

## Аннотация

Перевод на русский язык двух эссе из новой книги Колина Макгинна «Философские провокации», в которых он рассуждает о корректности дистинкции априорных и апостериорных суждений и касается вопроса об истине как необходимом условии наличия знания.

## Автор

Колин Макгинн — профессор философии Университета Майями, автор книг «The Problem of Consciousness» (1989), «Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry» (1993), «The Mysterious Flame: a Conscious Minds in a Material World» (1999), «Consciousness and its Objects» (2004).

Алексей Сергеевич Павлов — аспирант кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; E-mail: pavlov.alexey@gmail.com.

## Ключевые слова

Аналитическая философия, Колин Макгинн, теория истины, знание.

УДК: 161.25 + 165.17

## Abstract

The Russian translation of the two essays from the recent Colin McGinn's book *Philosophical Provocations*, in which he discusses the a priori / a posteriori distinction and truth as a necessary condition of knowledge.

## Author

Colin McGinn — professor of philosophy at the University of Miami, the author of such books as *The Problem of Consciousness* (1989), *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* (1993), *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (1999), *Consciousness and its Objects* (2004).

Alexey Sergeevich Pavlov — Postgraduate student at Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov State University, GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Email: pavlov.alexey@gmail.com.

## Keywords

Analytic philosophy, Colin McGinn, theory of truth, knowledge.

# два эссе об истине из книги «философские провокации»

текст Колина Макгинна, перевод Алексея Павлова, иллюстрация LaskerMoose

## 1. предполагает ли знание истину?

Традиционный анализ знания в терминах истинного обоснованного убеждения оспаривался различными способами<sup>1</sup>. Оспаривались достаточность предлагаемых в рамках такого анализа условий наличия знания (случаи Гетьера); оспаривалась необходимость для наличия знания обоснования и убеждения (базовое необоснованное знание; знание, не сопровождаемое убеждением). Но никто не отрицает, что знание предполагает истину: истина принимается за бесспорно необходимое условие знания. Вы не можете *знать*, что снег черен, а Париж — столица Англии! Тем не менее, если задуматься чуть основательнее, можно увидеть, что требование истинности в данном случае оказывается чрезмерно строгим и негибким: оно расходится с фактическим объемом того, что мы называем знанием. Наше знание простирается дальше того, с истинностью чего мы согласны; мы можем знать пропозиции, которые не являются в строгом смысле истинными — по крайней мере, именно такой тезис я и попытаюсь обосновать далее.

Допустим, я провожу экзамен по науке о Золотой горе, содержащий такие вопросы, как: «Является ли

Золотая гора золотой?», «Стоит ли Золотая гора кучи денег?», «Сделана ли Золотая гора из сливочного сыра?», «Сложно ли взобраться на Золотую гору?». Я разрешаю использовать следующие варианты ответа: «да», «нет» и «я не знаю». Я указываю «да» в качестве правильного ответа на два первых вопроса, «нет» — на третий, «я не знаю» — на четвертый. Я могу провести схожий экзамен по науке о короле Франции: «Богат ли король Франции?», «Говорит ли король Франции на французском?», «Гетеросексуален ли король Франции?». Ответы: «да», «да» и «я не знаю». Я могу проделать то же самое, используя имя несуществующего, но хорошо известного лица («Зевс», «Вулкан»). Полагаю, мои студенты продемонстрировали бы во всех этих случаях свое знание, давая на эти вопросы именно те ответы, которые я счел правильными: они могут продемонстрировать, что они знают, к примеру, что Золотая гора является золотой (а не железной). Я тестирую их знание. И в то же время пропозиции, знание которых они демонстрируют, не являются истинными: они либо ложны (Рассел), либо ни истинны, ни ложны (Стросон), поскольку Золотой горы не существует (равно как и короля Франции и Зевса).

Допустим далее, что я тестирую знания своих студентов по этике и провожу экзамен с вопросами типа: «Является ли геноцид злом?», «Плохо ли быть милосердным?», «Является ли боль чем-то хорошим?», «Правильно ли сдерживать свои обещания?» (это будет

1. Перевод эссе печатается по книге McGinn C. *Philosophical Provocations: 55 Short Essays*. Cambridge, Massachusetts — London: The MIT Press, 2017 с любезного разрешения профессора Колина Макгинна. Автор перевода также выражает огромную благодарность А.Т. Юнусову и Е.В. Логинову за ценные замечания и помощь при подготовке перевода.

очень простая проверка моих студентов на моральное невежество). При проверке работ студентов я буду считать приемлемыми ответы, верные на уровне здравого смысла. Я тестирую моральное знание своих студентов. В то же время я могу быть эмотивистом в области этики, т.е. отрицать, что этические предложения вообще обладают истинностными значениями. Значит ли это, что я веду себя непоследовательно? Кажется, нет. А если так, то перед нами вновь пример того, что мы можем обладать знанием пропозиций или предложений, не являющихся ни истинными, ни ложными. Ясно, что мы можем проделать то же самое с любимыми предложениями, не обладающими истинностным значением: каковыми, например, по мнению некоторых, являются предложения с нечеткими терминами. Если мы являемся сторонниками идеи о существовании степеней истины, то мы можем говорить о знании даже в тех случаях, когда степень истины предложения весьма мала: в случаях, в которых предложение «примерно истинно» (но одновременно «значительно ложно»).

Если эти наблюдения верны, то для знания не требуется истины — или, по крайней мере, ясной и безупречной истины. Что в таком случае следует сказать о традиционном при определении знания требовании истинности? Возможно ли, к примеру, знать, что снег черен? Нет, подобная реакция на рассматриваемую проблему была бы чрезмерной; что нам действительно следует сделать, так это расширить в данном случае понятие истины до чего-то более вместилимого. Мы должны увидеть в истине частный случай чего-то более общего. И здесь нам может пригодиться обыденный язык: в нем содержится множество выражений для понятий, *подобных* истине, и они подходят к того рода примерам, которые я привел выше. Философы обозначают термином «верный»<sup>2</sup> только логически корректные рассуждения, однако в повседневной речи это слово часто используется просто вместо слова «истинный» — особенно в тех случаях, где кажется, что «истинный» было бы слишком сильным словом («Вы делаете верное замечание, но является ли оно,

строго говоря, истинным?»). Можно сказать, что в этом разговорном смысле «да» является «верным ответом» на вопрос: «Стоит ли Золотая гора кучу денег?». Кроме того, у нас также есть такие слова, как «точный», «правильный», «корректный», «правдивый», «подходящий». С противоположной стороны мы имеем «поддельный», «фальшивый», «сомнительный», «глупый», «вздорный» и «неправильный». Вдобавок у нас есть идиомы, выражающие примерно то же самое: «похоже на правду», «именно так», «точнее не скажешь», «пойдет», «в яблочко», «в точку», «чертовски верно», «совершенно точно», а также соответствующие отрицательные фразы. Д.Л. Остин пренебрежительно отзывался о «фетише истина/ложь» — идее о том, что всякое высказывание может быть точно классифицировано либо как истинное, либо как ложное (он обещал «камня на камне не оставить» от этой священной дихотомии). Он предпочитал более общее понятие «удачности», которое может вмещать в себя больше, чем просто истину. Мы располагаем множеством понятий, которые, не будучи истиной, напоминают истину, которые являются *подобными* истине, «истинноватыми». Мы можем отказываться признать, что предложение «Золотая гора стоит кучу денег» истинно, однако мы без колебаний скажем, что оно «похоже на правду», — в отличие, например, от предложения «Золотая гора легче перышка». И мы вполне можем знать подобные вещи: мы можем верить в них, обосновывать их, утверждать их; мы лишь не можем сказать, что они, строго говоря, *истинны*. Но они некоторым образом содержательны (они должны быть содержательными, чтобы мы могли говорить об их знании): вы не можете сказать, что вы знаете что-то такое, что является «полной чепухой» или «не имеет никакого отношения к действительности».

