

А. Айер

МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК?*

Очевидно, что в обычном смысле индивидуальные языки могут существовать. Могут, потому что существуют. О языке можно сказать, что он индивидуален, когда он приспособлен для общения ограниченного числа людей так, чтобы оставаться непонятным тем, кто находится вне этой группы. Согласно этому критерию воровской сленг и семейные жаргоны являются индивидуальными языками. Такие языки не являются строго индивидуальными в том смысле, что только один человек употребляет и понимает их, но такие языки вполне могут быть. Известны люди, которые ведут дневники с помощью шифра, который задуман так, чтобы никто другой не мог его понять. На самом деле индивидуальный шифр является не индивидуальным языком, а, скорее, индивидуальным методом записи некоторого данного языка. Однако возможно, что очень скрытный, ведущий дневник человек может быть не удовлетворен переложением известных слов неизвестной системой обозначения, но предпочтет изобрести новые слова; в любом случае оба процесса строго различить нельзя. Если в своем изобретении он зайдет достаточно далеко, о нем, собственно, можно сказать, что он изобрел индивидуальный язык. Хотя, насколько я знаю, такое действительно случилось.

С этой точки зрения индивидуальным язык делает тот простой факт, что он выполняет свою цель, будучи понятным только одному человеку или ограниченному множеству людей. Здесь необходимо ввести ссылку на цель, поскольку язык может оказаться понятным только нескольким людям или даже единственному человеку просто потому, что он вышел из общего употребления; но такие «мертвые» языки не рассматриваются как индивидуальные, если ограничение их употребления не входило в первоначальные намерения. Индивидуальный язык могут охарактеризовать, говоря, что в этом смысле не подразумевалось, что он является живым. Однако нет принципиальной причины, по которой он не мог бы стать живым. Факт, что только один человек или несколько людей способны понимать его, чисто случаен. Так же как теоретически возможно взломать любой шифр, так и индивидуальный язык может найти более широкое понимание. В общем, такие индивидуальные языки возникают из общих языков, и даже если бы существовали языки, которые не возникают таким образом, они все равно переводимы в общие языки. Они перестают быть индивидуальными как только достаточное количество людей становятся способными их перевести или, что более сложно, но теоретически возможно, не переводить их, а понимать.

Если я прав, то для выражения «индивидуальный язык» есть употребление, которое вполне допускает его применение. Но это не то употребление, которое обычно придают ему философы. Философы, говоря об индивиду-

* *Ayer A.J. Can There Be a Private Language? // Philosophy of Language. Oxford University Press, 1985. P. 453–460. Первая публикация: Ayer A.J. Can there be a Private Language? // Proceedings of the Aristotelian Society, supp. vol. 28 (1954). Перевод Н.А. Тарабанова под редакцией В.А. Суровцева.*

альном языке, обычно подразумевают то, что с их точки зрения является необходимо индивидуальным постольку, поскольку он используется каким-то отдельным человеком только для указания на свои собственные индивидуальные переживания; ибо часто считают, что для того, чтобы язык был общим, он должен указывать на то, что наблюдаемо публично. Если человек мог бы ограничиться описанием своих собственных ощущений или чувств, то, строго говоря, только он мог бы понимать то, что он говорит; то, что он произносит, могло бы косвенно сообщать некоторую информацию другим, но для них оно не означало бы в точности то же самое, что означает для него. Так, Карнап, который дает название «протокольный язык» любому множеству предложений, используемых для «прямого отчета» о чьем-то собственном переживании, утверждает в своем сборнике *Единство науки*¹, что если высказывание типа «Сейчас хочу пить», принадлежащее протокольному языку субъекта S_1 , истолковывается как выражение того, «что дано лишь непосредственно» субъекту S_1 , оно не может быть понято никем другим. Другой субъект S_2 может утверждать, что способен опознать и указать на жажду S_1 , но, «строго говоря», он опознает только некоторое физическое состояние тела S_1 . «Если под ‘жаждой S_1 ’ мы понимаем не физическое состояние его тела, но его ощущения жажды, т.е. нечто нематериальное, тогда жажда S_1 находится вне пределов осознания S_2 »². S_2 , возможно, не может верифицировать никакого утверждения, указывающего на жажду S_1 , и, следовательно, не может понять его. Карнап продолжает: «В общем, каждое утверждение в протокольном языке какого-то человека имело бы смысл для этого одного человека... Даже когда в разных протокольных языках встречаются одинаковые слова и предложения, их смысл различен, они не могут даже сравниваться. Каждый протокольный язык мог бы поэтому применяться только солипсистски; интересубъективный протокольный язык существовать не может. Этот вывод получен последовательным проведением обычной точки зрения и терминологии (отвергаемых автором)»³.

