

А. Д. Айер

ЯЗЫК, ИСТИНА И ЛОГИКА

Глава 6

КРИТИКА ЭТИКИ И ТЕОЛОГИИ

Остается последнее возражение, справившись с которым, мы можем считать оправданной точку зрения, что все синтетические суждения суть эмпирические гипотезы. Это во

ражение опирается на известное разделение спекулятивного знания на два вида: есть знание, имеющее отношение к сфере эмпирических фактов, и есть знание, имеющее отношение к сфере ценностей. Говорится также, что «ценностные утверждения», хотя это и подлинные синтетические суждения, ни в каком случае не могут быть гипотезами, используемыми для предсказания хода наших ощущений; и поэтому само существование этики и эстетики как отраслей спекулятивного знания является будто бы сильнейшим возражением против нашего радикального эмпирицистского тезиса.

Имея в виду это возражение, мы обязаны дать объяснение относительно того, что такое «ценностные суждения». Оно должно быть само по себе удовлетворительным и согласовываться с нашими общими эмпирицистскими принципами. Мы будем доказывать, что ценностные утверждения значимы, если они суть обычные «научные» утверждения; если же они ненаучны, то и не значимы в точном смысле слова, а являются просто выражениями эмоции, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Придерживаясь такого взгляда, мы можем пока рассмотреть только этические утверждения. Сказанное о них будет приложимо *mutatis mutandis** и к эстетическим утверждениям¹.

Обычная система этики в том виде, как она разрабатывается этическими философами, вовсе не представляет собой однородное целое. Помимо того, что она склонна включать в себя элементы метафизики и анализы неэтических понятий, ее собственно этические содержания также весьма неоднородны. Можно разделить их, видимо, на четыре главных класса. Во-первых, имеются суждения, выражающие дефиниции этических терминов, или оценки законности, или возможности каких-то определенных дефиниций. Во-вторых, имеются суждения о феноменах морального опыта и их причинах. В-третьих, имеются призывы к моральной добродетели. И наконец, имеются собственно этические оценки. К сожалению, этики обычно игнорируют это очевидное разделение на четыре класса; в результате очень трудно уразуметь из их сочинений, что же они хотят обнаружить или доказать.

Нетрудно увидеть, что этическую философию образует лишь первый из наших четырех классов — тот, который включает суждения, относящиеся к дефинициям этических терминов. Суждения, описывающие феномены морального опыта и их причины, должны быть отнесены к психологии или социологии. Призывы к моральной добродетели вовсе не являются суждениями, это восклицания и приказания, предназначенные для того, чтобы побудить читателей совершить действия определенного рода. Соответственно они не принадлежат ни к одной из отраслей философии или науки. Что касается выражения

¹ Дальнейшую аргументацию следует читать вместе с Введением **.

оценок, то мы пока не определили, к какому классу их отнести. Но поскольку это явно не дефиниции, не комментарии к этическим дефинициям и не цитаты, можно сказать с определенностью, что к этической философии они не принадлежат. Строго философское сочинение на тему этики, следовательно, не делает этических заявлений. Но оно должно посредством анализа этических терминов показывать, какова та категория, к которой принадлежат такие заявления. Именно решением этой задачи мы и хотели бы сейчас заняться.

Этические философы часто обсуждают вопрос, возможны ли определения, которые свели бы все этические термины к одному-двум фундаментальным терминам. Но этот вопрос (хотя он, несомненно, и относится к этической философии) к нашему исследованию отношения не имеет. Мы не стремимся показать, какой термин из числа этических терминов следует считать фундаментальным; например, может ли «благое» определяться через «правильное», или «правильное» через «благое», или то другое через «ценность». Интересует нас другое: возможно ли свести всю в целом сферу этических терминов к терминам неэтическим? Мы задаем вопрос: «Можно ли перевести ценностные этические утверждения в утверждения об эмпирических фактах?»

То, что это сделать можно, утверждают те этические философы, которых обычно называют субъективистами, а также философы, известные как утилитаристы. Утилитарист определяет правильность действий и благость целей в терминах радости, или счастья, или удовлетворения, которые они вызывают; субъективист определяет их в терминах чувства одобрения испытываемого в их отношении некоторой личностью или группой людей. Каждый из этих типов определения делает моральные оценки подклассом психологических или социологических оценок, и по этой причине они для нас весьма привлекательны. Ибо если верен любой из этих типов, этические утверждения принципиально не отличаются от фактуальных утверждений, которые принято им противопоставлять, и данная нами ранее трактовка эмпирических гипотез подойдет также и к ним.

