

## После Витгенштейна: Св.Фома

*Пуиве Р.*

*Философия М.Хайдеггера и в не меньшей степени философия Л.Витгенштейна оказали такое значительное влияние на состоянии современной мысли, что то и дело появляются философы, осуществляющие пересмотр всей предшествующей философской мысли. Мы уже публиковали работу Х.Патнема «Аристотель после Витгенштейна». Я сама писала статью «Августин после Хайдеггера», сравнительно недавно вышла книга Р.Пуиве «После Витгенштейна, св. Фома» (R.Pouivet. Après Wittgenstein, st.Thomas. Press Universitaire de France, 1997), фрагменты которой мы предлагаем читателю. Пуиве в основном пытается связать позицию Фомы Аквинского с исследованиями учеников и последователей Витгенштейна Э.Энскомб, П.Гича и Э.Кенни. Гертруда Элизабет Маргарет Энскомб (1919 – 2001) была ученицей Витгенштейна, издателем и переводчиком его книг. В 1958 г. в статье «Modern Moral Philosophy» («Современная моральная философия») ввела в аналитическую философию термин «консеквенциализм». Ее монография «Интенция» сделала особенно известным ее имя. Анализу работы Энскомб об аргументе Ансельма была посвящена глава в нашей с А.П.Огурцовым книге «Реабилитация вещи» (СПб., 2010). Питер Томас Гич (р.1916) – тоже ученик Витгенштейна, известный трудами по истории философии, философской логике и теории тождества. Он - автор книг «God and Soul», «Mental Acts: Their Content and Their Object», «Reason and Argument», «Three Philosophers: Aristotles, Aquinas, Frege» (с Э.Энскомб). Нашему читателю он известен по книге Д.Эдмондса и Дж. Айдиноу «Кочерга Витгенштейна» (М., 2004), . Энтони Джон Патрик Кенни (р.1931) – английский философ. Его интересы лежат в области философия сознания, античная и схоластическая философия, философия религии, президент Британской академии и Королевского института философии. Книга Пуиве прогизана огромной благодарностью к этим*

*новым схоластам, вернувшим жизнь, казалось бы, давно ушедшим теориям.*

*С.С.Неретина*

## Глава 1

### Интерналистская интерлюдия

#### От Витгенштейна к святому Фоме

Этот очерк посвящен исследованию Энтони Кенни, пытаюсь доказать его справедливость его суждения, что «в глазах многих людей вклад Витгенштейна в историю философии и особенно в философию сознания (mind) состоит прежде всего в его критическом отношении к картезианской позиции, которая в современную эпоху была повсеместно введена в философию и психологию, не говоря уже о критике Канта. Один из результатов освобождения философии от картезианских предрассудков, полученный Витгенштейном, – в том, что он дает возможность тем, кто согласен с этим результатом, более внимательно отнестись к работам докартезианских философов, прежде всего к средневековым схоластам»<sup>1</sup>. И хотя Витгенштейн, конечно, не был комментатором Фомы Аквинского, но при исследовании современной концепции сознания (хотя и инициированной Декартом), он сумел найти некоторый важный для нас поворотный пункт, позволяющий войти в философию Аквината. Кантианская критика рациональной психологии и картезианского *cogito* не устранила картезианскую перспективу<sup>2</sup>, которую во многом заново подтвердил в «Картезианских размышлениях» Э.Гуссерль<sup>3</sup>. Удивительно, однако, что это делает Витгенштейн как философ XX в., давая нам возможность прочесть новыми глазами труд Фомы Аквинского, философа, который жил семью веками ранее Витгенштейна и, как прежде казалось, принадлежит к совершенно другому интеллектуальному горизонту. Как можно объяснить такое странное обстоятельство?

<sup>1</sup> *Kenny A* The Legacy of Wittgenstein Oxford, 1984. P. XI.

<sup>2</sup> *Kant I*. The paralogisms of pure reason // *Kant I*. Critique of Pure Reason (A 341/B 399-A 405/B 432). Cambridge, 1998. P. 411 – 458. Причина, почему кантианская критика паралогизмов рациональной психологии не имела большого импульса, преимущественно должен относиться к характеру трансцендентальной философии самой по себе и к той роли, которую она играет в понятии «внутренний смысл». Это позволило бы нам здесь глубже попытаться истолковать этот вопрос. Для изучения этой проблемы Кантом см.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. L., 1966. P. 163 – 174.

<sup>3</sup> *Husserl E*. Cartesian Meditations: an Introduction to Phenomenology. The Hague, 1960. О всевозрастающем идеализме Гуссерля см.: *Ingarden R*. On the Motives Which led Husserle to Transcendental Ideslism/ transl. by A.Hannibalssom. The Hague, 1975.

Чтобы лучше понять, каким образом чтение Витгенштейна может послужить пропедевтикой для чтения Фомы Аквинского, нам нужно прежде всего понять три ключевых выражения: *экстернализм*, *интернализм* и *анти-индивидуализм*. Такое изобилие «измов» смущает не только пуристов от лингвистики, но и тех, кто ценит ясность в философском дискурсе. Отставляя в сторону спорный вопрос о нанесении ущерба лингвистике, для которой эти «измы» болезненны, мы постараемся ответственно отнестись к определению этих терминов для внесения ясности. Эти дефиниции будут необходимы потому, что цель этой книги – показать, что Фома и Витгенштейн – экстерналисты и анти-индивидуалисты, и как таковые они стоят в оппозиции Декарту и вообще «философии модерна», которая исповедует интернализм, а эпистемологически она индивидуалистична.