Поскольку Карнап хочет утверждать, что люди могут понимать протокольные утверждения друг друга, только на основании необходимого для этих утверждений условия, чтобы они были сделаны в том, что он называет физическим языком, верифицируемым интересубъективно, он приходит к выводу, что «протокольный язык – это часть физического языка». То есть он делает вывод, что предложения, которые на первый взгляд указывают на индивидуальное переживание, должны быть логически эквивалентны предложениям, описывающим некоторое физическое состояние субъекта. Другие философы следовали за Карнапом, давая физикалистскую интерпретацию утверждениям, которые один делает о переживаниях других, но не распространяя ее на все утверждения, которые можно сделать о своих собственных переживаниях. Они предпочитают считать, что определенные предложения служат только для описания индивидуальных переживаний говорящего и что, будучи таковыми, для него они имеют значение, отличающееся от любого значения, которое они, возможно, могут иметь для любого другого.

Кажется, что в *Философских исследованиях* Витгенштейн идет намного дальше. Он по-видимому, принимает точку зрения, что тот, кто пытается использовать язык этим индивидуальным способом, не просто не был бы

способен сообщить другим то, что он подразумевает, но и не имел бы возможности осуществлять коммуникацию с самим собой; чтобы он ни сказал, не имело бы успеха. Витгенштейн⁴ воображает следующую ситуацию: «Представим себе такой случай. Я хочу запечатлеть в дневнике какое-то время от времени испытываемое мной ощущение. Для этого я ассоциирую его со знаком О и записываю в календаре этот знак всякий раз, когда испытываю такое ощущение. – Прежде всего замечу, что нельзя сформулировать какую-то дефиницию такого знака. – Но сам для себя я же могу дать ему какое-то указательное определение! – Каким образом? Разве я в состоянии указывать на ощущение? – В обычном смысле – нет. Но, произнося или записывая знак, я сосредотачиваю свое внимание на ощущении – таким образом как бы указываю на него в своем внутреннем мире. – Но что толку в этой церемонии? Ведь нам лишь представляется, что должно происходить что-то вроде этого? Тогда как дефиниция призвана установить значение знака. – Что же, это как раз и достигается с помощью концентрации внимания, ибо именно так я закрепляю для себя связь между знаком и ощущением. – “Я закрепляю для себя связь” может означать только одно: этот процесс обеспечивает то, что впоследствии я *правильно* вспоминаю эту связь. Но ведь в данном случае я не располагаю никаким критерием правильности. Так и тянет сказать: правильно то, что мне всегда представляется правильность. А это означает лишь, что здесь не может идти речь о “правильности”».

И снова: «Какое у нас основание называть “О” знаком какого-то *ощущения*? Ведь “ощущение” – слово нашего общепринятого, а не лишь мне одному понятного языка. Употребление этого слова нуждается в обосновании, понятном всем»⁵.

Эта точка зрения развивается далее: «Представим себе таблицу вроде словаря, существующую лишь в нашем воображении. С помощью словаря можно обосновывать перевод слова *X* словом *Y*. Но следует ли считать таким основанием и нашу таблицу, если обращаться к ней можно только в воображении? – Но ведь обоснование состоит в апелляции к независимой инстанции. – “Однако могу же я апеллировать и от одного воспоминания к другому. Например, я не знаю, правильно ли я запомнил время отправления поезда, и для проверки вызываю в памяти образ страницы расписания поездов. Разве вышеприведенный случай не того же рода?” – Нет, ибо этот процесс предполагает действительно *правильное* воспоминание. Разве мысленный образ расписания мог бы подтвердить правильность первого воспоминания, если бы он сам не подлежал *проверке* на правильность? (Это было бы равноценно тому, что кто-то накупил множество экземпляров сегодняшней утренней газеты, чтобы удостовериться, пишет ли она правду.)