В случае этики и эстетики (или в любой другой области, где, как представляется, привлекательна теория экспрессивизма) люди часто ощущают нежелание использовать понятие истины, предпочитая ему понятия «подходящий» и «надлежащий»; при этом часто считается, что в таком случае они должны отвергнуть «когнитивизм» в этике и в других подобных областях и утверждать, что этические принципы не являются объ-

2. valid. — Прим. пер.

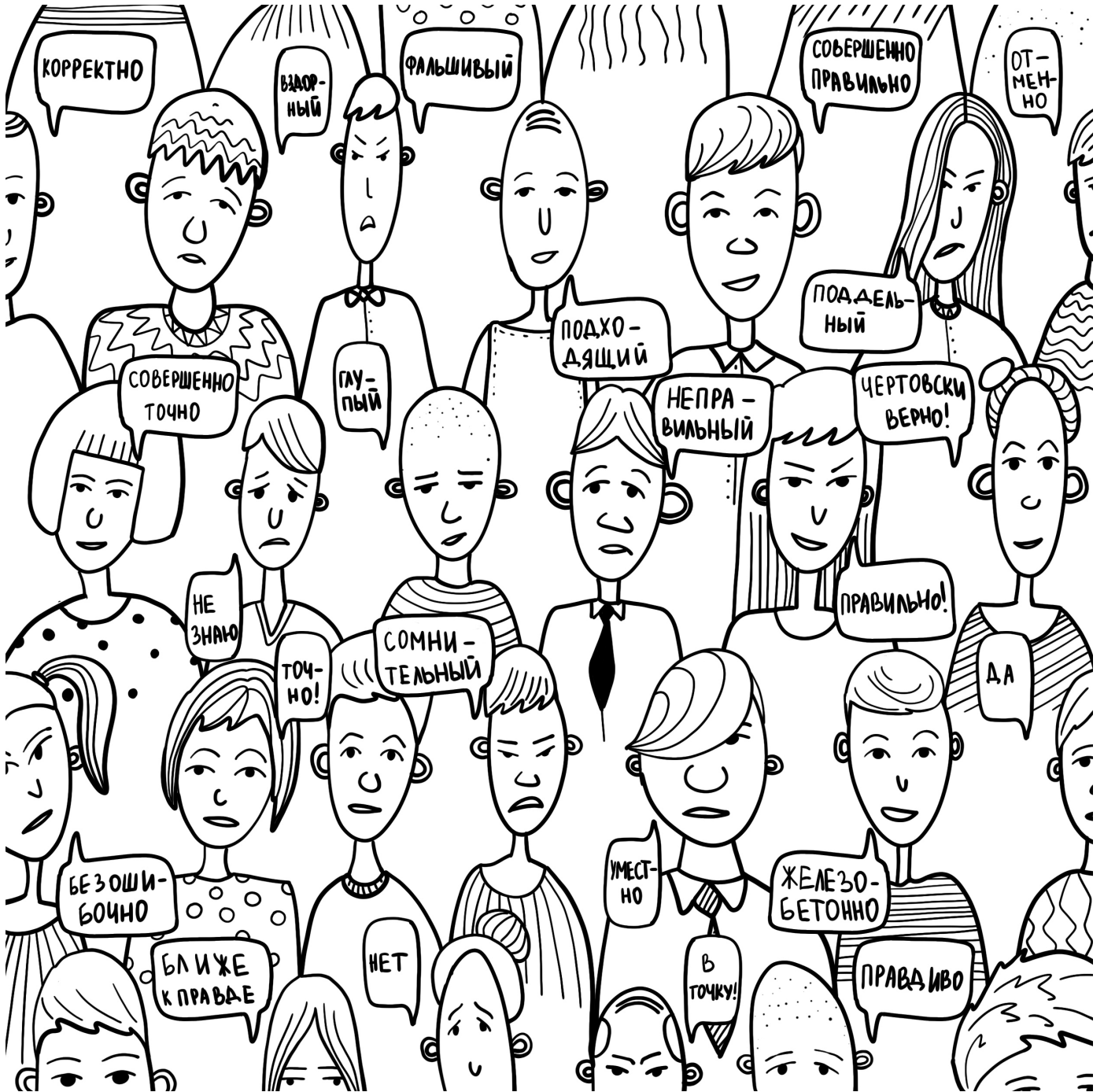
ектами знания. Но если я прав, то мы можем отделить одно от другого: знание не требует истины, и поэтому мы можем иметь этическое знание при отсутствии этической истины. Если мы склоняемся к весьма требовательному понятию истины, то это может быть довольно привлекательным выбором: мы можем быть когнитивистами, но не быть «истинистами»<sup>5</sup>. Вы можете многое знать об этике, даже если в действительности не существует ни одной этической истины, подобно тому, как вы можете многое знать о Золотой горе, даже если о ней нельзя сказать ничего истинного (и все высказывания о ней имеют провалы в истинностном значении).

Один из возможных подходов к решению поставленной проблемы состоит в том, чтобы взять на вооружение очень свободное и нестрогое понятие истины, позволяющее всякому повествовательному предложению (и даже всякому неповествовательному предложению, если мы позволим себе *совсем уж* отбросить строгости) быть либо истинным, либо ложным. В этом случае мы можем продолжать рассматривать истину как необходимое условие знания, если желаем сохранить универсальность когнитивизма. Это, скорее всего, приведет к необходимости провести дополнительные различия внутри нашего широкого понятия истины, так что в итоге мы получим не более, чем семейные сходства между различными случаями употребления этого понятия, или даже такие употребления будут прямо двусмысленными; а это ставит под сомнение сам смысл использования подобного широкого понятия. Тот же вариант решения этой проблемы, который я предложил выше, позволяет нам сохранить четкое и недвусмысленное понятие истины, что ограничивает сферу применимости такого понятия, но позволяет отказаться от отрицания возможности знания в тех областях, где это понятие истины неприменимо. Правильен ли этот подход в рамках этики, — это отдельный вопрос (сам я сомневаюсь в этом, поскольку меня понятие этической истины полностью устраивает), однако он дает нам чуть больше логического простора. Я настаиваю лишь на том, что мы не хотим, чтобы наше понятие

знания оказывалось заложником понятия истины. Мы можем знать что-либо, не зная, истинно ли это: нам достаточно знать, что оно *квазистинно* («совершенно точно», «именно так», «похоже на правду»). То есть мы можем использовать строго ограниченное понятие истины и расширительное понятие знания.

Допустим, мы пришли к выводу, что понятие истины безнадежно запутано и несостоятельно: оно не может быть «натурализовано»; оно связано с непростительным метафизическим реализмом; оно утопает в непреодолимых семантических парадоксах. Мы решаем полностью от него избавиться и просто прекращаем использовать это слово. Мы полагаем, что не существует такого свойства, как «быть истинным». Означало ли бы это, что мы более не обладаем знанием, поскольку знание предполагает истину? Сказав так, мы бы, несомненно, выплеснули вместе с водой из корыта и ребенка. Отказавшись от понятия истины, мы по-прежнему могли бы что-то знать: мы просто не знали бы то, что мы знаем, *как нечто истинное*. Нам потребовалось бы некое замещающее истину и избегающее ее проблем понятие, которое позволило бы нам отличать «хорошие» пропозиции от «плохих». Назовем это замещающее понятие «приемлемостью»: в этом случае мы могли бы сказать, что знание требует приемлемости. Кажется, в этом нет никакого противоречия, и это показывает, что понятие знания логически не привязано к понятию истины. Мы можем элиминировать истину, не элиминируя знание. Чтобы было возможно пропозициональное знание, нам требуется существование чего-то вроде пропозиций. Но обладают ли пропозиции свойством истины — вопрос отдельный. Если мы примем в качестве замещающего истину свойства когерентность, знание будет касаться пропозиций, когерентных с другими пропозициями; истина (в корреспондентском смысле) останется за пределами этой картины. Для знания требуется некоего рода приемлемость, но для него не требуется истина в каком бы то ни было нетривиальном смысле этого слова (например, в смысле «соответствия действительности» или «описания объективной реальности»).