Тем не менее мы не примем ни субъективистский, ни утилитаристский анализ этических терминов. Мы отвергаем субъективистский взгляд, согласно которому называть действие правильным или вещь благой — значит говорить, что они все одобряются, — потому что несамопротиворечиво утверждать некоторых действиях, которые всеми одобряются, что они не правильны, или о некоторых вещах, которые все одобряют, что они не блага. Мы не согласны и с альтернативным субъективистским взглядом, согласно которому человек, утверждающий, что некоторое действие правильно или что некоторая вещь является благой, говорит, что он сам их одобряет, по той причине, что человек, признающийся, что иногда одобрял дурное или неправильное, не противоречил бы себе. Подобный аргумент

мент фатален и для утилитаризма. Мы не можем согласиться, что называть действие правильным значит говорить, что из всех действий, возможных в данных обстоятельствах, оно вызовет, или скорее всего вызовет, наибольшее счастье, или наибольший перевес удовольствия над страданием, или наибольший перевес удовлетворенного желания над неудовлетворенным, поскольку обнаруживаем, что несамопротиворечиво говорить, что иногда неправильно совершать действие, которое на самом деле или, по всей вероятности, приведет к наибольшему счастью, или к наибольшему перевесу удовольствия над страданием, или к наибольшему перевесу удовлетворенного желания над неудовлетворенным. И поскольку несамопротиворечиво говорить, что некоторые приятные вещи являются неблагими, или что некоторые плохие вещи желательны, то не может быть, чтобы предложение «*x* — благо» было эквивалентно предложению «*x* — приятно», или «*x* — желательно». И такое возражение можно привести в отношении всех других известных мне вариантов утилитаризма. Следовательно, мы должны, я думаю, заключить, что правильность этических оценок не определяется удачными тенденциями действий, как не определяется она и природой человеческих чувств, но что она должна считаться «абсолютной» или «внутренне присущей» и не исчисляемой эмпирически.

Когда мы говорим это, то, разумеется, не отрицаем, что возможно изобрести язык, в котором все этические символы будут определены в неэтических терминах, или даже что желательно изобрести такой язык и принять его вместо нашего собственного языка; отрицаем мы то, что предлагаемое сведение этических утверждений к неэтическим будет совместимо с конвенциями нашего действительного языка. Иными словами, мы отвергаем утилитаризм и субъективизм не из-за того, что они предлагают заменить существующие этические понятия на новые, но выступающие в качестве анализов существующих ныне этических понятий. Мы просто утверждаем, что в нашем языке предложения, содержащие нормативные этические символы, не эквивалентны предложениям, которые выражают психологические суждения или эмпирические суждения любого рода.

Здесь целесообразно будет пояснить, что мы считаем неопределимыми в фактуальных терминах не дескриптивные этические символы, но только нормативные этические символы. Есть опасность смешения этих двух типов символов, потому что они обычно образованы знаками одной и той же чувственной формы. Так, сложный знак формы «*x* — неверно» может образовывать предложение, которое выражает моральную оценку, касающуюся определенного типа поведения, либо может образовывать предложение, которое утверждает, что определенный тип поведения неприемлем для морального чувства данного общества. В последнем случае символ «неверно» является дескриптивным этическим символом, и предложение, в которое он

входит, выражает обычное социологическое суждение; в первом случае символ «неверно» является нормативным этическим символом, и предложение, в которое он входит, вообще не выражает, как мы считаем, эмпирического суждения. Сейчас нас интересует только нормативная этика, так что, когда мы используем в нашем рассуждении этические символы, понимать их следует, если нет специальных оговорок, только как символы нормативного типа.

Признавая, что нормативные этические понятия несводимы к эмпирическим понятиям, мы, казалось бы, открываем путь этическому «абсолютизму» — тому взгляду, что ценностные утверждения контролируются (*controlled*) не наблюдением, как обычные эмпирические суждения, но исключительно таинственной «интеллектуальной интуицией». Эта теория имеет одну черту, которая редко признается ее сторонниками: она делает ценностные утверждения непроверяемыми. Ибо общеизвестно, что интуитивно достоверное для одного человека может показаться сомнительным или даже ложным для другого. Так что до тех пор, пока невозможно дать какого-то критерия выбора между конфликтующими интуициями, простая апелляция к интуиции бесполезна в качестве теста суждения на истинность. Но в случае моральных оценок такого критерия дать нельзя. Некоторые моралисты претендуют на то, что решили вопрос, говоря, что они «знают», что их собственные моральные оценки правильны. Но такое утверждение имеет чисто психологический интерес и ни в малейшей степени не доказывает правильности какой-либо моральной оценки. Ибо другие моралисты могут столь же хорошо «знать», что правильны их собственные этические взгляды. И пока речь идет о субъективной достоверности, не будет ничего, что помогло бы в выборе. Когда такие различия во мнениях возникают в связи с обычным эмпирическим суждением, можно попытаться разрешить их, апеллируя к соответствующей эмпирической проверке или актуально проводя ее. Но для этических утверждений не существует, согласно «абсолютистской», или «интуитивистской», теории, соответствующего эмпирического теста. Поэтому мы вправе говорить о том, что согласно этой теории этические суждения непроверяемы. Они конечно, считаются при этом синтетическими суждениями.