Обращение к воображаемой таблице соответствует получению справок из реальной таблицы не более, чем воображаемый результат воображаемого эксперимента соответствует результату действительного эксперимента»⁶.

Витгенштейн считает совершенно иным случай, когда ощущение может быть связано с каким-либо внешним проявлением. Так, он утверждает, что язык, который мы обычно употребляем для описания наших «внутренних переживаний», не является индивидуальным, потому что слова, которые употребляются для указания на ощущения, «связаны с естественными прояв-

лениями этих ощущений»⁷, с результатом, чтобы другие люди были в состоянии понять их. Сходным образом он допускает, что человек, который пытается описать свое индивидуальное ощущение, записывая знак 'O' в свой дневник, может найти употребление этому знаку, если бы обнаружил, что всегда, когда он испытывает рассматриваемое ощущение, он мог бы показать посредством некоторого измерительного прибора, что его кровяное давление растёт. Ибо это давало бы ему способ сообщить о повышении своего кровяного давления, не пользуясь измерительным прибором. Но тогда, утверждает Витгенштейн, не будет разницы в том, правильно он распознал ощущение или же нет. При условии, что всегда, когда он думает, что распознал его, есть независимое свидетельство, что его кровяное давление растёт, было бы безразлично, если бы он неизменно ошибался, если бы ощущение, которое он принимает за одно и то же, на самом деле в каждом случае вообще не было одним и тем же. «И уже это показывает, что предположение такой ошибки – лишь видимость»⁸.

Исследуем этот аргумент. Витгенштейн постоянно возвращается к тому, что приписывание значения знаку есть нечто такое, что должно оправдываться. Оправдание состоит в существовании некоторого независимого теста, для определения того, что знак употреблялся корректно; т.е. независимо от опознания субъектом или предполагаемого опознания объекта, который, согласно его намерению, обозначает знак. Его утверждение об опознании объекта, его убеждение, что он действительно тот же самый объект, не должно приниматься, если это не может быть подкреплено дальнейшим свидетельством. По-видимому, это свидетельство должно быть публичным, оно должно, по крайней мере теоретически, быть доступным каждому. Было бы недостаточно одни индивидуальные ощущения просто проверять другими. Ибо если нельзя быть уверенным в опознании одного из них, нельзя быть уверенным и в опознании другого.

Но если нет ничего такого, что допускается опознать, то никакая проверка не могла бы быть завершена; вообще не будет никакого оправдания употреблению какого-либо знака. Я проверяю свою память относительно времени отправления поезда, визуализируя страницу расписания, но в свою очередь мне требуется проверить ее, глядя на страницу. Но если я не могу в этом пункте доверять своему зрению, если я не могу распознать числа, которые вижу записанными, я все еще в не лучшем положении. Верно, что если я не верю своим глазам, я могу проконсультироваться у других людей; но тогда я должен понимать их свидетельства, я должен корректно идентифицировать знаки, которые они продуцируют. Пусть объект, на который я пытаюсь указать, будет сколь угодно публичным, пусть слово, которое я использую для этой цели, принадлежит некоторому публичному языку, моя уверенность в том, что я корректно употребляю слово, что я использую его, чтобы указать на «правильный» объект, должна в конечном счете основываться на свидетельстве моих чувств. Слыша, что говорят другие, видя, что они пишут, или наблюдая за их движениями, я способен сделать вывод, что их употребление слова согласуется с моим. Но если без дальнейших хлопот я могу распознать такие звуки, очертания или движения, почему я не могу также распознать индивидуальное ощущение? Витгенштейну хорошо говорить,

что записывание знака «О» при одновременной концентрации внимания на ощущении является бесполезной церемонией. В каком смысле это более бесполезно, чем записывание знака, конвенционально корректного или же нет, в то время, когда я наблюдаю некоторый «публичный» объект? На самом деле проблема относительно того, что включено в обеспечение значением какого-либо знака, является проблемой в не меньшей степени, как в случае, где объект, который по предположению должен обозначать этот знак, является публичным, так и в случае, где этот объект является индивидуальным. Все, что в моем поведении трансформирует произведенный звук или надпись в разработанный знак, может равным образом встречаться в обоих случаях.