5. «truth-ists». — Прим. пер.



## 2. знание и истина

### АПРИОРНОЕ ЗНАНИЕ И АПРИОРНАЯ ИСТИНА

Традиция утверждает, что знание распадается на два широких класса: априорное знание и апостериорное знание. Эти категории рассматриваются как взаимоисключающие и в совокупности исчерпывающие все случаи знания: ни одно знание не является одновременно априорным и апостериорным и всякое знание является либо априорным, либо апостериорным. Не вдаваясь пока в подробности, мы можем охарактеризовать апостериорное знание как знание, приобретенное при помощи чувств («из опыта»), а априорное знание — как знание, приобретенное не указанным способом, а, напротив, «при помощи одного лишь разума» или «с помощью интуиции». В этом случае традиционное учение заключается в том, что всякое знание может быть приобретено либо при помощи чувств, либо при помощи одного лишь разума, но не обоими способами сразу. Существует в совокупности исчерпывающее все его случаи подразделение знания на эти две взаимоисключающие широкие категории, где знание логики, математики, аналитических истин, философии и этики относится к первой категории, а знание физики, истории, географии, психологии и антропологии — ко второй. Но вдобавок к этому эпистемическому подразделению традиция также признает существование подразделения на два больших класса истин (или пропозиций, или фактов): на апостериорные истины и априорные истины. Так, часто приходится слышать, что пропозиция «Геспер<sup>4</sup> есть Геспер» — это априорная истина, в то время как пропозиция «Геспер есть

Фосфор» — это апостериорная истина, или же что « $2 + 2 = 4$ » выражает априорную истину, тогда как «Вода попала на Землю с метеорами» — апостериорную истину. Таким образом, мы видим, что в указанных терминах классифицируются как виды знания, так и познаваемые истины.

На первый взгляд, это весьма странно. Почему мы должны столь неразборчиво применять эти термины как к самому знанию, так и к тому, что мы знаем? Ответ, несомненно, в том, что мы предполагаем наличие некой связи между этими двумя употреблениями этих терминов — а именно, связи по определению. Простейший способ констатировать эту связь таков: априорная истина — это истина, которую мы знаем *a priori*, тогда как апостериорная истина — это истина, которую мы знаем *a posteriori*. Мы определяем подразделение истин посредством подразделения видов знания: каждому типу истины присуща своя специфическая эпистемология — тот способ, которым он познается. Математические истины суть априорные истины в силу того, что они познаются *a priori*, тогда как истины физики суть апостериорные истины в силу того, что они познаются *a posteriori*. Другими словами, истины разума («интуитивные истины») — это истины, познанные посредством одного лишь разума, в то время как эмпирические истины — это истины, познанные эмпирически, т.е. при помощи чувств. Таким образом, мы определяем тип истины посредством отсылки к типу знания.

Несомненно, нам следует сделать поправку на тот факт, что не все истины уже познаны: мы не можем сказать, что априорная истина есть истина, уже по-

4. Геспер — Вечерняя звезда; Фосфор — Утренняя звезда; древнегреческие наименования Венеры. До определенного момента Утренняя и Вечерняя звезда считались разными небесными телами; согласно Плинию Старшему, их впервые отождествил либо Пифагор, либо Парменид. — *Прим. пер.*

5. Английский язык не знает грамматического различия совершенного и несовершенного видов глагольных форм, поэтому Макгинн не может чисто грамматически отличить выражение «истина, познаваемая *a priori*» от выражения «истина, познанная *a priori*». Соответственно, чтобы подчеркнуть, что он хотел бы понимать выражение «truth that is known *a priori*» в первом смысле, он вынужден принять за основной смысл этого выражения первый («истина, познанная *a priori*») и ограничить его в ходе дополнительного обсуждения. — *Прим. пер.*

знания а priori<sup>5</sup>, иначе пока неразрешенные (но истинные) математические пропозиции не смогут считаться априорными истинами. Так что вместо этого мы можем сказать: априорная истина есть истина, познания а priori, *когда* она уже была познана; аналогичным образом мы определим и апостериорную истину. Подобная истина может быть даже в принципе непознаваемой (например, неразрешимой математической пропозицией), однако если бы она *могла* быть познана, она *была бы* познана а priori. Она является истиной того *типа*, которые, если они вообще бывают познаны, бывают познаны именно а priori. Тем самым мы предусматриваем возможность того, что априорные истины могут существовать до существования людей, которые могли бы их знать. Вместо того, чтобы определять априорное знание как знание априорной истины, а затем пытаться сказать, что такое априорная истина, мы сначала говорим, что такое априорное знание, а затем определяем априорную истину в терминах этого знания. Базовым тут является эпистемологическое понятие априорного, но мы вполне органично переносим его на пропозиции только что обрисованным мною способом.

Это простое определение все еще нуждается в дальнейшей корректировке: мы имеем в виду не то, что априорные истины просто *могут* познаваться а priori (а апостериорные истины *могут* познаваться а posteriori); мы имеем в виду, что они *должны* познаваться исключительно таким образом. Мы хотим исключить возможность того, что когда-нибудь в будущем мы можем стать способны познавать априорные истины а posteriori или же что существуют некие разумные пришельцы, знающие все априорные истины а posteriori; наша мысль заключается в том, что априорные истины *с необходимостью* познаются а priori. Поэтому окончательное определение должно быть сформулировано следующим образом: априорная истина — это истина, которая, если она вообще была познана, должна была быть познана а priori, а апостериорная истина — это истина, которая, если она вообще была познана, должна была быть познана а posteriori. Тем самым мы получаем подразделение класса истин

на два подкласса, являющихся взаимоисключающими и в совокупности исчерпывающими все случаи истин.

Представляется полезным сравнить этот случай с двумя другими оппозициями: интроспективное знание/чувственное знание и врожденное знание/приобретенное знание. Указанные дистрикции являются эпистемологическими, однако мы можем перенести их на пропозиции, преобразовав их таким образом в дистрикции между истинами: интроспективные истины/чувственные истины и врожденные истины/приобретенные истины. Соответственно, интроспективная истина — это истина, которая должна быть познана интроспективно (и аналогично для чувственных истин), а врожденная истина — это истина, которую мы должны знать врожденным образом. К примеру, та истина, что я испытываю боль, есть интроспективная истина в силу того, что я познаю ее интроспективно, тогда как та истина, что все тождественно самому себе, есть врожденная истина в силу того, что я знаю ее врожденным образом (если мы допускаем, что я обладаю врожденным знанием закона тождества). Мы выстраиваем классификацию истин, увязывая их с типами знания. Истины классифицируются на основании того характерного способа, которым они необходимым образом познаются. Кажется, что это вполне последовательная и оправданная процедура, за которой стоит давняя традиция.

### КОНТРПРИМЕРЫ

Вышесказанное может показаться само собой разумеющимся и вообще едва ли заслуживающим того, чтобы это проговаривать; однако в действительности это не так. Я начну обсуждение этой темы с возможных контрпримеров, припомнив некоторые замечания Сола Крипке:

Замечу, что некоторые философы почему-то подменяют модальность в этой характеристике с «*может*» на «*должна*» [выше Крипке рассматривал определение априорной истины как истины, которая «*может быть познана независимо от опыта*»]. Они полагают, что если нечто принадлежит к области априорного знания, то оно в принципе не

может быть познано эмпирически. Но это просто ошибочно. Нечто может принадлежать к области такого рода утверждений, которые *могут* быть познаны а priori, и тем не менее познаваться конкретными людьми с помощью опыта. Приведу пример на уровне здравого смысла: всякий, кто работал с вычислительной машиной, знает, что вычислительная машина может ответить, является ли то или иное число простым. При этом никто в таких случаях не вычислил и не доказал, что число является простым, и все же машина дает ответ: это число — простое. Если мы в одном из таких случаев сформировали убеждение в том, что указанное число — простое, то мы сформировали его на основании нашего знания законов физики, конструкции машины и т.д. Стало быть, нельзя сказать, что мы убеждены в этом на основании чисто априорных данных. Мы убеждены в том, что указанное число — простое, именно на основании апостериорных данных (уж если что-то и заслуживает названия апостериорных данных, то это именно то, с чем мы имеем дело в данном случае). Тем не менее вполне возможно, что кто-то мог бы узнать то же самое а priori, произведя соответствующие вычисления. Поэтому «*может* быть познано а priori» не означает «*должно* быть познано а priori» (35)<sup>6</sup>.