Экстернализм утверждает, что ему не доступны некоторые факторы, которые оправдывают личные убеждения личности, из-за того, по крайней мере, что они не поддаются внутренней проверке. Наши убеждения оправдываются достоверностью процессов, которые они же производят, независимо от того, заняты они отношениями между причинами и их следствиями или между одним убеждением и другими релевантными верованиями<sup>4</sup>. Не так давно Элвин Плантинга отметил случай крайнего экстернализма в философии<sup>5</sup>. Он объясняет, что экстернализм вновь возвращается к Томасу Риду<sup>6</sup> и даже к еще более ранним временам, проходя путь к Фоме Аквинскому, а от него к Аристотелю. Он даже утверждает, что до Декарта интерналистов (для которых оправдание наших убеждений предполагает внутреннее испытание оснований этих убеждений) было крайне мало. К возможным докартезианским интерналистам он относит только св.Августина и скептиков поздней Платоновой Академии. Это наводит на мысль, что главной философской традицией была экстерналистская традиция, а интернализм – это сравнительно новое направление. Современные экстерналисты могут оказаться, таким образом, сродни эпистемологическим позициям более древнего происхождения в истории философии. Можно сказать, что они – после картезианской интерналистского сдвига - возвращаются сейчас к аристотелевско-томистской традиции.

---

<sup>4</sup> Экстерналистская перспектива была ясно определена Элвином Голдманом. См. : *Goldman A. Epistemology and Cognition. Cambridge, 1986.*

<sup>5</sup> *Plantinga A. Warrant: The Current Debate. Oxford, 1993.*

<sup>6</sup> Томас Рид (1710 – 1796) – английский философ-идеалист, основатель шотландской школы «здравого смысла».

Вопреки интернализму, экстернализм совместим с антииндивидуализмом<sup>7</sup>. Иначе говоря, он совместим с теорией, которая при определении содержания мыслей признает фундаментальную роль социального окружения (принадлежности к какому-либо сообществу). Экстерналист полагает свое убеждение оправданным тем, что он исследует ментальное содержание этого убеждения, чтобы определить, удовлетворяет ли оно некоторым необходимым условиям для его эпистемологического подтверждения<sup>8</sup>. Если то, что оправдывает наши убеждения, не исходит из их интерналистского исследования, функционирующего по картезианской модели как *абсолютного* критерия подтверждения, значит исследование наших резонов для убеждения больше, вероятно, не может быть индивидуальным. Такого рода исследование влечет потому признание сообщества как верного источника наших убеждений. Эти убеждения связаны с детерминирующими их обстоятельствами, с неким положением дел, с лингвистическим сообществом, к которому мы принадлежим и в котором мы как ученики подвергаем испытанию наши концептуальные способности, нашу способность к языку. Экстернализм, который Плантинга приписывает св. Фоме<sup>9</sup>, будет созвучен – по крайней мере, если принять мою интерпретацию Аквината в этой работе, - экстернализму и анти-индивидуализму Витгенштейна.

Поствитгенштейнианское чтение св. Фомы представлено в работах трех британских философов: Элизабет Энскомб, Питера Гича и Энтони Кенни. Кенни, который когда-то был католическим священником, изучал философию в «английских Афинах» - Оксфорде конца 1950-х. Там оттачивалась мысль Дж.Остина, Г.Райла, Р.М.Хеара, П.Ф.Стросона, Ф.Вайсмана и М.Даммита. Кенни констатирует, что такое чтение началось со слов Питера Гича: «Я знал, что “понимание” у Витгенштейна и Фреге нашло смогло развиваться после великого восхищения Аквинатом»<sup>10</sup>. Именно Кенни (парадоксально, что в это самое время он как раз отдалялся от Ватикана) способствовал серьезному чтению св.Фомы и Аристотеля. В 1957 г. появились две

---

<sup>7</sup> Об анти-индивидуализме см: *Seymour M. Pensée, langage et communauté: Une perspective anti-individualiste*. Paris, 1994.

<sup>8</sup> Лучшая современная защита фундаменталистской и интерналистской позиции в философии познания принадлежит Родерику М. Чисхолму. См.: *Chisholm R. Theory of Knowledge*. Englewood Cliff, N.Y., 1989.

<sup>9</sup> Тезис, что Фома Аквинский – экстерналист, выдвигался также Элеонор Стамп. См.: *Stump E. Aquinas on the Foundations of Knowledge // Canadian Journal of Philosophy. Supplement. V.17* (1991). P.125 – 158.

<sup>10</sup> *Kenny A. A Path from Rome*. Oxford, 1985. P. 140.

книги, которые оказались фундаментально важными для поствитгенштейнианского чтения св.Фомы: «Ментальные акты» Питера Гича и «Интенция» Элизабет Энскомб<sup>11</sup>. Позднее Энтони Кенни столь же ясно будет интерпретировать Фому Аквинского и Витгенштейна, особенно в книге «Действие, эмоция и воля»<sup>12</sup>, «Анатомия души»<sup>13</sup> «Метафизика сознания»<sup>14</sup> и «Аквинат о сознании»<sup>15</sup>. Труды этих трех философов можно было бы представить как конституирующие оригинальный философский ход: Витгенштейнианский томизм. Настоящее исследование представляет их фундаментальные идеи не только, чтобы облегчить чтение этих трех современных философов, но и - *сверх того* - поощрить совместное чтение Витгенштейна и св. Фомы, когда один объясняет другого.

### *Нео-схоластика?*

Перечитать св. Фому, имея в виду современные проблемы, - не значит ли, что неосхоластика четко предложила сделать это уже в конце XIX столетия? Краткий исторический экскурс позволяет увидеть, что нет. Эрнест Ренан в своих «Мемуарах» противопоставляет «варварство и чистую схоластику XIII в.»<sup>16</sup> воспитанию, которое он получил в семинарии в Исси. В Исси он думал, «что можно определить картезианскую схоластику, сказав, что это расширенный бренд картезианства, которое было весьма приспособлено для наставления духовенства в XVIII в. и кодифицировано в сочинении, известном как “Философия Лиона”»<sup>17</sup>. Даже несмотря на то, что Виктор Кузен весьма способствовал новому прочтению средневековой философии – св. Фому и других, - спиритуализм и позитивизм во Франции во второй половине XIX в. не обеспечил благоприятной обстановки для такой попытки. Нужно было дождаться понтификата Льва XIII, издавшего энциклику «Aeterni Patris» («О вечном Отце») от 4 августа 1879 г., и работу Мориса де Вулфа (Wulf), созданную в Высшем институте философии в Лувене, чтобы св. Фома заново обрел свое место в философии или даже в теологии. В трудах историков философии традиция христианского аристотелизма снова появляется

<sup>11</sup> Geach P. Mental Acts. L., 1957; South Bend, 2001; Anscombe E (G.E.M). Intention. Oxford, 1957.