Учитывая ту роль, которую для нас играет принцип, согласно которому синтетическое суждение значимо, если оно эмпирически проверяемо, принятие «абсолютистской» теории этики, очевидно, подорвало бы все наше главное доказательство. И поскольку мы уже отвергли «натуралистические» теории, которые обычно считаются единственной альтернативой «абсолютизму» в этике, мы, видимо, подошли к трудному моменту. Мы разрешим трудность, когда покажем, что правильную трактовку этических утверждений обеспечивает третья теория, вполне совместимая с нашим радикальным эмпирицизмом.

Начнем с того, что признаем неанализируемость фундамен-

тальных этических понятий: нет критерия, с помощью которого можно было бы провести тест на правильность оценок, в которые они входят. До этого момента мы согласны с абсолютистами. Но в отличие от них мы можем дать объяснение этому факту. Мы говорим, что причина неанализируемости этических понятий в том, что это просто псевдопонятия. Наличие этического символа в суждении ничего не добавляет к его фактуальному содержанию. Так, если я говорю кому-то: «Ты неправильно сделал, украв эти деньги», то не утверждаю ничего, кроме: «Ты украл эти деньги». Добавляя, что это действие неправильно, я ничего больше о нем не утверждаю, но просто высказываю свое моральное неодобрение. Это похоже на то, как если бы я сказал: «Ты украл эти деньги» с каким-то особым ужасом в голосе или написал это, снабдив специальными восклицательными знаками. Интонация или восклицательные знаки ничего не добавляют к буквальному значению предложения. Они просто показывают, что его выражение сопровождается определенными чувствами, которые испытывает говорящий.

Если я теперь обобщу предыдущее и скажу: «Красть деньги неправильно», то выскажу предложение, не имеющее фактуального значения, иными словами, оно не выражает суждения, которое может быть истинным или ложным. Это как если бы я написал: «Красть деньги!!», где форма и толщина восклицательных знаков будут показывать согласно принятой конвенции, что некоторого рода моральное неодобрение является выражаемым чувством. Ясно, что здесь не говорится ничего истинного или ложного. Другой человек может не согласиться со мной по вопросу о неправильности кражи, в том смысле, что у него не будет тех же чувств в отношении кражи, как у меня, и он может поссориться со мной по поводу моих моральных чувствований. Но он не может, строго говоря, мне противоречить. Ибо, говоря, что определенный тип действия правилен или неправилен, я не делаю никакого фактуального утверждения, пусть даже утверждения о состоянии собственного сознания. Я выражаю просто какие-то моральные чувствования. И человек, который явно со мной не согласен, выражает просто свои моральные чувствования. Так что нет смысла выяснять, кто из нас прав. Ибо ни один из нас не утверждает подлинного суждения.

То, что мы сказали о символе «неверно», приложимо ко всем нормативным этическим символам. Иногда они входят в предложения, которые фиксируют обычные эмпирические факты в дополнение к этическим чувствам по отношению к этим фактам; иногда встречаются в предложениях, которые просто выражают этическое чувство по поводу определенного типа действия или ситуации, не делая какого-либо утверждения о факте. Но в любом случае, когда считается, что высказывается этическая оценка, функция соответствующего этического слова чисто «эмотивна». Оно используется для того, чтобы выразить чувство

по поводу определенных объектов, но не для того, чтобы что-то о них утверждать.

Стоит заметить, что этические термины используются не только для выражения чувства, но также для возбуждения чувства и побуждения к действию. В самом деле, некоторые из них используются таким образом, чтобы предложения, в которые они входят, имели те же следствия, что и приказания. Так предложение «Это твой долг — говорить правду» можно рассматривать одновременно и как выражение определенного этического чувства в отношении правдивости, и как выражение приказания «Говори правду». Предложение «Тебе следовало бы говорить правду» также содержит приказание: «Говори правду», но здесь его интонация не столь категорична. В предложении «Говорить правду — хорошо» приказание превращается почти в совет. И таким образом, «значение» слова «хорошо» в его этическом употреблении отлично от значения слова «долг» или слова «следует». Фактически мы можем определить значение различных этических слов в терминах различных чувств, которые, как считается, они обычно выражают, а также тех различных реакций, на возбуждение которых они рассчитаны.

Теперь мы видим, почему невозможно найти критерий для определения правильности оценок. Причина не в том, что они обладают «абсолютной» правильностью, которая таинственным образом независима от обычного чувственного опыта, но в том, что в них нет никакой объективной правильности. Если предложение вообще ничего не утверждает, нет смысла спрашивать истинно или ложно то, что оно гласит. И мы видим, что предложения, которые выражают просто моральные оценки, не говорят ничего. Это чистые выражения чувства, и как таковые они не подпадают под категорию истины и лжи. Они так же не проверяемы, как крик боли или слово команды, поскольку не выражают подлинных суждений.