Контрпример Крипке достаточно ясен: он показывает, что определение априорной истины как истины, которая *должна* быть познана а priori, является слишком сильным, поскольку такая истина может быть познана как а priori, так и а posteriori. Мы можем знать математические истины на основании эмпирических данных.

Данный контрпример обобщает все случаи, касающиеся знания, полученного на основании чужого свидетельства<sup>7</sup> (пример Крипке является частным случаем такого знания). Компьютер — это надежный источник математической информации, но не менее надежным

источником такой информации является, например, опытный математик. Если бы математик сказал мне, что рассматриваемое число является простым, это было бы для меня хорошим основанием сформировать на этот счет соответствующее убеждение, получив тем самым соответствующее знание. В данном случае имеющиеся в моем распоряжении данные суть просто более-менее надежные эмпирические данные, а в качестве своего основания<sup>8</sup> придерживаться этого сформированного убеждения я мог бы привести то, что я прислушиваюсь к тому, что говорит мне в этом случае авторитетный в математике эксперт. Ясно, что подобным образом я мог бы приобрести огромное число убеждений относительно всевозможных математических и логических вопросов и тем самым обладать апостериорным знанием множества априорных истин. Но в таком случае мы не можем определить апостериорную истину как истину, которая *была* познана апостериорно, иначе математические истины получатся как апостериорными (относительно одного из убежденных в них людей), так и априорными (относительно другого убежденного в них человека): априорные и апостериорные истины перестанут быть взаимоисключающими элементами деления. По-видимому, неверно («просто ошибочно») говорить, что априорная истина — это истина, которая *должна* быть познана а priori.

Другого рода пример касается знания аналитических истин. Допустим, у нас есть компьютер с доступом к словарю синонимов. Когда я запрашиваю у него, образует ли некая пара слов аналитическое предложение, он может дать ответ куда быстрее, чем человеческий мозг. Я могу получить знание о синонимах посредством обращения к этой машине, тем самым а posteriori узнавая то, что я мог бы выяснить а priori, будь я чуть менее медлителен и ленив. Я мог бы действовать похожим образом, используя вместо компьютера человека-лексикографа. Если мы соглашаемся с тем, что аналитические истины априорны, то я мог бы указанным

6. Все цитаты в настоящем эссе взяты из «Именования и необходимости» Сола Крипке, см. Kripke S. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, 1980. — Прим. авт.

7. by testimony. — Прим. пер.

8. my warrant. — Прим. пер.



образом приобрести апостериорное знание априорных аналитических истин. На фоне всего сказанного заманчивым выглядит вывод о том, что все априорное могло бы при некоторых обстоятельствах быть познано нами апостериорно — достаточно лишь заменить непосредственное самостоятельное размышление на надежное косвенное свидетельство. К примеру, если этические истины априорны, мы можем вообразить кого, кто познает их посредством опоры на моральный авторитет и, стало быть, апостериорно.

Нивелирует ли это деление истин на априорные и апостериорные? Пока еще нет, поскольку мы можем определить иначе апостериорные истины: вместо того, чтобы говорить, что апостериорная истина — это истина, которая *может* быть познана а posteriori (что нивелировало бы деление), мы можем постулировать, что апостериорная истина — это истина, которая *должна* быть познана а posteriori. В этом случае мы можем сохранить взаимную исключительность двух классов истин, поскольку ни одна апостериорная пропозиция не будет известна а priori. Да, в наших определениях будет иметься странная модальная асимметрия, зато нам не придется признавать, что некоторые пропозиции могут быть одновременно *как* априорными, *так и* апостериорными. Однако является ли утверждение о том, что типичные апостериорные пропозиции *должны* быть известны а posteriori, правдоподобным? Крипке приводит основания для отрицательного ответа на этот вопрос в одном из примечаний: «Совершенно иной [отличный от вопроса о метафизической возможности] вопрос — эпистемологический вопрос о том, как какой-либо конкретный человек знает, что я сегодня провел эти лекции. Надо думать, в данном случае он знает это апостериорно. Но вот если кто-то родился с врожденным убеждением о том, что я должен был сегодня провести эти лекции, — кто знает, как характеризовать его знание в этом случае? Как бы то ни было, давайте пока считать, что люди знают о моих лекциях апостериорно» (40). Крипке, конечно, не говорит этого прямо, но он явно считает, что та апостериорная истина, что сегодня он провел лекции, *может* быть известна кому-то врожденным образом и, стало

быть, а priori, т.е. не при помощи чувств. В самом деле, всякая пропозиция, которую кто-то в настоящий момент знает а posteriori, может быть известна врожденным образом и тем самым а priori. Соответственно, для апостериорных истин вовсе *не необходимо* быть известными а posteriori. Логически возможно знать подобные истины независимо от чувственного опыта.

Опять-таки, мы можем расширить и обобщить эту мысль: что если Бог вкладывал бы в нас полезные, по Его мнению, убеждения, избавив нас тем самым от хлопот эмпирического исследования мира? Он мог бы вкладывать их в нас в момент нашего рождения или же в тот момент нашей взрослой жизни, когда соответствующее знание могло бы нам пригодиться. Разве нельзя сказать, что в этом случае мы знали бы вещи материального мира — эмпирические факты — до чувственного опыта и независимо от него? Мы знали бы их посредством божественного вмешательства, а не при помощи наших чувств. А как насчет знания материальной реальности, имеющегося у Самого Бога? Оно, несомненно, возникло у него не на основании чувственного наблюдения: стало быть, знание Бога о Вселенной, по всей видимости, априорно. Кажется, в этом нет никакого концептуального противоречия; соответственно, представимо, что то, что *мы* рассматриваем как апостериорные истины, может познаваться а priori. Доведем эту мысль до ее логического предела: разве мы не можем вообразить полную эпистемическую инверсию? А именно, разве мы не можем вообразить существо, в случае которого те способы познания доступных для познания истин, которые характерны для человека, оказываются инвертированы? Все логическое, математическое и моральное знание этого существа почерпнуто им из чужих свидетельств (и, стало быть, апостериорно), а все его физическое и историческое знание имеет своим источником врожденные убеждения или божественное вмешательство (и, стало быть, априорно). Оба способа знания истин оказываются логически контингентны, так что мы можем отделить их от конкретных пропозиций, тем самым произведя полную эпистемическую инверсию. А это значит, что попытка определить конкретный класс истин по-

средством отсылки к двум указанным способам знания истин оказывается безнадежной затеей: понятия априорной истины и апостериорной истины, кажется, разваливаются у нас на глазах. Мы можем продолжать использовать понятия априорного и апостериорного знания, однако попытка построить на основании этой дистинкции деление истин на два четких класса обречена на провал. Всякая истина в принципе может быть познана как тем, так и другим способом.