<sup>12</sup> Kenny A. Action, Emotion and Will. L., 1963.

<sup>13</sup> Kenny A. The Anatomy of the Soul. Oxford, 1973.

<sup>14</sup> Kenny A. The Metaphysics of Mind. Oxford, 1989.

<sup>15</sup> Kenny A. Aquinas on Mind. L., 1993.

<sup>16</sup> Renan E. The Memoires of Ernest Renan (Souvenirs d'enfance et de jeunesse) / Transl. by J.Lewis May. L., 1935. P. 161.

<sup>17</sup> Ibidem. P. 161.

как традиция, отличная от августинианской традиции платонического толка<sup>18</sup>. Это предельное усилие схоластического обновления хорошо известно во Франции благодаря трудам Этьена Жильсона и Жака Маритена<sup>19</sup>.

Но способ бытия томистом, выдвинутый Гичем, Энскомб и Кенни, совершенно иной, как и проблема критики современной мысли во имя христианской традиции, осмеянной рационализмом Просвещения, и заново утвердить ее пытаются сделать неосхоластики; это даже не попытка вернуть средневековую философию на ее законное место – в университеты и другие высшие учебные институты, что часто предлагали историки средневековой философии, но усилие понять св. Фому в свете возможных интерпретаций «Суммы теологии», ставших нам доступными благодаря «Философским исследованиям» Витгенштейна. Это приближение не идеологическое и не историческое, а философское – в том смысле, что после Витгенштейна нам нужна озаряющая проникновенность «Суммы теологии»; нам нужны концептуальные инструменты, которыми являются первые концепты философии св. Фомы. Гич или Кенни часто свой поход от Витгенштейна к Фоме будут начинать с одной и той же страницы. Между Фомой и Витгенштейном нет такого исторического разрыва (или, по крайней мере, разрыв не столь грандиозен), как между философами Нового времени (Декартом или Кантом) и Витгенштейном. Это именно то, что дает возможность Фоме Аквинскому в предложенной здесь интерпретации заново прийти *после* Витгенштейна. Витгенштейн делает Аквината более понятным и дает нам право понять ту степень ценности, которой аристотелевско-томистская философия обладает до сих пор. Задача нынешнего исследования – продемонстрировать и оправдать интерпретацию св. Фомы, интерпретацию, глубоко отличную от предложенной неосхоластикой.

## Глава 2

### Ментальные акты

#### *Критика Г.Райла*

Может ли кто-то, подобно Питеру Гичу, написавшему книгу под названием «Ментальные акты»<sup>20</sup>, считаться витгенштейнианцем? Разве не Витгенштейн

<sup>18</sup> Об истории этой неосхоластики см.: *Fitzpatrick Patrick J. Neoscholasticism // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / Ed. N.Kretzmann, A.Kenny, J.Pinborg, E.Stump. Cambridge, 1982.*

<sup>19</sup> Об анализе различных типов томизма и их роли в истории философии XIX – XX вв. см.: *MacIntyre Alasdair. Three Rival Versions of Moral Enquiry. Notre Dame, 1990. Особенно ч.3.*

<sup>20</sup> *Geach P. Mental Acts. L., 1957.*

постоянно критикует ментализм (mentalism), которая утверждает, что психологические концепты обозначают некоторые ментальные акты или им соответствуют? Уже в раннем произведении, «Голубой книге», Витгенштейн показывает, что является ошибкой описывать мысль как *ментальную активность*. Сказать, что сознание думает, - наверное, все же это чистая метафора? Мы, конечно, пытались мысль где-то разместить, описать ее как некий акт в уме. Но даже если здесь имеют место ментальные акты, то не разве мы не способны поставить некоторые вопросы относительно этих актов, как мы ставим их относительно других актов, спросить об их природе, частоте, интенсивности, количестве? Ответ на такие вопросы, однако, заставляет нас впасть в миф интериорности, подробно описанный Витгенштейном, который пытался освободить нас от тревожащего влияния этого мифа. Этот миф внушает нам, что «мышление человека совершается внутри его сознания в таком уединении (seclusion), в сравнении с которым любое физическое уединение есть выставление на публичное обозрение»<sup>21</sup>. Следовательно, [выражение] «”я не могу знать, что в нем происходит” – это прежде всего, картина»<sup>22</sup>. Не является ли понятие ментального акта также картиной? Иными словами, не принадлежит ли она также к мифу интериорности? Питер Гич подвергает критике тезис, выдвинутый Райлом в его книге «Концепт сознания»<sup>23</sup>, тезис, фактически инспирированный Витгенштейном. Однако критика Гичем тезиса Райла обнаруживает, как понятие ментального акта, которое кажется столь не-витгенштейнианским, действительно находится в центре томистской интерпретации Витгенштейна.

С точки зрения Райла, все утверждения, содержащие психологические концепты для выражения ментальных событий, актуально сводимы к гипотетическим утверждениям относительно наблюдаемого поведения. Гич резко отвергает это утверждение. Мы можем отметить, с другой стороны, что Райл никогда *поистине* не мог поддерживать бихевиористский редукционизм, потому что он никогда *реально* не мог обходиться без психологических концептов. Для Гича же изначальным предметом

---

<sup>21</sup> Цит. по: *Pouivet R. After Wittgenstein, saint Thomas. P. 8.* Сам Р. Пуиве ссылается на: *Wittgenstein L. Philosophical Investigations /Transl. by G.E.M.Anscombe. Oxford, 2001. II, XI. P. 189.* Приведенный текст значительно отличается от русского перевода: прежде всего, здесь речь идет не о «закрытости» сознания, а его внутренней уединенности. Ср.: *Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1). М., 1994. С. 310.*

<sup>22</sup> *Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 311.*

<sup>23</sup> *Ryle G. The Concept of Mind. L., 1949.* На русском языке эта книга вышла под названием «Понятие сознания» (М., 2000).