Таким образом, хотя нашу теорию этики и можно справедливо назвать радикально субъективистской, она в одном важном отношении отличается от ортодоксальной субъективистской теории. Ибо ортодоксальный субъективист не отрицает, как это делаем мы, что предложения морализатора выражают подлинные суждения. Отрицает он то, что они выражают суждения уникального, неэмпирического характера. Его точка зрения состоит в том, что они выражают суждения о чувствах говорящего. Если бы это было так, этические оценки, очевидно, могли бы быть способны к истинности или ложности. Они были бы истинными, если бы у высказывающего их человека были соответствующие чувства, и ложны, если бы таковых не было. А это в принципе эмпирически проверяемо. Больше того, им можно было бы значимо (significantly) противоречить. Ибо если я скажу: «Терпимость — это добродетель», и кто-нибудь ответит «Ты не одобряешь этого», то он, согласно обычной субъекти-

вистской теории, будет мне противоречить. По нашей теории, он мне не противоречит, потому что, говоря, что терпимость — это добродетель, я ничего не утверждаю о своих чувствах или о чем-то еще. Я просто проявляю свои чувства, а это вовсе не то же самое.

Различие между выражением чувства и утверждением чувства трудно увидеть из-за того, что выражение некоторого чувства человеком часто сопровождается утверждением об этом чувстве, которое является, по сути, фактором его выражения. Так, я могу одновременно выражать скуку и говорить, что мне скучно. В этом случае произнесение слов «мне скучно» есть одно из обстоятельств, делающих истинными утверждения о том, что я выражаю или проявляю скуку. Но я могу выражать скуку и не говорить о том, что мне скучно. Я могу выражать ее тоном и жестами, одновременно делая утверждения о чем-нибудь совершенно с нею не связанным, или с помощью восклицания, или вообще обходясь без слов. Так что даже если утверждение, что кто-то испытывает некоторое чувство, всегда предполагает выражение этого чувства, выражение чувства, несомненно, не всегда предполагает утверждение о том, что кто-то его испытывает. И это — важный пункт для понимания различия между нашей теорией и обычной субъективистской теорией. Ибо в отличие от субъективиста, который считает, что этические утверждения в действительности утверждают существование определенных чувств, мы считаем этические утверждения выражениями чувств и побуждениями к ним, не обязательно предполагающими какие-либо утверждения.

Мы уже отмечали, что главное возражение против обычной субъективистской теории в том, что правильность этических оценок не определяется природой чувств их авторов. Наша теория избегает этой трудности. Ибо из нее не следует, что существование любых чувств является необходимым и достаточным условием правильности этического суждения. Наоборот, из нее следует, что этические суждения вообще не обладают правильностью.

Имеется, однако, знаменитый аргумент против субъективистских теорий, которого наша теория не избегает. Мур указал на то, что если бы этические утверждения были просто утверждениями о чувствах говорящего, то невозможно было бы обсуждать ценностные вопросы². Возьмем типичный пример: если один человек сказал, что кража — добродетель, а другой ответил, что она — порок, они по этой теории не спорили бы друг с другом. В этом случае один говорил бы, что одобряет кражу, а другой — что не одобряет; и нет никакой причины, почему бы обоим этим утверждениям не быть истинными. Далее, Мур считал очевидным, что мы все же дискутируем по вопросам о

² Philosophical Studies. The Nature of Moral Philosophy.

ценности, и поэтому заключил, что та конкретная форма субъективизма, которую он рассматривал, является ложной.

Очевидно, что заключение о невозможности спорить по вопросам о ценности следует также и из нашей теории. Ибо поскольку мы считаем, что такие предложения, как «Воровство — это добродетель» и «Воровство — это порок», вообще не выражают суждений, мы, понятно, не можем считать, что они выражают несовместимые суждения. Поэтому мы должны признать, что если доводы Мура опровергают обычную субъективистскую теорию, то они опровергают также и нашу теорию. Но фактически мы отрицаем, что они опровергают даже обычную субъективистскую теорию. Ибо мы считаем, что реально мы никогда не спорим по вопросам о ценности.

Поначалу это может показаться очень парадоксальным утверждением. Ведь мы, разумеется, участвуем в спорах, которые обычно считаются спорами по вопросам о ценности. Но во всех таких случаях мы обнаруживаем, более пристально вглядевшись в суть дела, что спор в действительности идет не по вопросу о ценности, но по вопросу о факте. Когда кто-то не соглашается с нами относительно моральной ценности некоторого действия или типа действия, мы, конечно, прибегаем к аргументам, чтобы склонить его к нашему образу мыслей. Но мы не пытаемся показать нашими аргументами, что у него «неверное» этическое чувство по отношению к ситуации, природу которой он правильно понял. То, что мы пытаемся доказать ему, так это то, что он ошибается в отношении имеющихся фактов. Мы приводим довод, что он неправильно понял мотив действия либо что он неправильно оценил последствия действия или его вероятные последствия с учетом знания, которым обладал совершивший действие человек; или что он не сумел учесть особые обстоятельства, в которые поставлен человек. Или же мы приводим более общие аргументы относительно последствий, к которым приводят действия определенного типа, или качеств, которые обычно проявляются при их совершении. Мы делаем это в надежде, что если наш оппонент согласится с нами в отношении природы эмпирических фактов, то он займет такую же моральную позицию, какая имеется у нас. И поскольку люди, с которыми мы спорим, в общем получили то же моральное воспитание, что и мы, и живем мы с ними при одном и том же общественном порядке, наше ожидание обычно оправдывается. Но если оппонент получил иное моральное воспитание, так что, признавая все факты, он все же не согласен с нами относительно моральной ценности рассматриваемых действий, то мы прекращаем попытки убедить его с помощью аргументов. Мы говорим, что с ним бесполезно спорить, потому что у него искаженное или неразвитое моральное чувство; а это просто означает, что он использует иное множество ценностей, чем то, которое есть у нас. Мы чувствуем, что наша собственная система ценностей выше, и потому говорим о его системе с та-