По всей видимости, аналогичным образом обстоит дело и в случае дистинкции между врожденным и приобретенным: существует огромное множество пропозиций, которые в принципе могут быть одновременно как первыми, так и вторыми, и поэтому перспективы определения класса врожденных и класса приобретенных истин довольно печальны (за исключением случаев, когда мы определяем истину как врожденную или приобретенную относительно конкретного существа). Более того, в данном конкретном случае сама идея деления истин на взаимоисключающие классы на указанном основании, кажется, покоится на категориальной ошибке: истины по своей природе не могут быть врожденными или приобретенными — таковым может быть лишь знание. Мы не можем перенести атрибуты «быть врожденным» или «быть приобретенным» на истины, знанием которых некто обладает, поскольку не существует *единого* способа, которым они должны познаваться: вы можете родиться, уже зная их, или приобрести знание о них впоследствии. Тожество пропозиции не влечет за собой того, что она должна быть познана скорее так, чем иначе. Вы не можете заглянуть внутрь пропозиции и увидеть, будет ли ее знание врожденным или усвоенным в ходе обучения. Поэтому использование терминологии «врожденных» и «усвоенных» истин бессмысленно, и эту терминологию нельзя использовать для классификации истин на два взаимоисключающих и в совокупности исчерпывающих все случаи истин класса. На самом деле, она выглядит своеобразным оксюмороном (сравните: «врожденные факты» и «приобретенные факты»).

В противоположность этому, дистинкция между аналитическими и синтетическими истинами неуяз-

вима для того рода контрпримеров, которые мы выше привели для двух других эпистемических дистинкций. Всякий, кто согласен с делением истин на аналитические и синтетические, будет вынужден признать, что эти два понятия подразделяют для нас истины на два взаимоисключающих и в совокупности исчерпывающих собой все случаи истин класса; и что они указывают на внутренние свойства тех пропозиций, к которым они применяются. Неверно, что одна и та же пропозиция может быть *одновременно* аналитической и синтетической или что пропозиция является аналитической, если она *может* быть познана посредством аналитической процедуры. В данном случае мы не пытаемся вывести дистинкцию между истинами из дистинкции между типами знания («аналитического знания» и «синтетического знания»). Если здесь вообще есть какая-то эпистемическая дистинкция, то она вытекает из природы самих этих истин, а не наоборот. Но дистинкция между априорными и апостериорными истинами в свете приведенных выше контрпримеров выглядит похуже скорее на дистинкцию между врожденными и приобретенными истинами: обе представляют собой неверный подход к постановке проблемы, который не позволяет нам указать на какую бы то ни было важную дихотомию истин. Никто не спорит, что у нас имеется два типа знания, однако они коррелируют с двумя типами истин не более, чем знание, приобретенное на кухне, порождает собственный специфический класс истин, отличный от класса истин, порождаемых знанием, приобретенным в спальне. Вы можете узнать в точности одну и ту же истину двумя этими разными способами, — скажем, читая одну и ту же книгу в двух указанных комнатах, — и точно так же, судя по всему, одни и те же истины могут быть познаны как априорным, так и апостериорным способом. По крайней мере, об этом, кажется, убедительно свидетельствуют приведенные до сих пор соображения.

#### ВОЗМОЖНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Если мы принимаем приведенные контрпримеры за чистую монету, то кажется, что в них обнаружива-

ется глубокий скептицизм относительно идеи априорных и апостериорных истин. Основательная дистинкция между априорным и апостериорным знанием была неосновательно перенесена на истины, породив категориальную ошибку. Дистинкция априорного и апостериорного является эпистемической дистинкцией; она не является метафизической дистинкцией между типами истин (или фактов) или семантической дистинкцией между типами предложений (или пропозиций). Называть пропозиции априорными — все равно, что называть их обоснованными, при том что максимум, что мы можем под этим иметь в виду, — это то, что чье-то *убеждение* в этой пропозиции может быть обосновано: одна и та же пропозиция может быть обоснованной для одного человека, но необоснованной для другого. Пропозиции не являются каким-то удивительным образом обоснованными сами по себе (хотя они могут быть сами по себе истинными или ложными). Обоснованность — это свойство убеждений, а не пропозиций или фактов; истины не делятся на два типа: обоснованные и необоснованные. И точно так же максимум, что мы можем иметь в виду, называя истину априорной или апостериорной, — это чисто реляционное утверждение, что «*p* априорно для *x*», т.е. «*x* знает *p* априорно». Это допускает, что *p* вполне может не быть априорно для *y* (и в случае апостериорного дело обстоит аналогичным образом). Стало быть, в интересах ясности мы должны прекратить употреблять эти термины применительно к истинам и называть априорным и апостериорным исключительно знание (и, возможно, также и данные и обоснования). Мы не должны думать, что мир распадается на априорную и апостериорную части. Если мир есть совокупность всех фактов (или истинных пропозиций), то не существует подразделения этих фактов на априорные и апостериорные. Вводить такое подразделение — значит путать метафизику с эпистемологией.

Разумеется, из сказанного не следует, что не существует, к примеру, дистинкции между истинами математики и истинами физики; речь просто о том, что если мы будем называть математические истины априорными, а физические — апостериорными, то это ничего не

даст нам для понимания этой дистинкции. Для некоторых возможных видов живых существ классификация истин на априорные и апостериорные может быть полностью инвертирована, поскольку в ее основании лежит тот контингентный способ, каким те или иные истины познаются. Так что нам следует отказаться от использования выражений, предполагающих, что истины или факты сами по себе подпадают под ту или иную из этих двух категорий. Так, мы больше не можем говорить об «эмпирических фактах», если только мы не имеем в виду просто «факты, эмпирические для субъекта *x*». Факты существуют (они могут быть физическими, историческими, математическими), но не существует некоего общего класса «эмпирических фактов» (равно как не существует класса «рациональных фактов», т.е. истин разума). Когда мы говорим, что пропозиции «Геспер = Геспер» и «Геспер = Фосфор» выражают априорную и апостериорную истины соответственно, мы, строго говоря, ошибаемся (или как минимум неудачно выражаем свою мысль), поскольку первую пропозицию *можно* знать *a posteriori* (на основании чужого свидетельства), а последнюю пропозицию *можно* знать *a priori* (врожденным образом или в силу божественного вмешательства). Соответственно, мы должны самым радикальным образом перестроить принятый в философии способ говорить об этих вещах: мы должны прекратить рассматривать относительные черты пропозиций так, как если бы они были абсолютными. Сейчас же дело обстоит так, как если бы мы взяли за правило говорить о «зрительных фактах», совершенно забыв, что то, что зрительно воспринимается одним человеком, может не восприниматься зрительно другим. Понятие зрения в собственном смысле относится к конкретному чувству, а не к объектам этого чувства: ведь не стали же бы мы говорить, что свойство «быть квадратным» является по своему существу зрительным. Мир не распадается на зрительные и незрительные объекты: просто так уж получается, что мы, как правило, воспринимаем объекты скорее одним способом, чем другим. В царстве слепых не будет и зрительных объектов, при том что объекты там никак не отличаются от объектов в царстве зрячих. Мы не должны про-

ецировать свои субъективные категории на природу. Это попросту антропоцентрично — предполагать, что физические факты по своему существу эмпиричны, а математические факты — рациональны. Кажется, что приведенные в предыдущем разделе контрпримеры, будучи подкреплены общим соображением о необходимости демаркации между эпистемологией и метафизикой, убедительно об этом свидетельствуют.