спора является утверждение Райла, что проблема контрафактных высказываний (counterfactuals) решена. Давайте предположим, что есть два индивида, наблюдаемое поведение которых идентично, но чьи психологические предпочтения – или, иными словами, ментальные состояния – различны. В таком случае мы можем сказать, что «поведение одного человека *должно было бы быть* отличным от поведения другого при гипотетических обстоятельствах, которые никогда бы не возникли»<sup>24</sup>. Именно этим объясняется их одинаковое поведение, несмотря на их различные ментальные состояния. Поэтому нужно прибегнуть к условному контрафактному высказыванию (conditional counterfactual)<sup>25</sup>. В 1957 г. Гич мог еще сказать, что «логика таких условных предложений - очень плохо изученная территория»<sup>26</sup>. Но сегодня было бы трудно стоять на этой позиции. Тем не менее, несмотря даже на то, что проблема предложений, противоречащих фактам, ныне исследована, она еще не решена<sup>27</sup>. Кроме того, способ исследования проблем – с помощью значений логики, семантики и метафизики модальностей – просто полагается на концептуальный анализ без систематического развития, что Райлу кажется идеалом философии<sup>28</sup>. Таким образом, интерпретация Витгенштейна у Райла частично некорректна, потому что мы не можем приписывать Витгенштейну вызывающий сомнения тезис, будто все ментальные акты в конечном счете являются ничем иным, кроме как физическими состояниями.

Жаку Бувресу, однако, «ясно, что глаз сознания был бы совершенно слеп, если бы у деятеля изначально не было ни языка, ни концептов, указывающих и описывающих то, что он видит»<sup>29</sup>. Следовательно, Витгенштейн утверждает, что наши ментальные акты не являются независимыми от языковых игр, а потому и от нашего членства в лингвистическом сообществе и от нашего владения языком. Это, однако, не значит, что ментальные акты иллюзорны; и разве не намек это на то, что можно обходиться без ментальных концептов? Критикуя Райла, Дональд Дэвидсон говорит, что «в общем-то, для оправдания убеждения, или веры, довольно и того, что есть мысль. Но хотя это и верно, а для большинства из нас даже и очевидно, у этого факта, насколько можно

---

<sup>24</sup> Geach P. Mental Acts. 6.

<sup>25</sup> Условное выражение, антецедент которой очевидно ложен, например: «если бы у цыплят были зубы, они бы кусали утят».

<sup>26</sup> Geach P. Mental Acts. 6.

<sup>27</sup> О подходе к этой проблеме см.: Sanford D. If P, then Q: Conditionals and the Foundations of Reasoning. L., 1989; см. также: Conditionals / Ed. By F.Jackson. Oxford, 1991.

<sup>28</sup> Antoniol L. lire Ryle aujourd'hui. Bruxelles, 1993. P. 110.

<sup>29</sup> Bouveresse J. Le mythe de intériorité. P., 1976. P. xi.



увидеть, нет легкого объяснения»<sup>30</sup>. Сделать это, не воображая сознание чем-то сродни театральным подмосткам (метафора, которую Дэвидсон явно бракует), было бы трудно, но все же не значит, что ментальные акты поэтому не существуют.

В «Сумме теологии» (175.5)<sup>31</sup> св. Фома утверждает, что интеллект может меняться. Он замечает, однако, что приложение к интеллекту слова «изменение» выражает не то же, что оно обозначает, будучи приложенным к материи, то есть к изменению, случающемуся в чем-то физическом. Витгенштейн, со своей стороны, подчеркивает, что «нас можно привести к незаконному уподоблению психологических отношений физическим»<sup>32</sup>. Витгенштейн принимает не специфического референта таких психологических выражений – типа «никто больше не может испытать мою зубную боль вместо меня», – но принимает понятие о *значении* этих психологических выражений, которые *могут* быть схвачены интериорно как отношение к событию, исключительно внутреннему<sup>33</sup>. То, что здесь оспаривает Витгенштейн, это понятие, что мы можем обрисовать внутреннее наблюдение самого себя как аналог того способа, которым мы наблюдаем внешние вещи – и что мы можем приложить эту самую аналогию к интериорности и интимности. В таких случаях слово «наблюдение» употребляется не в том значении, совсем как слово «изменение» не означает того же, будучи приложенным к интеллекту, что означает, будучи приложенным к материи<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Davidson D. *Knowing One's Own Mind // Self-Knowledge* / Ed. by Qassim Cassam. Oxford, 1994. P.43.

<sup>31</sup> С этого момента «Сумма теологии» будет употребляться сокращенно как СТ. Объяснение метода отсылок к СТ: СТ делится на три части, вторая из них также подразделяется на две части. Каждая часть содержит вопросы, которые в свою очередь подразделяются на артикулы, содержащие возражения, авторское «против» (*sed contra*), основное содержание параграфа и ответы на возражения. Метод цитирования, используемый в этой книге, таков: римская нумерация обозначает части, арабская относится соответственно к вопросам и артикулам. Если не следует другая пометка, то дается ссылка на содержание артикула. Наконец, «возр.» отсылает к возражению, «пр.» отсылает к «*sed contra*» и «отв» – к ответу на возражение. Части цитируются следующим образом: I – первая часть (*prima pars*), I-II – первая часть второй части (*prima secundae*), II-II – вторая часть второй части (*secunda secundae*). Так, СТ II-II 23.1 отв.3 отсылает к возражению 3 на параграф 1 вопроса 23 второй части второй части.

<sup>32</sup> Geach P. *Mental acts*. P. 2.