ким пренебрежением. Но никакие аргументы не могут доказать, что наша система выше. Ибо наша оценка, что она выше, сама есть ценностная оценка и потому выходит за рамки доказательства. Поскольку аргументы нас подводят, когда мы начинаем заниматься чистыми вопросами о ценности, отличающимися от вопросов о факте, мы в конце концов прибегаем к оскорблениям.

Короче говоря, мы обнаруживаем, что доказательство в моральных вопросах возможно, только если предпослана некоторая [общая] система ценностей. Если наш оппонент конкурирует с нами в выражении морального неодобрения всем действиям типа t , тогда мы можем заставить его осудить конкретное действие A , приведя аргументы, доказывающие, что A принадлежит к типу t . Ибо вопрос, относится или не относится A к этому типу, есть, очевидно, вопрос о факте. Если у человека имеются определенные моральные принципы, мы доказываем, что он, чтобы быть последовательным, должен морально реагировать на определенные вещи. Но мы не доказываем и не можем доказать правильность этих моральных принципов. Мы просто хвалим или осуждаем их в свете собственных наших чувств.

Если кто-то усомнится в этом объяснении моральных споров, пусть построит хотя бы воображаемое доказательство по вопросу о ценности, которое не сводилось бы к доказательству по вопросу о логике или об эмпирическом факте. Уверен, что ни одного примера ему привести не удастся. А если так, то он должен признать, что невозможность чисто этических споров не является, как думал Мур, основанием для возражения против нашей теории, но, скорее, свидетельствует в ее пользу.

Защитив нашу теорию от той критики, которая единственно ей, по-видимому, и угрожала, мы можем теперь применить ее для определения природы всех этических исследований. Обнаруживается, что этическая философия заключается просто в утверждении, что этические понятия суть псевдопонятия и потому неанализируемы. Дальнейшая задача описания различных чувств, выражению которых служат различные этические термины, и различных реакций, которые они обычно вызывают, является задачей для психологии. Не может быть такой вещи, как этическая наука, если под ней понимать разработку «истинной» системы морали. Ибо, как мы видели, в силу того, что этические суждения суть просто выражения чувства, определить правильность какой-либо этической системы невозможно и, по сути дела, бессмысленно спрашивать, является ли какая-нибудь такая система истинной. Все, что можно законно исследовать в этом контексте, это: каковы моральные привычки некоторой данной личности или группы людей и в чем причина именно таких привычек и чувств? А это исследование целиком остается в пределах существующих социальных наук.

В таком случае этика как отрасль знания оказывается лишь

частью психологии и социологии. И если кто-то думает, что мы упускаем из виду существование казуистики, заметим, что казуистика — не наука, но чисто аналитическое исследование структуры некоторой данной моральной системы. Иными словами, это своего рода упражнение в формальной логике.

Когда мы принимаемся за психологическое исследование (а чем и заключается этическая наука), то сразу видим, как можно объяснить кантианскую и гедонистическую теории морали. Ибо обнаруживается, что одна из главных причин морального поведения — это страх, сознательный или бессознательный, перед недовольством бога и перед враждебностью общества. Именно по этой причине моральные предписания некоторые люди расценивают как «категорические» приказания. Обнаруживается также, что моральный кодекс общества частично определен верованиями этого общества относительно условий собственного счастья, — другими словами, общество стремится поддерживать определенный тип поведения или отбивает к нему охоту с помощью моральных санкций соответственно тому, насколько он способствует или же мешает удовлетворенности всего общества в целом. И в этом причина того, почему альтруизм в большинстве моральных кодексов поощряется, а эгоизм осуждается. Именно из наблюдения этой связи между моралью и счастьем непосредственно возникают гедонистические или эвдемонистические теории морали, точно так же как моральная теория Канта основана на том уже объясненном факте, что моральные предписания имеют для некоторых людей силу непререкаемых приказаний. Поскольку каждая из этих теорий игнорирует факт, лежащий в основании другой, обе можно критиковать за односторонность; но главное возражение не в этом. Их существенный недостаток — в такой трактовке суждений о причинах и атрибутах наших этических чувств, как будто это определения этических понятий. Им не удастся понять, что этические понятия суть псевдопонятия и, следовательно, неопределимы.