Но можно сказать, что в одном случае я могу указать на объект, который я пытаюсь назвать, я могу дать ему остенсивное определение; в другом случае – нет. Простое обращение внимания на объект не является указанием на него. Какое различие это создает? Я действительно могу указать пальцем в направлении физического объекта, произнося имя, которое я намереваюсь ему дать; но я не могу указать пальцем в направлении индивидуального ощущения. Но каким образом указание пальцем является чем-то большим бесполезной церемонии? Если указание пальцем играет свою роль в задании остенсивного определения, этот жест должен быть наделен значением. Но если я могу наделить такой жест значением, то я могу наделить значением слова без жеста.

Я полагаю, что причина, по которой жест считается важным, заключается в том, что он дает мне возможность прояснить то, что я подразумеваю, для других. Конечно, они должны интерпретировать меня корректно. Если они не сообразительны или я невнимателен, они могут подумать, что я указываю на одну вещь, когда на самом деле намеревался указать на другую. Но успешная коммуникация, основанная на этом методе, по крайней мере возможна. Объект, на который я собирался указать, они могут наблюдать. С другой стороны, ни один мой жест не может направить их внимание на мое индивидуальное ощущение, которое *ex hypothesi* они наблюдать не могут, при условии, что это ощущение не имеет «естественного выражения». Поэтому я не могу дать остенсивное определение слову, которым я хочу обозначить ощущение. Но я не могу определить его с помощью других слов, ибо как они должны быть определены? Следовательно, я не могу преуспеть в том, чтобы задать ему какое-то значение.

Этот аргумент основан на двух предположениях, и я считаю, что оба они являются ложными. Первое предположение заключается в том, что невозможно, логически невозможно понять знак, если нельзя наблюдать объект, который он обозначает, или, по крайней мере, наблюдать нечто такое, с чем этот объект естественным образом ассоциируется. Другое предположение заключается в том, что способность человека придать значение знаку необходимо связана с тем, чтобы другой человек был способен понять этот знак тоже. Удобно будет начать с исследования второго из этих предположений, которое приведет к первому.

Вообразим Робинзона Крузо, который остался один на своем острове в младенческом возрасте, еще не научившись говорить. Предположим, что он, как Ромул и Рем, воспитывался волчицей или каким-то другим живот-

ным, пока не возмужал и не смог позаботиться о себе сам. Он, конечно, будет способен опознавать многие вещи на острове в том смысле, что он адаптирует к ним свое поведение. Но разве нельзя вообразить, что он также именовал бы их? Могут существовать психологические причины для сомнения в том, чтобы такое уединенное существо на самом деле изобрело язык. Можно утверждать, что развитие языка – это социальный феномен. Но, конечно, нет ничего самопротиворечивого в предположении, что некто, необученный употреблению какого-либо существующего языка, создал свой собственный язык. В конце концов, какое-то человеческое существо должно было первым употреблять символы. И даже если он сделал это, являясь членом группы, в целях общения с другими людьми, даже если его выбор символов был социально обусловлен, вполне можно представить, что первоначально это была чисто личная инициатива. Гипотеза учителя танцев из рассказа Г.К. Честертон о возникновении языка из «тайного языка некоторого индивидуального создания», вероятно, ложна, но вполне допустима.