<sup>33</sup> Основные тексты, касающиеся этого пункта, обнаружены в §243 и следующем в части I «Философских исследований» Витгенштейна.

<sup>34</sup> Дэвид М.Армстронг, на основании материалистической теории сознания, выдвинул прямо противоположный тезис: «В чувственном восприятии мы становимся сведущими в событиях, протекающих в физическом мире. Восприятие (перцепция) здесь – ментальное событие, имеющее своим (интенциональным) объектом ситуации, складывающиеся в физическом мире. Что касается интроспекции, то – от противного – мы становимся сведущими в событиях, случающихся в нашем собственном мире» (*Armstrong D.M. Introspection // Self-Knowledge*. Oxford, 1994. P.109).

Витгенштейн не рассматривает как иллюзорность убеждение, что наши ментальные акты имеют некое содержание (смотреть, как прибывает поезд, ждать письма, думать, что кто-то влюблен и т.д.); он не считает иллюзорным положение, что мы выражаем это содержание в предложениях («мы видим, что прибывает поезд»; «я жду письма»; «я думаю, что я влюблен»). По крайней мере, некоторые ментальные акты поэтому есть акты суждения, которые мы выражаем вербально посредством непрямого дискурса (*oratio oblique*)<sup>35</sup>. Акты суждения как предполагают концепты, так в некотором смысле и выражают их. Гич, следовательно, может утверждать: «Итак, я принимаю психологию старых книг по логике, для расширения познания, способствующего овладению концептами как предположенных актом суждения, и рассмотрения суждения как применения большого числа концептов»<sup>36</sup>. От Витгенштейна мы сохраняем представление, что концепты не могут быть выражены на уровне простого восприятия. Иными словами, они не могут быть выражены сами собой независимо от специальной языковой игры. Для Гича к тому же это никоим образом не снижает значимости психологии, развиваемой Фомой Аквинским. Концепт – это *вид*<sup>37</sup>, произведенный интеллектом. Этот вид интенционален в тех рамках, что он ментален, а не физичен. Это соответствует одной части ментального слова. Можно было бы возразить, что это противно Витгенштейновой позиции и что мы на грани впадения в частно-лингвистическое заблуждение. Это, однако, не тот случай, который имеет в виду Гич: «говорить, что человек владеет неким концептом, значит говорить, что он может исполнять (*perform*), потому что иногда он *исполняет* ментальные упражнения специфического рода»<sup>38</sup>. Концепт – это склонность мыслить это или то. Это ментальная потенциальность, выраженная языком и другими символическими актами.

Комментируя св. Фому (СТ I 85.5), Энтони Кенни объясняет, что «”интеллигибельные виды” – это приобретенные ментальные диспозиции, которые выражаются, манифестируются в интеллектуальной деятельности: будь то концепты, которые применяются в *использовании слов*, или убеждения, которые применяются в *использовании предложений*. Мое схватывание значения английского слова ”дождь” есть некий признак рода; моя вера, что красное ночное небо предвещает прекрасный

<sup>35</sup> Geach P. *Mental Acts*. P. 7 – 10.

<sup>36</sup> Ibid. P. 14.

<sup>37</sup> Этот термин (здесь) означает форму как мысль.

<sup>38</sup> Geach P. *Mental Acts*. P. 15. В известном пассаже Гич устанавливает, что «овладение концептом есть процесс становления, который способен *нечто создать*» (ibid. P. 18).

день – другой признак вида»<sup>39</sup>. Тезис, приписанный Кенни Аквинату, – тот же, что выдвинул Гич, исходя из Витгенштейновой перспективы, но свободный от бихевиоризма Райла. Гич, таким образом, критически относится к претензиям некоторых психологов. Они используют то же самое выражение – «концептуальная компетенция», – чтобы описать понимание треугольника человеком и грубого понимания треугольника животным. Гич цитирует Фому без подробностей, но, кажется, ясно, что именно его привлекает при изучении «Суммы теологии» (I 8.4): если люди и животные виртуально идентичны на уровне выражений смысла, то расхождение между ними состоит в различии между естественной оценивающей способностью у животных, которая есть инстинкт, и человеческой познавательной способностью, которая есть собственно интеллект и состоит в выражении концептов. Что касается концептуального выражения, то и у Фомы Аквинского, и у Витгенштейна они одинаковы. Сказать, что животное распознает треугольник значить возыметь странную идею о том, что у животного есть концепт треугольника!

#### *Абстрактивизм*<sup>40</sup>

Гич отказывается от того, что он называет «типично абстрактным представлением психологических концептов», согласно которым «они абстрактно проистекают из *внутреннего опыта*»<sup>41</sup>. Он отмечает, что, согласно этой позиции, «мы полагаем, что владеем квази-смыслом, который относится к физическим явлениям почти так же, как наши чувства к физическим явлениям»<sup>42</sup>. В подходе Гича, поскольку встает вопрос о логических, математических концептах или концептах отношения, или о таких концептах, как цвет, отбрасывание абстрактивистской перспективы соответствует Витгенштейновой критике остенсивного определения<sup>43</sup>. Поскольку это проблема психологических концептов, то отказ от абстрактивистской перспективы соответствует Витгенштейновой критике приватного языка. Эта критика такова. Язык предполагает правила. Уважение к правилам к тому же предполагает, чтобы принятие или отказ от правил были публичными, чтобы ничто не могло гарантировать собственное употребление какого-либо отдельного правила. Другими словами, чтобы было

<sup>39</sup> Kenny A. Aquinas on Mind. L., 1993. P.46. Добавлено подчеркивание.

<sup>40</sup> В оригинале «Абстракционизм». Мы несколько изменили название главы, чтобы не путать с абстракционизмом в живописи.

<sup>41</sup> Geach P. Mental Acts. P.21.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Остенсивное определение означает дефиницию с прямой десигнацией, такую как тыкание пальцем на объект. Другими словами, это дефиниция, связанная с обращением *особенного внимания* на хорошо прорисованные вещи.