Как мы уже говорили, наши заключения о природе этики приложимы также к эстетике. Эстетические термины употребляются точно так же, как и этические. Такие эстетические слова, как «красивый» и «уродливый», используются подобно тому, как используются этические слова, не для того чтобы делать утверждения о факте, но просто для выражения определенных чувств и возбуждения определенного ответа. Отсюда следует, как и в этике, что нет смысла приписывать атрибут объективной правильности эстетическим оценкам и невозможно спорить по вопросам о ценности в эстетике; спорить можно только по вопросам о факте. Научный подход к эстетике покажет нам, каковы общие причины эстетического чувства, почему различные общества создавали и восхищались своими произведениями искусства, отчего вкус изменяется в рамках некоторого данного общества так, как он изменяется, и т. д.

Это обычные психологические или социологические вопросы. У них, конечно, очень мало или даже ничего нет общего с эстетической критикой в нашем ее понимании, потому что задача эстетической критики не столько в том, чтобы произвести знание, сколько в том, чтобы передать эмоцию. Критик, привлекая наше внимание к некоторым чертам разбираемого произведения и выражая свои чувства, стремится передать нам свое отношение и ко всей работе в целом. Единственные релевантные суждения, которые он формулирует, это суждения, описывающие природу данного произведения. И они суть простые фиксации факта. Мы заключаем, таким образом, что в эстетике, как и в этике, нет ничего, что оправдывало бы взгляд, будто в ней воплощается уникальный тип знания.

Теперь должно быть ясно, что единственная информация, которую мы можем законно извлекать из изучения наших эстетических и моральных опытов, есть информация о нашем собственном умственном и физическом устройстве. Мы берем на заметку эти опыты как источник данных для наших психологических и социологических обобщений. И только таким способом они служат прибавлению нашего знания. Отсюда следует, что любая попытка сделать из нашего употребления этических и эстетических понятий основу для метафизической теории о существовании мира ценностей, отличного от мира фактов, будет предполагать ложный анализ этих понятий. Наш собственный анализ показал, что феномены морального опыта нельзя надлежащим образом использовать для подкрепления какой бы то ни было рационалистической или метафизической доктрины. В частности, их нельзя, как надеялся Кант, использовать для установления существования трансцендентного бога*.

Это упоминание о боге ставит перед нами вопрос о том, возможно ли религиозное знание. Можно увидеть, что это уже было исключено нашей трактовкой метафизики. Но поскольку вопрос представляет значительный интерес, позволим себе обсудить его более подробно.

Сегодня признается всеми, философами во всяком случае, что существование бытия, имеющего атрибуты, которые определяют бога любой неанимистической религии, не может быть демонстративно доказано. Чтобы увидеть, что это так, мы должны только спросить себя, каковы посылки, из которых могло бы быть выведено существование такого бога. Чтобы заключение, что бог существует, было демонстративно достоверно, должны быть достоверны посылки; ибо поскольку заключение дедуктивного доказательства уже содержится в посылках, любая недостоверность в посылках необходимо содержится и в заключении. Но мы знаем, что эмпирическое суждение может быть лишь вероятным. И только априорные суждения логически достоверны. Мы не можем вывести существование бога из априорного суждения. Ибо мы знаем, что причина достоверно-

сти априорных суждений в том, что они суть тавтологии. А множества тавтологий можно вывести только дальнейшие тавтологии. Отсюда следует невозможность демонстрации того, что бог существует.

Не столь широким признанием пользуется взгляд, что нельзя доказать и вероятности существования такого бога, как является бог христианства. Однако и это легко показать. Ибо если бы существование такого бога было вероятно, то суждение, что он существует, являлось бы эмпирической гипотезой. И в этом случае можно было бы вывести из этой и других эмпирических гипотез некоторые основанные на опыте суждения, которые не выводятся только из этих других гипотез. Но в действительности это невозможно. Иногда заявляют, правда, что достаточным свидетельством в пользу существования бога является наличие некоторой регулярности в природе. Но если предложение «бог существует» означает лишь то, что некоторые типы феноменов происходят в определенной последовательности, тогда утверждать существование бога будет эквивалентно тому, чтобы утверждать, что существует необходимая регулярность в природе; и ни один религиозный человек не согласится, что это он и имел в виду, когда утверждал существование бога. Он сказал бы, что, говоря о боге, он говорил о трансцендентном бытии, о котором можно знать по некоторым эмпирическим проявлениям, но которое, разумеется, не может быть определено в терминах этих проявлений. Но в этом случае термин «бог» является метафизическим термином. И если «бог» — метафизический термин, то тогда существование бога не может быть даже вероятным. Ибо сказать, что «бог существует», значит произнести метафизическое высказывание, которое не может быть ни истинным, ни ложным. И по тому же критерию предложение, в котором описывается природа трансцендентного бога, не обладает никакой буквальной значимостью.