Обрисованная выше позиция, которую мы можем с полным основанием называть радикальной, неизбежно поднимает вопрос о том, подразделяется ли класс всех истин на две большие категории, *коррелирующие* со старой классификацией истин на априорные и апостериорные. Быть может, мы просто по ошибке спутали действительно существующую в сфере истин дистинкцию с той ложной дистинкцией, от которой мы только что отказались, приняв последнюю за первую? Здесь возможны две позиции: (а) не существует бинарного подразделения истин, соответствующего только что отброшенному старому делению; (б) такое подразделение существует, но оно является полностью неэпистемическим. Первая позиция признает, что истины подразделяются на группы — математические, логические, физические, исторические и т.д., — но отрицает, что существует какое бы то ни было значимое деление класса истин на *два* подкласса. Имеется множество типов истин, и все они принадлежат к одному объемлющему все истины классу, однако невозможно подразделить истины на два подкласса, которые бы приблизительно соответствовали старому подразделению истин на априорные и апостериорные. Никакого заслуживающего внимания метафизического дуализма истин не существует. Дуализм способов знания не находит себе никакого соответствия на уровне метафизики. Вторая позиция менее радикальна: она предполагает, что мы можем найти новую метафизическую дистинкцию взамен старой эпистемической. Основная мысль здесь в том, что одни виды истин имеют дело с абстрактными, вневременными и неизменными предметами, тогда как другие — с материальными, темпоральными и изменяющимися. Моделью для этой концепции служит платоновский онтологический дуализм универсалий и

партикулярий: истины о первых отличаются от истин о последних в силу различия типов предметов, о которых эти истины говорят. Это, если так можно выразиться, та метафизическая дистинкция, что стоит за ошибочной эпистемологической дистинкцией априорных и апостериорных истин. К примеру, пропозиция « $2 + 2 = 4$ » отсылает к абстрактным сущностям, существующим вне пространства и времени и не подверженным изменению, в то время как пропозиция «Вода попала на Землю с метеорами» говорит о пространственно-временных партикуляриях, предполагающих в своем существовании события и изменения. В данном случае мы ничего не говорим о способах познания этих истин, однако предложенное подразделение очевидным образом накладывается на старое эпистемическое подразделение.

Так что, возможно, мы можем произвести обобщение и обнаружить неэпистемическую дистинкцию, экстенционально соответствующую старой эпистемической дистинкции: будем для краткости называть ее дистинкцией «абстрактного-конкретного». В таком случае реальность и в самом деле удобно подразделяется на два больших класса, которые философская традиция ошибочно описывала в эпистемических терминах. Наши инстинкты не врали, просто мы неверно истолковали онтологическую дистинкцию как эпистемологическую. Вместо того, чтобы использовать эпистемические выражения «является априорной истиной, что...» и «является апостериорной истиной, что...», нам следует использовать выражения типа «является абстрактной истиной, что...» и «является конкретной истиной, что...»; так мы точнее схватываем лежащую в основании подразделения этих истин метафизическую дистинкцию. Мы можем далее сказать, что абстрактные истины в принципе могут познаваться как *a priori*, так и *a posteriori*, и аналогичным образом дело обстоит в случае конкретных истин. Довольно странно, что философская традиция столь кардинально заблуждалась в этом вопросе, так грубо смешивая метафизику с эпистемологией; но, прояснив этот вопрос в должной мере, мы можем отныне вести наши исследования с надлежащей концептуальной ясностью. Говоря о знании,

мы можем продолжить использовать понятия *a priori* и *a posteriori*, однако, когда речь заходит об истинах, мы должны использовать понятия абстрактного и конкретного (или какие-то другие подобные им).

### ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Возможно, читатель уже заметил, что я не вполне доволен позицией, изложенной выше. Несмотря на то, что эта позиция достаточно ясна и, по-видимому, довольно хорошо мотивирована, она все-таки кажется чересчур радикальной, слишком пренебрежительной по отношению к обсуждаемому предмету. Действительно ли традиция столь сильно заблуждалась? Так ли *бесмысленна* идея дистинкции между априорной и апостериорной истинами, если понимать ее как указывающую на внутренне присущее истинам различие в их типах? Но разве наши контрпримеры не были ясны и убедительны? Или, быть может, мы что-то пропустили при их обсуждении? Давайте вернемся к ним и посмотрим, не было ли в них какой-то ошибки.

На случай с компьютером, рассмотренный Крипке, существует достаточно очевидное возражение: не слишком ли это окольный способ получения знания математической истины? Рассмотрим знание, полученное на основании чужого свидетельства, в целом: я могу узнать нечто от эксперта, но ведь сам-то этот эксперт не узнал сообщаемые мне сведения от еще кого-то третьего — в конце концов, кто-то должен знать то, что сообщает мне эксперт, не на основании чужого свидетельства, а «непосредственно». Кто-то в цепи свидетельств должен знать рассматриваемую истину *базовым образом* — т.е. его (или ее) знание этой истины не должно быть производно от кого бы то ни было другого. Стало быть, нам нужно отличать базовое знание от производного знания (знания на основании чужого свидетельства). Тогда что мешает нам постулировать, что априорная истина — это истина, которая должна быть познана *a priori в базовом смысле*? То есть базовое, или непосредственное, знание такой истины всегда должно быть априорно — вне зависимости от того, как получено ее производное знание (или зна-

ние на основании чужого свидетельства). Априорный способ знания математической истины приоритетен, поскольку он должен лежать в основании всякой цепи свидетельств, и он явно связан со специфическим предметом подобной пропозиции. Так что у нас есть все основания утверждать, что мы можем определить априорную истину через *этот* тип знания: априорная истина есть истина, которая должна быть познана *a priori*, т.е. должна быть познана в собственном для этой истины смысле — так, что познаваемый предмет отражен в знании непосредственно. И важно отметить, что невозможно знать математическую истину *a posteriori* иначе, чем на основании чужого свидетельства (во всяком случае, возможность такого знания весьма сомнительна). Поэтому мы вполне вправе исключить знание на основании чужого свидетельства из нашего определения априорной истины.

Итак, допустим, что априорная истина — это истина, которая *канонически* познается *a priori* (т.е. познается *a priori* исходным, базовым, собственным образом). Тогда мы можем сказать, что априорная истина — это истина, каноническое знание которой должно быть априорным. На то, что подобное определение не является простым *ad hoc*, указывает тот факт, что та же самая дистинкция имеет силу и в случае апостериорной истины: мы можем (и должны) различать каноническое знание простого наблюдаемого факта и неканоническое знание этого факта, т.е. наблюдение за данным фактом при помощи чувств и информацию о нем, полученную от кого-то другого. Последняя по своему существу зависит от первого, которое представляет собой базовый, или прямой, способ знания данного факта. Было бы неубедительным утверждать, что краснота объекта не является эмпирическим фактом, поскольку о ней *можно* знать на основании чужого свидетельства, а чужое свидетельство всегда сообщает нам априорное знание (где это последнее утверждение обосновывается указанием на то, что чужое свидетельство подразумевает доступ к абстрактным пропозициям и поэтому в действительности не основано на данных чувств). Мы нуждаемся в указанной дистинкции как в случае априорных, так и в случае апостериорных пропозиций,

и мы можем прибегнуть к ней, чтобы исключить того рода контрпримеры, которые следуют из предложенного Крипке случая с компьютером.

Мы интуитивно склонны считать, что знание на основании чужого свидетельства является менее полноценным типом знания (если оно вообще является знанием). В отношении знания на основании чужого свидетельства очень легко занимать скептическую позицию (не исключено, что эксперт пытается ввести вас в заблуждение или он сам некомпетентен и т.п.). В случае такого знания вы принимаете нечто «на веру», «полагаетесь» на своего информанта, «веря ему на слово». Это довольно посредственный, второсортный способ знать нечто в сравнении с тем способом, каким это же знает сам эксперт. Рассмотрим знание о том, что необходимо, что  $2 + 2 = 4$ : вы могли приобрести знание этой модальной пропозиции посредством чужого свидетельства, однако такой способ ее познания, несомненно, уступает собственничному постижению ее истинности. Допустим, можно представить, что вы настолько ленивы и глупы, что не можете самостоятельно понять, что «холостяки суть женатые мужчины» — это аналитическое суждение, и поэтому доверяетесь эксперту-лингвисту, который сообщает вам, что так оно и есть; но в этом случае ваше знание будет дефектно и второсортно по сравнению со знанием того, кто не поленился обдумать эту пропозицию самостоятельно. И мы, конечно же, вправе сформулировать наше определение априорной истины таким образом, чтобы исключить все подобного рода случаи: та истина, что холостяки суть неженатые мужчины, канонически познается посредством априорного размышления над понятиями, а не с помощью обращенной к кому-то другому просьбы рассказать вам о том, истинно данное суждение или нет.