невозможно при приватном употреблении правила делать различие между следованием правилу и убеждением, что нужно следовать правилу. Следовательно, сама идея приватного языка не только психологически сомнительна, она *логически* абсурдна. Критика приватного языка вырисовывает мифический характер позиции, будто значение есть внутреннее событие, в котором символ становится значимым. Критика приватного языка более основательна, чем критика остенсивного определения, включая его в себя. По общему мнению, она фокусирует внимание на некоем аспекте объекта, который *лишен* всех других своих характеристик. Например, можно сфокусироваться на том, широк он или мал. Затем можно указать, что концепты «широкий» или «малый» получились через абстрагирование от широкой вещи или малой вещи, то есть от вещей, которые в общем обладают широким или малым существованием (бытием). Акт внимания на источник этой абстракции представлен как некое внутреннее событие. Можно далее утверждать, что значение концептов, какими бы они могли быть, зависит от внутреннего усилия внимания, направленного на их значение. Таким образом, может существовать внутренняя процедура дискриминации или обозначения некоего выражения какого-либо объекта с помощью *внимания*, которое мы фокусируем на событии, случаемся в(внутри) нас. Даже если Гич эксплицитно не высказал это именно так, то все же абстрактивизм - это тоже цель Витгенштейновой критики приватного языка. Остенсивное определение, которым всегда обозначается абстрактный аспект объекта, предполагает такое внутреннее внимание - это усилие, которое кто-то должен сделать, чтобы в себе самом определить значение концептов, которые он использует. То, что сама вещь, как показывает Витгенштейн, абсурдна, предполагается всеми философами, которые уверены, что интерналистское оправдание убеждений предложено Декартом в его «Втором размышлении».

Как мы можем порвать с интернализмом? Этому пункту посвящена гл.11 «Ментальных актов». Она озаглавлена «Создание концептов – это не обнаружение периодических функций». Гич соединяет здесь рассуждения Фреге, Фомы и Витгенштейна, которые отлично гармонируют друг с другом.

*Фреге.* Мы можем рассматривать концепт как (математическую) функцию, а не как независимо от нас существующий объект (платонизм), какова бы ни была природа объекта, о котором идет речь<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> См.: *Frege G. Function and Concept // Translations from Philosophical Writings of Gotlib Frege / Ed. by P.Geach and M. Black. Oxford, 1952. P.21 - 55*, а также: *idem. On Concept and Object*

Св. Фома. Размышление по поводу 13 вопроса «Суммы теологии»: «Можно ли составить утвердительные предложения о Боге?» Св.Фома отвечает, что можно. Можно было возразить, что, поскольку Бог существует как несоставной и поскольку интеллект, когда он нечто утверждает, знает свой объект благодаря составу и делению концептов, то нельзя составить утвердительного предложения о Боге<sup>45</sup>. Фома отвечает на этот аргумент так: «Суждение “каждое понятие, которое понимает нечто иначе, чем оно есть, ложно”, можно понять двояко, в том отношении, что мы можем понять наречие “иначе” так, чтобы отнести глагол “понимать” или к самому понятию или к действию понимающего. Если в отношении к понятию, то утверждение истинно и значит следующее: каждое понятие, который понимает, что вещь отличается от того, что есть, ложно. Но это утверждение не применяется в данном случае, потому что наш интеллект при формировании предложения о Боге, не утверждает, что Он сложен, но прост. Если же предложение прилагается применительно к действию понимающего, то оно ложно, потому что способ, по которому интеллект существует в действии понимающего, отличается от способа, по которому вещь существует сама по себе»<sup>46</sup>.

Гич следует Фоме, утверждая, что «когда наше понимание понимает вещи, которые просты, их можно понять в их собственной сложной манере, не вдаваясь в понимание, что они *есть* сложные<sup>47</sup>. Сознание (mind) *создает* концепты; оно не находит их изготовленными простой властью так называемого абстрактного метода. Кроме того, это не мешает нам прикладывать эти концепты к реальности, к познанию чего-либо, когда мы прикладываем их корректно. Гич добавляет, что «мы должны

---

// Ibidem. См. также ниже, ч.4. См. также: *Фреге Г. Функция и понятие // Фреге Г. логика и логическая семантика. М., 2000. С.216 – 229.*

<sup>45</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, 12. Resp. ad 3 ob.*

<sup>46</sup> СТ I 13.12 ad. 3 ob: «haec propositio “intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus” est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis, si ex parte intellecti, sic proposition vera est, et est sensus, quicumque intellectus intellegit rem esse aliter quam sit, falsus est, sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem, si vero ex parte intelligentis, sic proposition falsa est, alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo”. Мой перевод таков: «Это предложение “понятие, понимающее вещь иначе, чем она есть, ложно”, можно понять двояко, потому что наречие “иначе” может определить глагол “понимает” с позиции или самого понятия, или с позиции понимающего; если с позиции понятия, то предложение верно, и есть смысл в том, что [утверждение] “всякое понятие понимает, что вещь есть иначе, чем она есть”, ложно, но это не имеет отношения к предложенному (к нашей теме), так как наш интеллект, формируя предложение о Боге, не говорит, что он сложен, но прост; если же [понять “иначе”] с позиции понимающего, то предложение ложно, ведь один модус у интеллекта в понимании, и другой модус у вещи в ее бытийствовании (существовании)».

<sup>47</sup> *Geach P. Mental Acts. P. 40.*

сопротивляться извечной философской попытке думать, что, если мысль есть, она будет истинной по отношению к реальности, а потом копировать ее признак за признаком, подобно карте»<sup>48</sup>. В этом месте мы переходим от Фомы к Витгенштейну, который в своей поздней философии ставит под вопрос свои собственные тезисы из «Трактата», особенно имеющие отношение к ходячим точкам зрения о языке как образе реальности<sup>49</sup>.