Важно отличать этот взгляд на религиозные утверждения от атеизма и агностицизма³. С точки зрения агностика, существование бога есть возможность, в которую нет серьезной причины ни верить, ни не верить; а атеист считает по крайней мере вероятным, что никакого бога нет. И наша точка зрения, что все высказывания о природе бога бессмысленны, не только не тождественна этим известным взглядам и не поддерживает их, но просто с ними несовместима. Ибо если утверждение, что существует бог, бессмысленно, тогда утверждение атеиста, что бога нет, равно бессмысленно, поскольку осмысленно противречить можно только осмысленному суждению. Что касается агностика, то, хотя он и воздерживается от суждений по вопросу, существует или не существует бог, однако не отрицает, что сам этот вопрос является подлинным. Он не отрицает, что де

³ На это обратил мое внимание профессор Г. Прайс*.

предложения — «Трансцендентный бог есть» и «Трансцендентного бога нет» — выражают суждения, одно из которых истинно, а другое ложно. Он лишь добавляет, что у нас нет средств определить, какое из них истинно, и поэтому мы не должны придерживаться ни одного из них. Но мы видели, что рассматриваемые предложения вообще не выражают суждений. И это означает, что агностицизм также исключается.

Таким образом, теист у нас поставлен в такое же положение, как и моралист. Его утверждения никак не могут быть правильными, но они не могут быть и неправильными. Поскольку он вообще ничего не говорит о мире, его нельзя обвинить в том, что он говорит что-то ложное или что-то такое, для чего у него нет достаточных оснований. Мы вправе не согласиться с теистом только в том случае, когда он заявляет, что, утверждая существование трансцендентного бога, он выражает подлинное суждение.

Следует заметить, что в тех случаях, когда божества отождествляются с природными объектами, утверждения о них могут быть признаны значимыми. Если, например, какой-то человек говорит мне, что гром сам по себе необходим и достаточен для установления истинности того суждения, что Иегова сердится, я могу заключить, что для него предложение «Иегова сердится» эквивалентно предложению «Гром гремит». Но в изощренных религиях, хотя они и могут до какой-то степени основываться на благоговении людей перед природными процессами, действие которых они недостаточно хорошо понимают, «личность», которая, как предполагается, управляет эмпирическим миром, сама в нем не расположена; считается, что бог выше эмпирического мира и потому находится вне его; он наделен сверхэмпирическими атрибутами. Но понятие личности, существенные атрибуты которой носят неэмпирический характер, вообще не является постижимым понятием. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту «личность», но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых суждений, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует. И это как раз тот случай, который относится к слову «бог» в том его употреблении, в котором оно имеет в виду указание на трансцендентный объект. Простое наличие действительно достаточно для того, чтобы вызвать иллюзию о реальной или по крайней мере возможной сущности, которая ему соответствует. Только когда мы выясняем, какие у бога атрибуты, мы обнаруживаем, что «бог» в этом употреблении слова не является подлинным именем.

Обычно вера в трансцендентного бога связана с верой в загробную жизнь. Но в той форме, какую она обычно принимает, содержание этой последней не является подлинной гипотезой. Говорить, что люди никогда не умирают или что состояние смерти есть просто состояние длительной бесчувственности, зна-

чит, конечно, выражать значимое суждение, хотя все имеющиеся свидетельства говорят о том, что оно ложно. Но говорить, что есть нечто невоспринимаемое внутри человека, и это есть его душа или его реальное Я, и что оно продолжает жить после того, как человек умирает, значит высказывать метафизическое утверждение, в котором фактуального содержания не больше, чем в утверждении, что существует трансцендентный бог.

Стоит заметить, что согласно нашему объяснению религиозных утверждений у антагонизма между религией и естествознанием нет логического основания. Пока речь идет об истине и лжи, нет оппозиции между естествоиспытателем и теистом, верящим в трансцендентного бога. Ибо поскольку религиозные высказывания теиста вообще не являются подлинными суждениями, они не могут находиться в каком-либо логическом отношении к суждениям науки. Антагонизм между религией и наукой заключается, видимо, в другом: наука устраняет один из мотивов, которые делают людей религиозными. Ибо, наверное, одним из фундаментальных источников религиозного чувства является неспособность людей определять свою судьбу, а наука разрушает чувство благоговения, с которым люди смотрят на чуждый мир, она заставляет их верить в возможность понимать и предвидеть ход природных явлений и даже до некоторой степени им управлять. Доводом в пользу этой гипотезы служит возникшая недавно среди физиков мода на религию. Эта симпатия к религии есть признак неуверенности самих физиков в правильности их гипотез, реакция на антирелигиозный догматизм ученых XIX столетия и естественный результат кризиса, который физики только что пережили.

В задачи данного исследования не входит более глубокое выяснение причин религиозного чувства или обсуждение вероятности того, что религиозная вера сохранится. Мы хотели бы только ответить на вопросы, которые возникают в связи с обсуждением возможности религиозного знания. Наша точка зрения состоит в том, что не может быть никаких трансцендентных истин религии. Ибо предложения, которыми теист пользуется для выражения таких «истин», не являются буквально значимыми.