Но если мы допускаем, что наш Робинзон Крузо мог бы изобрести слова для описания флоры и фауны своего острова, то почему бы не предположить, что он мог бы также изобрести слова для описания своих ощущений? Ни в том, ни в другом случае он не сможет оправдать свое употребление слов, приводя свидетельство такого же существа; хотя это и полезный контроль, но он вовсе не обязателен. Было бы трудно утверждать, что сила общения, способность вести дневник пришли к нему лишь с прибытием Пятницы. Его оправдание описания окружающей среды так, как это делает он, будет заключаться в том, что он воспринимает ее как то, что обладает как раз теми чертами, для описания которых предназначены его слова. Его знание, как употреблять эти слова, будет предметом его воспоминания, какие объекты подразумевалось ими обозначить, и, следовательно, его способности опознавать эти объекты. Но почему бы ему не преуспеть в их опознании? И почему бы тогда ему равным образом не преуспеть в опознании своих ощущений? Несомненно, он может делать ошибки. Он может считать, что птица, которую он видит пролетающей мимо, относится к тому же самому виду, которому он уже дал название, тогда как на самом деле она относится к другому виду, достаточно другому для того, чтобы он дал ей другое имя, если бы наблюдал ее ближе. Сходным образом он мог бы думать, что идентифицируемое им ощущение точно такое же, как и другие, тогда как на самом деле в подходящей перспективе оно не является тем же самым. Ни в том, ни в другом случае ошибка не может иметь для него какого-то практического различия, но сказать, что ошибка ничего не меняет, не значит сказать, что это вообще не ошибка. В случае с птицей его шанс обнаружить ошибку несколько больше, поскольку такая же птица может появиться вновь; но даже тогда он должен полагаться на свою память, чтобы быть уверенным, что это такая же птица. В случае ощущения его память – это единственное средство решить, являлось ли его отождествление корректным или же нет. В этом отношении он действительно похож на человека Витгенштейна, который покупает несколько экземпляров утренней газеты, чтобы убедиться, что то, что она сообщает, является истинным. Нам кажется это абсурдным по той причине, что мы считаем, что один экземпляр утренней

газеты будет в точности повторять другой; но в покупке второй, совершенно другой газеты и в использовании ее для проверки первой нет ничего абсурдного. В местечке, где существовала бы только одна утренняя газета, которая была бы напечатана так, что в одном экземпляре могли бы появляться опечатки, отсутствующие в остальных, было бы вполне благоразумно купить несколько экземпляров и проверить их, сверяя друг с другом. Конечно, остается важное различие, что факты, изложенные в газете, в теории, хотя и не всегда на практике, верифицируемы независимо. Но верификация должна где-то остановиться. Как я уже утверждал, если что-то не признается без ссылки на дополнительную проверку, проверить нельзя ничего. В случае ощущения Крузо мы предполагаем, что за пределами его памяти нет дополнительной проверки. Отсюда не следует, что у него нет средств его отождествления или не имеет смысла говорить, что он отождествляет его правильно или ошибочно.

Пока Крузо остается на острове один, т.е. пока он общается только с самим собой, принципиальное различие, которое он, вероятно, проведет между «внешними» объектами и своими «внутренними» переживаниями, заключается в том, что его переживания неустойчивы, тогда как внешние объекты — нет. Он не обязательно проведет даже это различие; его критерии тождества могут отличаться от наших собственных; но разумно предположить, что они будут теми же самыми. Тогда, предполагая, что его язык допускает это различие, с появлением Пятницы он обнаружит, что оно приобретает новое значение. Ибо, хотя он и будет способен обучать Пятницу употреблению слов, которые он приспособил для обозначения внешних объектов, демонстрируя ему объекты, которые они обозначают, он не будет способен тем же способом научить его употреблению слов, которые он приспособил для обозначения своих ощущений. В случаях, когда эти ощущения совершенно индивидуальны в том смысле, что они не имеют «естественных выражений», которые мог бы отождествить Пятница, вполне возможно, что Крузо не смог бы каким-либо способом научить его употреблению слов, которые он выработал для их обозначения. Но из того факта, что он не может обучить Пятницу этой части своего языка, вовсе не следует, что он не употреблял их для себя. В контексте этого рода научить можно только тому, что уже понимают. Способность научить или, скорее, способность кого-то другого научиться не может, следовательно, быть предварительным условием понимания.

При данных обстоятельствах отсюда с необходимостью не следует, что Пятница не будет способен выучить значение слов, которые Крузо использует для описания своих индивидуальных ощущений. Разумеется, зависимость от остенсивных определений при изучении того, что означает слово, факт случайный. Ребенка не учат тому, как описывать свои ощущения, тем способом, которым его учат описывать предметы его детской. Его мать не может указать ребенку на его боль тем способом, которым она может указать на его ложку или чашку. Но она знает, что он испытывает боль, потому что он плачет или потому, что она видит, что с ним происходит нечто такое, что, вероятно, причиняет ему боль; и, зная, что он испытывает боль, она способна научить его, что называть болью. Если нет внешних знаков его ощущений, то она не имела бы средств установить, когда они у него есть, и, следовательно, не смогла бы научить его, как их описывать. Такое бывает, но легко