Кроме того, разве нет априорных истин, которые *не могут* быть познаны a posteriori, вопреки тому что было сказано выше о полной эпистемической инверсии? Действительно ли возможно знать чисто апостериорно, что Геспер — это Геспер? Что вообще могло бы означать просить кого-то сообщить вам, тождествен ли Геспер Гесперу? Разве не является эта истина

такой, что вы знаете ее уже просто в силу понимания имени «Геспер»? Можете ли вы узнать исключительно на основании чужого свидетельства, что ничто не может быть одновременно красным и не-красным? Каким образом вы могли бы по-настоящему узнать от кого-то постороннего, что вы существуете? Все это вещи, которые мы знаем вне зависимости от чувственного опыта: разве могли бы мы действительно знать их как-то иначе? Если бы кто-то сказал (как Крипке при обсуждении своего случая с компьютером), что мы можем знать подобные истины на основании чужого свидетельства, вы бы, наверное, усомнились, что этот человек понимает поставленный вопрос. Как я могу знать, что означает утверждение «Я существую», и в то же время не иметь ни малейшего представления о том, истинно ли оно? Если мне скажут, что я существую, могу ли я действительно всерьез сказать в ответ: «Спасибо, что сказали, а то я было засомневался»? Такого рода пропозиции предполагаются уже заранее данными при наших взаимодействиях с эмпирическим миром и не являются производными от подобных взаимодействий. Трудно представить, каким образом они могли бы обладать каким-либо иным эпистемическим статусом. И если это так, то не все, что ныне познается a priori, может быть также познано a posteriori.

Однако что насчет апостериорных истин и эпистемической инверсии? Разве не правдоподобно, что все, что мы знаем при помощи чувств, можно знать врожденным образом? Разве не могли бы убеждения, которые мы получаем из опыта, также приобретаться посредством генетической инженерии? Разве не мог бы Бог решить вложить в меня любые убеждения по своему усмотрению, включая те, которые я обычно формирую, используя свои органы чувств? Тезис о том, что любое убеждение, полученное эмпирически, может быть также получено врожденным образом или посредством божественного вмешательства, так что логически возможно, чтобы причиной формирования убеждений не был чувственный опыт, действительно кажется верным. Но отсюда не следует, что этому же принципу подчиняется и *знание*, ибо знание требует обоснования. Я, очевидно, могу обладать необосно-

ванным врожденным убеждением, однако оно не будет представлять собой знания. Допустим, я обладаю эмпирически обоснованным убеждением, что за окном идет дождь — такое убеждение будет являться знанием. Если мы далее предположим, что то же самое убеждение является для меня врожденным и *необоснованным*, оно просто поменяет свой эпистемический статус по сравнению с изначальной ситуацией. Апостериорное знание требует апостериорного обоснования — такого, как ссылка на чувственный опыт, — и если мы лишаемся обоснования, то мы лишаемся и знания. Стало быть, врожденные убеждения не есть *eo ipso* врожденные знания, и потому мы все еще не обнаружили случая, в котором апостериорная истина была бы известна иначе, чем посредством опыта. Предположение о том, что некто, родившийся с подобным убеждением, может измыслить для него какое-то априорное обоснование, также не является правдоподобным: подобных обоснований не существует и существовать не может. Не существует ничего подобного априорному обоснованию той пропозиции, что вода попала на Землю с метеорами. Так что любой родившийся с этим убеждением не имеет для него обоснования и, как следствие, не обладает знанием этой пропозиции. Этот случай совершенно отличен от случая, когда некто родился на свет с врожденным убеждением в некой математической истине: в последнем случае существует возможность получить обоснование для врожденной истины, не предпринимая вылазок в чувственный мир. Суть в том, что апостериорные пропозиции *требуют* апостериорного обоснования — а именно, свидетельства чувственных данных. А это значит, что их нельзя *знать* при отсутствии чувственного опыта, когда они просто были вложены в нас в момент рождения.

На это можно возразить: но не мог бы человек с врожденными эмпирическими убеждениями предложить для них обоснование другого рода, а именно, обосновать их тем, что вероятность истинности врожденных убеждений очень высока — например в силу их эволюционной полезности или гарантированности их Богом? Так, я мог бы знать, что метеоры занесли воду на Землю, в силу следующего рассуждения: «Я не

родился бы с этим убеждением, если бы оно не было истинно, поскольку эволюция или Бог не вложили бы его в меня, если бы оно было ложно; это обосновывает мою уверенность в истинности этого убеждения, и значит, я обладаю его знанием». Вне зависимости от того, как бы мы оценили этот аргумент в качестве источника эпистемической обоснованности, ответ на него состоит в том, что в действительности он представляет собой всего лишь еще один тип апостериорной аргументации, и поэтому он не дает примера эмпирической истины, известной *a priori*. Мое основание для веры в указанную пропозицию состоит в том, что я верю на эмпирических основаниях, что мои врожденные убеждения с высокой вероятностью истинны. Нам же нужен случай, в котором я обладаю врожденным эмпирическим убеждением, которое можно считать знанием, но которое *не имеет* эмпирического обоснования. Ни один подобный случай описан не был; только случаи, в которых некто вдруг обнаруживает в себе определенные убеждения, имеющиеся у него либо врожденным образом, либо в силу божественного вмешательства.

Вообще, есть нечто неудовлетворительное даже в этих последних случаях: ибо как я должен относиться к подобным убеждениям, которые я вдруг сам в себе обнаруживаю? Поскольку они суть мои убеждения, я считаю их истинными, но каково мое *основание* считать их истинными? По условию, подобного основания у меня нет: у меня есть лишь голое убеждение. У меня нет ни априорного, ни апостериорного обоснования для моего убеждения, и все-таки я должен его придерживаться: не является ли в таком случае мое поведение совершенно иррациональным? Но сам я не иррационален, и я буду пытаться найти обоснование для убеждения, которое обнаруживаю вложенным в себя; и, когда мне такого основания найти не удастся, я немедленно отброшу это врожденное убеждение. Указанное убеждение не будет *устойчивым* при описанных обстоятельствах. Мы описали не случай, в котором кто-то родился на свет с устойчивым априорным знанием эмпирической истины, но лишь случай неустойчивого необоснованного квазиубеждения. Стало быть, мы имеем полное право утверждать, что апостериорная истина — это

истина, которая *должна* быть познана a posteriori, т.е. посредством чувственного опыта, — поскольку нам не привели ни одного случая априорного знания апостериорной истины. Вопреки тому, что нам могло показаться вначале, никто пока не подобрал хорошего контрпримера к этому определению.

Таким образом, после всего сказанного у нас все же нет никаких причин пересматривать нашу исходную сильную формулировку: априорная истина — это истина, которая должна быть (канонически) познана a priori, а апостериорная истина — это истина, которая должна быть познана (именно в строгом смысле *познана*) a posteriori. Мы можем обладать неканоническим апостериорным знанием априорной истины и необоснованным нечувственным убеждением в апостериорной истине; однако ни одно из этих обстоятельств, если понимать их правильно, не вступает в конфликт с предложенными определениями. Как следствие, мы можем сохранить приверженность традиционному тезису о существовании двух широких классов истин — априорных и апостериорных. Мы можем отказаться от предложенного в предыдущем разделе радикального ревизионизма.