Интересно, что это заключение согласуется с тем, что привыкли говорить многие из самих теистов. Ибо они часто заявляют, что природа бога есть тайна, превосходящая человеческое понимание. Но сказать, что нечто превосходит человеческое понимание, значит сказать, что это непознаваемо. А то, что непознаваемо, нельзя значимым образом описать. Нам говорят также, что бог — объект не разума, но веры. Это, видимо, признание того, что существование бога должно приниматься на веру, поскольку его нельзя доказать. Но это может означать и утверждение, что бог есть объект чисто мистической интуиции и не может, следовательно, определяться в терминах постижимых разумом. И я думаю, что многие теисты стали бы

утверждать именно это. Но если допустить, что невозможно определить бога в постижимых терминах, то тем самым признается невозможность для предложения одновременно и быть значимым, и говорить о боге. Если мистик признает, что объект его видения есть что-то такое, что не может быть описано, тогда он должен также признать, что обречен болтать чепуху, пытаясь его описать.

Сам мистик может протестовать и скажет, что его интуиция на самом деле открывает ему истины, пусть он и не может объяснить их другим, и что у нас, не обладающих этой способностью интуиции, нет оснований отрицать, что это — когнитивная способность. Ведь мы вряд ли можем полагать а priori, будто нет других способов обнаружить истинные суждения, кроме тех, которыми мы сами пользуемся. Ответим, что мы не ограничиваем число путей, которыми можно прийти к формулировке истинного суждения. Мы ни в коем случае не отрицаем, что синтетическая истина может быть открыта не только с помощью рационального метода индукции, но и чисто интуитивными методами. Но мы говорим, что каждое синтетическое суждение, каким бы способом мы его ни получили, должно быть подвергнуто проверке в актуальном опыте. Мы не отрицаем а priori, что мистик способен открывать истины, пользуясь своими особыми методами, но мы ожидаем услышать, каковы суждения, в которых воплощены его открытия, чтобы уяснить себе, проверяются они или опровергаются нашими эмпирическими наблюдениями. Но мистик вовсе не собирается высказывать эмпирически проверяемые суждения, он вообще не способен высказывать какие-либо постижимые суждения. И поэтому мы говорим, что его интуиция не раскрывает ему никаких фактов. Нет пользы говорить, будто он постиг факты, но не способен их выразить. Ибо мы знаем, что если бы он получил какую-то информацию, то был бы способен и выразить ее. Он был бы способен указать тем или иным способом, как можно эмпирически определить подлинность его открытия. Тот факт, что он не может сказать, что именно он «знает», или даже предложить эмпирический тест для подтверждения его «знания», показывает, что его мистическая интуиция не является подлинным когнитивным состоянием. Так что, описывая свое видение, мистик не дает нам никакой информации о внешнем мире; он просто дает нам непрямую информацию о состоянии своего собственного ума.

Эти соображения избавляют нас от аргумента, апеллирующего к религиозному опыту, который многие философы все еще считают правильным. Они говорят, что логически возможно непосредственное знакомство с богом, подобное непосредственному знакомству с чувственным содержанием; и что нет причины охотно верить человеку, когда он говорит, что видит желтое пятно, и не верить ему, когда он говорит, что видит бога. Ответ состоит в том, что если человек, утверждающий, будто видит бога,

утверждает лишь то, что испытывает особого рода чувственное содержание, то в этом случае мы ни в коем случае не станем отрицать, что его утверждение может быть истинным. Но обычно человек, говорящий, что видит бога, имеет в виду не просто религиозную эмоцию, но также то, что существует трансцендентное бытие, которое есть объект этой эмоции; точно так же человек, говорящий, что видит желтое пятно, обычно говорит не просто о визуальном поле восприятия, содержащем желтое чувственное содержание, но также о том, что существует желтый объект, которому это чувственное содержание принадлежит. И нерационально верить человеку, когда он утверждает существование желтого объекта, и не верить ему, когда он утверждает существование трансцендентного бога. Ибо в то время как предложение «Существует материальная вещь желтого цвета» выражает подлинное синтетическое суждение, которое можно эмпирически проверить, предложение «Существует трансцендентный бог» не имеет, как мы видели, никакой буквальной значимости.

Мы заключаем поэтому, что доказательство от религиозного опыта ошибочно. Тот факт, что люди испытывают религиозный опыт, интересен с психологической точки зрения, но из него никак не следует, что существует такая вещь, как религиозное знание, подобно тому как существование морального знания не следует из того, что мы испытываем моральные опыты. Теист, подобно моралисту, может верить, что его опыты суть когнитивные опыты, но, пока он не может сформулировать своего «знания» в эмпирически проверяемых суждениях, он наверняка сам себя обманывает. Отсюда следует, что философы, заполняющие свои книги утверждениями об интуитивном «знании» тех или иных моральных или религиозных «истин», дают просто интересный материал для психоаналитика. Ибо нельзя говорить, что акт интуиции открывает какую-нибудь истину о чем-либо, если он не выражается в проверяемых суждениях. А все такие суждения должны быть включены в систему эмпирических суждений, которые конституируют науку.