может быть и иначе. Мы можем вообразить двух людей, столь созвучных друг к другу, что всегда, когда один имеет индивидуальное ощущение определенного сорта, его имеет также и другой. В этом случае, когда один из них описывает то, что ощущает он, другой вполне может следовать этому описанию, даже если он не имеет направляющего его «внешнего» свидетельства. Но каким образом один из них мог бы знать, что он корректно отождествил чувство другого? Каким образом два человека могут знать, что они подразумевают одно и то же под словом, которое они употребляют для указания на «публичный» объект? Только потому, что каждый считает реакцию другого соответствующей ситуации. Сходным образом можно предположить, что Пятница сочувствует, когда индивидуальное ощущение Крузо является болевым, и поздравляет его, когда оно приятно, что он способен сказать, когда оно начинается и когда заканчивается, может корректно описать, что оно, скорее, похоже на такое-то другое ощущение и весьма отличается от третьего, тем самым предоставляя доказательство, что он также понимает слова, обозначающие эти ощущения. Общепризнанно, что такие тесты не окончательны. Но тесты, которые мы обычно принимаем за демонстрацию того, что мы подразумеваем то же самое под словами, которые применяем к публичным объектам, также окончательны; по крайней мере, теоретически открытым остается то, что мы в конечном счете подразумеваем не вполне то же самое. Но из факта, что эти тесты не окончательны, во всяком случае не следует, что они вообще не имеют силы. Верно также, что тесты, выражающие согласие относительно длительности переживания, требуют, чтобы два человека уже разделяли общий язык, который они, вне сомнения, строят на основе общих наблюдений. Действительно, для них было бы затруднительно, хотя, как я считаю, и не с необходимостью невозможно, установить коммуникацию, если бы их опыт был индивидуальным в смысле Витгенштейна. Но даже если они приходят к пониманию употребления слов друг другом, только если объекты, описываемые этими словами, были бы публичными, отсюда не следует, что все объекты должны быть такими.

Не обязательно принимать допущение, что Пятница приходит к знанию, что представляют собой ощущения Крузо, и поэтому к пониманию слов, которые их обозначают, только обладая своими собственными сходными ощущениями. Возможно, что он выполнил бы все тесты, которые показали бы, что он имеет это знание, и что он действительно бы имел его, даже если переживание, которое он правильно приписывает Крузо, не похоже на те, которые имеет или имел бы он сам. Было бы действительно очень странным, если бы кто-то обладал силой, так сказать, непосредственно заглянуть в душу другого человека. Но это странно только в том смысле, что на законных основаниях мы ничего подобного не ожидаем. Идея о том, что это может случиться, не нарушает логического правила. Аналогичным был бы случай, что некто вообразил или, как показалось, вспомнил переживание, которое было бы не похоже на те, которые он когда-либо имел. Допустить, что такое возможно, значит допустить врожденные идеи в смысле Локка, но это не является серьезным возражением. Это допущение не противоречит даже распространенным формам эмпиризма. Все еще можно создать правило, что для того, чтобы понять слово, обозначающее некоторое ощущение, нужно

было бы знать, на что похоже рассматриваемое ощущение; т.е. нужно быть способным отождествить это ощущение при его наличии и, таким образом, верифицировать утверждение, которое его описывает. Особенность предусмотренных нами случаев заключается только в том, что мы приписываем людям способность отождествлять переживания, которые они ранее не имели. На самом деле, могут существовать оправданные возражения на гипотезу, что такое может происходить. Пункт, который для нас важен сейчас, заключается в том, что эти возражения не более чем оправданны. Способы, которыми действительно изучаются языки, логически не ограничивают возможности их понимания.