Какова картина, вырисовывающаяся в этих рассуждениях? Как связаны истины и знания? Если вкратце, довольно тонким образом. Априорная истина налагает *ограничения* на то, как она может быть познана, и аналогичным образом дело обстоит в случае апостериорной истины. Всякая пропозиция *предписывает* правильный способ познания этой пропозиции. Помимо способов познания де-факто имеются также способы познания де-юре. Априорная пропозиция *может* быть познана де-факто на основании чужого свидетельства (и значит, эмпирически), однако базовый и собственный способ ее познания — способ познания де-юре. Этот способ отражает внутреннее устройство пропозиции — природу ее предмета. Коротко говоря, познающий видит, что априорная пропозиция не *может* быть ложной и, значит, должна быть истинной; в таком случае нам уже не требуется обращения к чувственному опыту для удостоверения в том, что эта пропозиция истинна. И схожим образом дело обсто-

ит в случае апостериорной истины: пропозиция сама задает правила того, как ее следует познавать, — чтобы быть познанной в собственном смысле, она должна быть познана на основании опыта. В случае такой пропозиции познающему видно, что она не является самоудостоверяющей и, как следствие, основание для убежденности в ней должно быть почерпнуто извне — из чувств. Грубо говоря, правильный способ познания истин, касающихся «абстрактного», — априорный, тогда как правильный способ познания истин о «конкретном» — апостериорный. Метафизика здесь ограничивает эпистемологию: эпистемология должна следовать структуре метафизики. Эпистемология и метафизика не подвешены в вакууме независимо друг от друга, а плотно взаимосвязаны. Тот факт, что пропозиция должна быть (канонически) познана тем или иным способом, принадлежит к самой сущности пропозиции, а не является для нее неким внешним по отношению к ее природе обстоятельством.

Мы можем выразиться следующим образом: априорная истина — это истина, которая по своей природе требует того, чтобы она была познана a priori (для апостериорной истины можно дать аналогичную формулировку). Мы можем пойти против этой природы и познать ее эмпирически, однако это не отменяет того, что она обладает этой природой. Если бы мы могли познать апостериорную истину a priori (что, как мы видели, весьма сомнительно), это также пошло бы против ее внутренней природы — того, как она *должна* быть познана. Мы можем сказать, что пропозиция указывает на то, каким образом она познается *в идеале*, т.е. на тот тип знания, который она предпочитает. Я бы даже рискнул сказать, что подобного рода эпистемологическое предпочтение встроено в *факты* мира: факт того, что  $2 + 2 = 4$ , сам содержит в себе надлежащий режим знания этого факта (посредством разума); тот факт, что вода попала на Землю с метеорами, сам содержит в себе надлежащий режим знания этого факта (при помощи чувственного наблюдения). Именно поэтому традиция настаивала на делении истин на априорные и апостериорные: потому что понятие априорной истины (или факта) считалось хорошо определенным и принадле-



жащим к самому существу пропозиции (и то же самое верно в случае апостериорной истины). Одни факты по своему существу априорны, а другие — апостериорны, и именно *поэтому* они обычно познаются скорее тем способом, чем иным. Они *предрасположены* к тому или иному способу их познания. Дело не обстоит так, что просто так *случайно получается*, что мы знаем их скорее тем способом, чем иным, — подобно тому, как так уж получилось, что я знаю, что рядом со мной сидит кошка, посредством зрения, а не при помощи осязания или слуха. Метафизика и эпистемология тесно переплетены.

Таким образом, наши когнитивные способности *соответствуют* миру в его наиболее широких очертах. Мир — это совокупность фактов двух типов, и мы обладаем двумя типами когнитивных способностей, заточенных под эти типы фактов. Последнее — большая удача, поскольку иначе нам не были бы доступны целые пласты реальности. Реалист сказал бы, что это метафизическое подразделение фактов предшествует во времени возникновению наших способностей и что наши способности существуют для постижения этих независимых от сознания фактов. Идеалист сказал бы, что первыми возникли именно эти способности и что метафизическое подразделение есть отражение (или проекция) работы этих способностей. Но оба они сошлись бы на том, что факты и способности отвечают друг другу: априорные факты познаются посредством априорной способности, а апостериорные факты — посредством апостериорной способности. Между сферами априорного и апостериорного не существует фундаментального перехлеста (как то предполагалось в случае эпистемической инверсии) — как если бы реальность была совершенно нейтральной в отношении того, как она должна познаваться. Онтологический дуализм переходит в эпистемологический дуализм. Как реалиста меня весьма удивляет, что сознание и мир соотнесены столь упорядоченным образом: идея априорной или апостериорной *истины*, представляющая себя реалисту чем-то сродни оксюморону, оказывается на поверку чистой правдой. Способы знания истин уже вписаны в сами эти истины! С точки зрения эпистемо-

логии божества понять дистинкцию между априорным и апостериорным знанием и, стало быть, между априорными и апостериорными истинами (или фактами), конечно, весьма сложно. Но с человеческой точки зрения структура нашего сознания представляется вписанной в саму реальность (или структура реальности представляется вписанной в наше сознание). Мир подразделяется на два отсека, и наше сознание также подразделяется на два отсека, и эти отсеки располагаются друг напротив друга: априорный отсек мира отображается на априорном отсеке нашего сознания, а апостериорный отсек мира — на апостериорном отсеке нашего сознания. Другими словами, априорные истины познаются а priori, и апостериорные истины познаются а posteriori, и «они не сомкнутся нигде»<sup>9</sup> (за исключением неканонических уголков Вселенной).

Возможно, я смогу пролить свет на то, почему все это представляется мне столь примечательным, если вернусь к тем двум аналогиям, которые я уже приводил выше: врожденные убеждения/приобретенные убеждения и интроспективное знание/перцептивное знание. В этих случаях нет традиции, которая бы требовала наличия параллелизма между истинами и знанием (или убеждением): мы обыкновенно не говорим о врожденных и приобретенных истинах или интроспективных и перцептивных истинах. В этих случаях мы признаем, что эпистемические классификации не имеют глубокого онтологического значения. Одно и то же убеждение принципиально может быть (по крайней мере, в некоторых случаях) как врожденным, так и приобретенным, так что в понятиях по своему внутреннему существу врожденных и по своему внутреннему существу приобретенных истин нет смысла: истины есть истины, имели ли мы убеждение в них с рождения или приобрели его позже. Мир объективно не подразделяется на истины, убеждение в которых было нам врождено, и истины, убеждение в которых мы приобрели; подобные дистинкции являются всецело субъектно-зависимыми.

---

9. Ne'er the twain shall meet. Строчка из «Баллады о Западе и Востоке» Ричарда Киплинга. Цитируется в переводе Фазиля Искандера. — *Прим. пер.*

И точно так же одну и ту же пропозицию один человек может знать интроспективно, а другой — чувственным образом: как в том случае, когда я знаю, что я испытываю боль, посредством интроспекции, а вы знаете это в силу того, что смотрите на меня. Было бы странно провозглашать существование особого класса «интроспективных истин», как если бы эпистемология от первого лица была уникально вписана в соответствующий такой истине факт и подобные истины невозможно было бы познать никаким другим способом: например, при помощи наблюдения за поведением или исследования мозга. В указанных случаях один и тот же факт может быть познан двумя различными способами.

Однако в случае априорного и апостериорного связь между метафизикой и эпистемологией куда прочнее и теснее: здесь мы имеем право возвести эпистемологическое до метафизического, прямо говоря об априорных и апостериорных истинах. Или, возможно, было бы лучше сказать, что мы вписываем метафизическое в эпистемологическое: априорное знание является априорным именно в силу того, что оно есть знание априорной истины; то есть это знание, имеющее предмет определенного рода. В этом случае метафизика будет концептуально первична по отношению к эпистемологии, а не наоборот. В любом случае, та и другая неразрывно переплетены: истины и наше знание о них неотделимы друг от друга — вопреки некоторым попыткам доказать обратное.

В книгу мира вписаны два типа истин — априорные истины и апостериорные истины. Мы знаем эти типы истин двумя очень различными способами — а *priori* и а *posteriori*. Стало быть, тот способ, каким мы читаем эту книгу, совпадает с тем способом, каким она была написана. Мы смотрим на мир сквозь призму наших эпистемических способностей, однако мир приветствует, чтобы мы взирали на него таким образом. Способы бытия и способы знания находятся в согласии. Истина и знание смыкаются друг с другом.