*Витгенштейн.* Гич объясняет, что «лингвистические способности для абстракциониста необходимым образом внешни, это дополнительный аспект овладения концептами»<sup>50</sup>. Вся поздняя философия Витгенштейна неустанно отрицает этот абстракционистский тезис. Св.Фома предлагает подобную коррекцию. «Слова поэтому означают не интеллигибельные виды [вопреки тому, что прокламировал Платон], но то, чем интеллект сам формирует суждения относительно внешних вещей [как утверждает Аристотель]»<sup>51</sup>.

Если сопоставить Фреге, Фому Аквинского и Витгенштейна, то этот краткий исторический экскурс показывает, что три философа разделяют общий взгляд на концепт как на *функцию*, который характеризует объекты. Функция есть *значение*, а не объект. Это - интеллектуальное орудие, обнаруженное в лингвистической деятельности. Это – не интенциональная сущность<sup>52</sup>.

Тем не менее, могло бы показаться странным воззвание к авторитету св. Фомы ради отказа от абстракционизма, ибо этот тезис иногда ему приписывали. Поэтому нам нужно объяснить ту роль, которую сыграла мысль Фомы в понятии *деятельного интеллекта* (концептуальной способности). Другими словами, нам нужно рассмотреть то, для чего, с точки зрения Аквината, функционирует концепт. В этом пункте могла бы оказаться полезной аналогия между светом и деятельным интеллектом: свет

<sup>48</sup> Ibid. P. 41. Можно заметить, что *фактически* карта не копирует реальность признаков за признаком – в той ли мере эта идея имеет смысл, потому что реальность имеет признаки как таковые? – но тот, кто составляет карту, выбирает репрезентативные характеристики. См.: Pouivet R. Esthétique et logique. Liege, 1996. Ch.2. Особенно с. 75.

<sup>49</sup> См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. §2.1 – 2.225.

<sup>50</sup> Geach P. Mental Acts. P.44.

<sup>51</sup> СТ I 85.2 возр.3: «non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus». Мой перевод: «потому слова означают не сами интеллигибельные виды, но **то, что** интеллект формирует себе для суждения о внешних вещах» (выделено различие с английским переводом).

<sup>52</sup> Интенциональная целостность (сущность) могла бы быть *значением*, к которому относился бы концепт, значением, независимым от языка и даже от интеллектуальной деятельности. Более того, дает место понятию *Sinn* [смысл], но он *решительно* отличает его от **понятия концепта** (выделено мною для лишнего доказательства различия между понятием и концептом. – С.Н.). См.: Kenny A. Frege. L., 1995.

относится к видению как деятельный интеллект к пониманию (концептуальному схватыванию). Фома пишет: «Есть два мнения относительно роли света. Одни говорят, что свет необходим для зрения, чтобы сделать цвет актуально видимым. В этом случае действующий интеллект является необходимым для понимания, так как он играет ту же роль, что и свет в акте видения. Другие, однако, утверждают, что свет необходим для зрения не для того, чтобы сделать видимым цвет, но чтобы актуально служить посредником ясного зрения, как утверждает Аверроес во второй книге «Комментариев к [трактату] “О душе”». По этой интерпретации, аналогия, с помощью которой Аристотель пытается сравнить действующий интеллект со светом должна быть понята следующим образом: просто как свет необходим для зрения, так и действующий интеллект необходим для понимания, но не таким же образом»<sup>53</sup>.

Комментируя этот отрывок, Кенни объясняет, что «действующий интеллект можно помыслить подобным фонарю, который шахтер носит на своей каске, бросая свет интеллигибельности на объекты, с которыми сталкивается человеческое бытие в своем проходе через таинственный мир»<sup>54</sup>. Вещи в физическом мире только потенциально мыслимы, или интеллигибельны. Именно поэтому животное, даже если у него те же ощущения, что и у нас, или даже более острые, чем наши, не может знать вещи в их *особенности*, то есть оно не может их знать, используя то, что делает их тем, что они есть. Действующий интеллект как способность к абстрактному мышлению для производства всеобщих интенциональных видов делает познание возможным<sup>55</sup>. Благодаря присоединению интенциональных видов к чувственно воспринимаемому опыту, мы познаем индивидуальные (особенные) вещи, и мы можем образовывать сингулярные предложения. Без действующего интеллекта, который мыслит в терминах человечности бытия того или этого, нет ни людей, ни человечности; действующий

<sup>53</sup> СТ I 79.3 возр.2: «circa effectum luminis est duplex opinio. quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum, secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut commentator dicit in ii de anima, et secundum hoc, similitudine qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum; sed non propter idem» («по поводу эффекта света есть два мнения. Ведь одни говорят, что свет требуется для видения, чтобы сделать цвет актуально видимым, и по тому же и из-за того же действующий интеллект требуется подобным образом для понимания, как свет для видения, согласно же другим, свет требуется для видения, но не из-за того, чтобы стал видимым цвет, а чтобы актуально стать **прозрачной средой**, как считает Комментатор во 2 [книге трактата] “О душе”, и поэтому, наподобие того как Аристотель приравнивает действующий интеллект свету, думается относительно этого, что это, конечно, необходимо для видения, но **не из-за этого**».

<sup>54</sup> Kenny A. Aquinas on Mind. P. 47.

<sup>55</sup> СТ I 85.1.

интеллект, однако, не мыслит в простой идее, не имеющей ничего более, кроме ментального существования. Это то, что делает концепт (или интеллигибельный вид) эквивалентным во многих отношениях Фрегианскому понятию концепта как математической функции. Деятельный интеллект есть собственно человеческая способность знать реальное *через* интенциональный или интеллигибельный вид.