Если бы разновидностью пронизательности, которую мы приписываем Пятнице, было бы обычным обладать, то нам пришлось бы пересмотреть наши понятия публичности и индивидуальности. Ошибка, которую совершают философы типа Карнапа, заключается в том, что быть публичным и быть индивидуальным, в смысле, который уместен в этом обсуждении, суть свойства, которые приписываются различным видам объектов, независимо от нашего лингвистического употребления. Но причина, почему один объект является публичным, а другой доступен только индивидуально, заключается в том, что в одном случае имеет смысл сказать, что объект наблюдается более чем одним человеком, а в другом – нет. Столы публичны; имеет смысл говорить, что несколько человек наблюдают один и тот же стол. Головные боли индивидуальны; не имеет смысла говорить, что несколько человек испытывают одну и ту же головную боль. Но как только мы можем уподобить столы головным болям, вводя способ обозначения, при котором восприятие двух разных людей одного и того же стола становится предметом их индивидуального восприятия своих собственных чувственных данных «стола», мы можем уподобить головные боли столам, вводя способ обозначения, при котором корректно говорить об общей головной боли, которую в состоянии испытывать только определенные люди. При сложившихся обстоятельствах такая система обозначений была бы неудобной. Но если бы люди были устроены так, чтобы они были подвержены воздействию головной боли так же, как они подвержены воздействию погоды, то мы перестали бы считать, что головная боль с необходимостью индивидуальна. Так же как лондонский туман (или даже вместо него), лондонской особенностью могла бы стать местная головная боль. Некоторые люди могли бы ее избегать, так же как некоторые, по тем или иным причинам, не способны воспринимать туман. Но туман существует для всех, и поэтому при условии этого нового способа выражаться публичной была бы и головная боль. Условия, которые делали бы полезным такой способ выражаться, реально недостижимы; но то, что их нет, опять-таки чисто случайный факт.

Факты таковы, что мы не употребляем выражения типа «ощущение S_2 жажды S_1 » или «наблюдение S_2 жажды, испытываемой S_1 ». С другой стороны, мы придаем значение высказыванию, что один и тот же физический объект, или процесс, или событие, например состояние тела S_1 , наблюдаются S_2 так же, как S_1 . Следует ли отсюда, как считает Карнап, что по этой причине S_2 не может понять утверждение, которое указывает на чувство жажды S_1 , хотя он может понять утверждение, указывающее на состояние тела S_1 ?

Предположим, мы модифицировали наши правила отождествления способом, который предлагали многие философы, и позволили себе говорить, что то, что обычно описывалось как наблюдение S_1 и S_2 одного и того же физического события, было «на самом деле» случаем ощущения каждым из них своих собственных чувственных данных, которые, несмотря на качественное подобие, не могут быть буквально одними и теми же. Должны ли мы поэтому быть обязаны отрицать, что они оба могут понять, что другой говорил об этом физическом событии? Конечно, нет. И равным образом тот факт, что S_2 не может чувствовать или проверять ощущения S_1 , вовсе не следует, что он не может понять, что о них говорит S_1 . Критерий решения, понимают ли друг друга эти два человека, логически не зависит от факта, который мы используем (или не используем) для высказывания, что буквально одни и те же объекты воспринимаются обоими.

Я делаю вывод, во-первых, что для человека использовать описательный язык осмысленно с необходимостью не означает, что другой человек должен его понимать, и, во-вторых, что человек, чтобы понимать дескриптивное утверждение, не обязательно должен сам быть способен наблюдать описываемое. И совсем не обязательно, чтобы он должен был быть способен наблюдать нечто такое, что естественным образом ассоциируется с тем, что описывается, по способу, которым чувства ассоциируются с их «естественным выражением». Если мы настаиваем на том, что обязательным условием нашего понимания описательного утверждения является наша способность наблюдать то, что оно описывает, мы обнаружим, что сами отказываемся от возможности понимания не только утверждений об индивидуальных ощущениях других людей, но также утверждений о прошлом; или отказываемся, или переинтерпретируем их таким способом, чтобы они изменили свое значение, подобно тому, как философы подменяют телесными состояниями ощущения, а будущим прошлое. Оба направления, как я считаю теперь, ошибочны. Несомненно, необходимым условием моего понимания описательного утверждения должна, так или иначе, быть верифицируемость. Но ему не обязательно быть непосредственно верифицируемым, и даже если оно верифицируемо непосредственно, оно не обязательно должно быть верифицируемо непосредственно мной.

Примечания

¹ 76 ff.

² P. 79.

³ P. 80.

⁴ *Philosophical Investigations*, 1.258.

⁵ *Op. cit.*, 1.261.

⁶ *Op. cit.*, 1.265.

⁷ *Op. cit.*, 1.256.

⁸ *Op. cit.*, 1.270.