Reply to Barry Stroud // *The Philosophy of Donald Davidson*. P. 165.

43. См.: *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind // *Sellars W.* Science, Perception and Reality. P. 127–196.

ставляет собой единое целое, и объекты являются необходимой и неотъемлемой частью этого процесса. Именно в этом смысл тезиса о том, что убеждения по сути своей являются истинными. Более того, восприятие в целом является только частью каузального процесса, формирующего содержания наших убеждений. Изначально мы знакомимся с причинами наших убеждений в коммуникативной ситуации обучения языку, и в качестве таковых причин в ней фигурируют именно объекты, а не впечатления. Впечатления как таковые (или родственные им понятия) вводятся только позднее и скорее как теоретические, или условные, абстракции, призванные объяснить те или иные аспекты сложного каузального процесса. Однако, даже выполняя функцию объяснения (например, ошибок или искажений при восприятии), они являются не единственными в этом роде. Именно поэтому без них вполне можно обойтись — Дэвидсон обычно так и поступал⁴⁴.

Однако Страуд и другие критики Дэвидсона рассуждают так, как если бы быть достаточно отстраненным — в данном случае именно для гипотетического всеведущего интерпретатора — означало бы не только свободу от эпистемологических посредников, но и возможность взглянуть со стороны на нас и наших эпистемологических посредников, а также на то, насколько они нас обманывают. Но как такое возможно? Для скептика это, разумеется, невозможно, поскольку мы все *обречены* на посредников. Но для Дэвидсона это бессмысленно, поскольку у нас нет *таких* посредников. Если речь идет о чувственных данных, ощущениях, сенсорных стимулах и т. д., то они, даже будучи частью каузальной связи между убеждениями и миром, не являются в собственном смысле посредниками, поскольку не несут никакой эпистемологической нагрузки, а являются *деталью* каузального механизма⁴⁵. Иначе говоря, они не обладают пропозициональным содержанием и ничего нам не сообщают, а значит, не могут выступать в качестве надежных или ненадежных оснований для убеждений.

Если же речь идет о *языке* как посреднике, через который мы видим мир, то, как замечает Дэвидсон, это не более чем метафора, которая просто сбивает нас с толку:

44. Дэвидсон однажды признался, что старается не использовать понятие восприятия, добавив при этом, что обычно когда он говорит о причинах наших наиболее фундаментальных убеждений, то имеет в виду именно то, что часто называют восприятием. См.: Davidson D. Reply to Roger F. Gibson // Donald Davidson: Truth, Meaning, and Knowledge / U. M. Zeglen (ed.). L.: Routledge, 1991. P. 128–129.

45. *Idem*. Coherence Theory of Truth and Knowledge. P. 141–144.

[м]ы должны отказаться от представления о том, что язык в эпистемическом плане подобен чувственным данным или тому, что мы можем позаимствовать, но только в качестве знака, или представителя, того, что находится вовне. Язык не отражает и не репрезентирует реальность, так же как и наши чувства не представляют нам только явления. Представления и репрезентации в качестве лишь представителей или картинок всегда будут оставлять нас в шаге от того, к чему стремится познание. Скептицизм относительно того, что язык может уловить реальность, — это устаревший скептицизм относительно чувственных данных, но в лингвистическом воплощении. Мы не видим мир через язык, так же как мы не видим мир через глаза. Мы смотрим не *через* глаза, а *самими* глазами⁴⁶.

Поэтому если наше восприятие является непосредственным и не нуждается ни в каких эпистемических посредниках, то язык — это лишь некий его модус: «язык — это орган пропозиционально-го восприятия»⁴⁷.

Итак, Дэвидсон отвечает на сценарий изолированного мозга следующим образом:

Если что-то систематически вызывает определенные переживания (или вербальное поведение), то именно это что-то является содержанием мышления и высказываний. Это исключает систематическую ошибку. Если же нет ничего, что систематически вызывало бы переживания, то нет и никакого содержания, относительно которого можно было бы ошибаться⁴⁸.

Действительно, изолированный мозг, который не знает о том, что он изолирован (то есть не знает о реальных причинах своих убеждений), а только подозревает, и изолированный мозг, который об этом знает, — это две разные истории. И нам подходит, скорее, вторая история, поскольку изоляция, о которой идет речь, является самой обычной и поддающейся изучению — например, если речь идет об изоляции в черепной коробке. Скептик, разумеется, будет настаивать на том, что это не та изоляция, которую он имеет в виду. Но тогда ему необходимо будет сформулировать основные принципы этой изоляции. Если для этого ему придется обратиться к эпистемологическим посредникам — перцептивным или концептуаль-

46. *Idem.* Seeing Through Language // Davidson D. Truth, Language and History. P. 130.

47. *Ibid.* P. 135.

48. *Idem.* Epistemology Externalized. P. 201.

ным, — то для того, чтобы обосновать свое обращение к ним, он должен будет сочинить правдоподобную историю. Однако сочинять эту историю он будет на материале обычных сценариев повседневной жизни, то есть на материале того, что является частью природных процессов либо поддается радикальной интерпретации.

11. Исходя из всего вышесказанного, можно предположить, почему Дэвидсон отвечает на декартовский (Обманщик) и юмовский (массовое заблуждение) варианты скептического сценария расширенной версией экстернализма — одновременно перцептивного и социального⁴⁹. Перцептивный экстернализм дает ответ на декартовский вариант, тогда как социальный — на юмовский. Дэвидсон считает, что

...если вы согласны с перцептивным экстернализмом, то вы легко можете опровергнуть глобальный скептицизм относительно чувств в духе Декарта, Юма, Рассела и многих других, полагаящих, что он требует ответа.

И добавляет:

...я бы вводил социальный фактор таким образом, чтобы это непосредственно связывало его с перцептивным экстернализмом, встраивая тем самым роль общества в каузальную цепь, предполагающую взаимодействие личности и всей остальной природы⁵⁰.

В конечном итоге мы приходим к обновленной и расширенной версии равнодушного Обманщика. Действительно, ложь этого Обманщика и предлагаемую Куайном натурализацию эпистемологических проблем надо рассматривать с учетом того, что происходит не только в природе, но и в обществе. Если всеведущий интерпретатор, равно как и декартовский Обманщик, действительно находятся с нами в одной лодке, то отнюдь не в том смысле, в каком об этом говорит Страуд. Они в одной с нами лодке в самом обычном смысле, а именно в том, в котором социальные науки также делают предметом своих эмпирических исследований ложь, манипуляции и заблуждения.

49. Davidson D. Epistemology Externalized. P. 200–201.

50. Ibid. Анита Аврамидес в целом делает правильное замечание о том, что социальный фактор (коммуникация с другими) занимает в аргументе Дэвидсона примерно то же место, что и всеблагой Бог у Декарта, когда тот пытается решить свою скептическую проблему. См.: Avramides A. Davidson and the New Sceptical Problem // Donald Davidson / K. Ludwig (ed.). P. 143.

Итак, основной тезис статьи заключается в том, что любой скептический сценарий сталкивается со следующей дилеммой. Либо мы имеем дело с равнодушным Обманщиком, но тогда или обмана нет вовсе, или это не более чем локальное заблуждение, либо с коммуникативной ситуацией, которая всегда потенциально разрешима и предполагает возможность только локального обмана. Натуралистская установка по отношению к метафизическим интуициям, воплощенным в различных скептических сценариях, выражается в вопросе «Как это сделано?», и любой ответ скептика на этот вопрос должен пройти испытание данной дилеммой. Одновременно такая установка предполагает, разумеется, и своего рода естественную историю возникновения подобных интуиций.

REFERENCES

- Avramides A. Davidson and the New Sceptical Problem. *Donald Davidson* (ed. K. Ludwig), New York, Cambridge University Press, 2003.
- Bennett J. Critical Notice (on Davidson's *Inquiries into Truth and Interpretation*). *Mind*, 1985, vol. 94.
- Clarke T. Nasledie skeptitsizma [The Legacy of Skepticism]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2012, no. 6 (90), pp. 123–140.
- Davidson D. A Nice Derangement of Epitaphs. *Truth, Language and History: Philosophical Essays*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 89–108.
- Davidson D. Afterthoughts. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson D. Coherence Theory of Truth and Knowledge. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson D. Epistemology Externalized. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson D. Knowing One's Own Mind. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson D. Metod istiny v metafizike [Method of Truth in Metaphysics]. *Istina i interpretatsiia* [Truth and Interpretation], Moscow, Praxis, 2003.
- Davidson D. Ob idee kontseptual'noi skhemy [On the Very Idea of a Conceptual Scheme]. *Istina i interpretatsiia* [Truth and Interpretation], Moscow, Praxis, 2003, pp. 258–277.
- Davidson D. Reply to Barry Stroud. *The Philosophy of Donald Davidson* (ed. L. E. Hahn), Chicago, Open Court, 1999.
- Davidson D. Reply to Roger F. Gibson. *Donald Davidson: Truth, Meaning, and Knowledge* (ed. U. M. Zeglen), London, Routledge, 1991, pp. 128–129.
- Davidson D. Seeing Through Language. *Truth, Language and History: Philosophical Essays*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Dennett D. *Vidy psikhiki. Na puti k ponimaniuu soznaniia* [Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness]. Moscow, Ideia-Press, 2004.

- Genova A. C. The Very Idea of Massive Truth. *The Philosophy of Donald Davidson* (ed. L. E. Hahn), Chicago, Open Court, 1999.
- Klein P. D. Radical Interpretation and Global Scepticism. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Cambridge, Blackwell, 1986, pp. 369–386.
- LePore E., Ludwig K. *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language, and Reality*. New York, Oxford University Press, 2007.
- Lewis D. Attitudes De Dicto and De Se. *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. 1.
- Lewis D. Radical Interpretation. *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. 1, pp. 108–118.
- McGinn C. Radical Interpretation and Epistemology. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Cambridge, Blackwell, 1986, pp. 356–367.
- Nagel T. Davidson's New Cogito. *The Philosophy of Donald Davidson* (ed. L. E. Hahn), Chicago, Open Court, 1999.
- Putnam H. *Razum, istina i istoriia* [Reason, Truth and History]. Moscow, Praxis, 2002.
- Rorty R. Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty R. Davidson versus Descartes. *Dialogues with Davidson: Acting, Interpreting, Understanding* (eds J. Malpas, D. Follesdal), MIT Press, 2011, pp. 1–6.
- Rorty R. Pragmatism, Davidson and Truth. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Searle J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. *Science, Perception and Reality*, New York, The Humanities Press, 1963, pp. 127–196.
- Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man. *Science, Perception and Reality*, New York, The Humanities Press, 1963.
- Sosa E. Knowledge of Self, Others, and World. *Donald Davidson* (ed. K. Ludwig), New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 163–182.
- Stroud B. Doubts about the Legacy of Scepticism. *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Stroud B. Radical Interpretation and Philosophical Scepticism. *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Stroud B. Taking Scepticism Seriously. *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Stroud B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Vermazen B. The Intelligibility of Massive Error. *The Philosophical Quarterly*, January 1983, vol. 33, no. 130.
- Ward A. Scepticism and Davidson's Omniscient Interpreter Argument. *Critica*, April 1989, vol. 21, no. 61, pp. 127–143.
- Williams M. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.