Эта позиция весьма далека от абстракционистской модели. По Гичу<sup>56</sup>, различие между этими двумя перспективами можно ясно проиллюстрировать текстом из «Суммы теологии» (I 85.2 ad.3), где св. Фома объясняет, что наше использование концептов нельзя сравнивать с актом видения чего-то, но с актом формирования визуального образа чего-то, что мы сейчас актуально не видим, или даже чего-то, что мы никогда не увидим. Так, не только формирование концептов не абстрактно, но и никакое другое их использование. Гич отмечает также, что абстракционизм несовместим с теорией субстанции, развитой Фомой Аквинским. Допустим, можно поддержать мысль, что Фома преувеличил свободу и уверенность нашего знания о том, *quod quid est* (что есть сущность) вещи, что он не достаточно восприимчив к аргументам скептиков. Это все же спорный вопрос<sup>57</sup>. С томистской точки зрения трудно увидеть, как с помощью простой абстракции можно пройти от чувственного знания к знанию интеллигибельного вида. Абстракционизм мог бы, без сомнения, иметь Локковскую или Юмовскую эпистемологию, но, конечно, не Аристотелевскую и не томистскую.

### **Концептуальная диспозиция**

То, что томистская и витгенштейнианская концепции сознания воистину совместимы, относится к понятию, что человеческий интеллект есть тотальность наших диспозиций овладевать и применять знание – как *знать что*, так и *знать как*. Рассматривать концептуальную способность в терминах овладения и применения значит рассматривать ее как диспозицию. Каждое применение – это вторичная актуализация диспозиции, а сама она – первичная актуализация способности<sup>58</sup>. Человек (человеческая личность), таким образом, обладает рациональной способностью, актуализированной в концептуальных диспозициях, которые используются, когда мы

<sup>56</sup> Geach P. Mental Acts. P.130.

<sup>57</sup> Мы не можем здесь дискутировать по поводу того, имеет ли для Витгенштейна или нет какой-нибудь реальный вес аргументы скептиков. Это важный и сильно оспариваемый пункт в современных интерпретациях Витгенштейна.

<sup>58</sup> Э.Кенни устанавливает, что «диспозиция <...> находится на полпути между способностью и действием (action), между чистой потенциальностью и чистой актуальностью» (Kenny A. Metaphysics of Mind. P.84).



произносим, например, предложение «кошка на ковре», а также тогда, когда мы что-то делаем, например, открываем дверцу холодильника, чтобы посмотреть, есть ли там молоко. Витгенштейн отмечает, что «грамматика слова “знает”, очевидно, близко связана с грамматикой слов “может”, “способный к”. Но столь же близко она связана с грамматикой слова “понимает” (“овладевает” техникой)»<sup>59</sup>. Кенни поясняет, что «овладение частным концептом – понимание, например, слова “инфляция” – есть особенная диспозиция интеллекта»<sup>60</sup>.

Удивительно видеть ту меру усилий, с какой Витгенштейн деконструировал модель знания, которая рассматривала познание в терминах ментальных процессов, сопровождающих то, что говорим или делаем, – эти усилия он прилагал с 1930-х годов практически до конца своей жизни<sup>61</sup>, и они вели его к тому, чтобы включить нечто, чего св.Фома держался очень естественно, – понятие концептуальной предрасположенности. Все эти странные судороги поздней философии Витгенштейна (эти серии пометок, которые ведут нас от одной проблемы к следующей только для того, чтобы вернуть нас назад к предыдущей, но отныне рассматриваемой с другой перспективы) действуют, чтобы развязать узел интерналистской философии. Это не значит, однако, возвращение к старой, до-картезианской схоластике. Скорее это приведет нас к чтению св.Фомы и его средневековых современников новыми глазами. То, что Витгенштейн описывает как заманчивые перспективы (например, что что-то присоединяется к словам, которыми мы пользуемся, «которые в других отношениях будут бесполезны»<sup>62</sup>) типично соответствуют интерналистским философским тезисам, часто имеющим силу у интеллектуального потомства Декарта. Такие перспективы, однако, не были в ходу в век Аквината. Св. Фома рассматривает душу в терминах «сил». Эти силы начинают проявляться в тех самых действиях, которые мы приписываем им и которыми они пользуются. Они не имеют никакого места *за*

<sup>59</sup> Ср.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С.139.

<sup>60</sup> *Kenny A.* *Metaphysics of Mind.* P.84. Каково различие между диспозицией (предрасположенностью. – *С.Н.*) и привычкой? «Если есть предрасположенность сделать X, то легче сделать X, чем не делать: во французском можно найти множество выразительных примеров; если есть привычка делать X, то не делать X тяжелее, чем если бы этой диспозиции не иметь: например – курение и говорение “Я говорю” перед каждым выражением” (*ibid.* P. 85).

<sup>61</sup> См., например, тексты, написанные в 1947 или 1948 гг., опубликованные в: *Remarks on the Philosophy of Psychology / Ed. by G.H. von Wright and H.Nyman, transl. by C.G.Luckhardt and M.A.E.Aue.* Oxford, 1980. V.II. § 722.

<sup>62</sup> Ср.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. § 507. С. 224: «Если *осмысливая* (а не просто произнося) слова, мы задумываемся над тем, что в нас происходит, то нам кажется, будто с этими словами что-то скреплено, а иначе они двигались бы вхолостую. – как если бы они были с чем-то соединены в нас».

пределами этой деятельности. Таким образом, по Кенни, интеллект есть «способность к пониманию и мышлению»<sup>63</sup>. Мышление – это способность, проявляющаяся в наших речах и в наших действиях; оно абсолютно не является процессом, который их сопровождает. Такой процесс является ничем иным, как реификацией диспозиции, как в том случае, когда, как в карикатуре на аристотелизм, дело бы шло к тому, чтобы говорить об усыпляющей власти опиума<sup>64</sup>. Опиум, конечно, является причиной засыпания, но предрасположенность-диспозиция – не причина засыпания. Сон явно вскрывает то, что *делает* опиум. Диспозиция же определяется этим актом. Концепт – ничто иное, как сам акт понимания; понимание же не является чем-то из того, что сопровождает концепт или его вербальное выражение.

Для св. Фомы интеллект есть и как «возможный», и как «действующий»<sup>65</sup>. Его возможность состоит в его способности получать мысли<sup>66</sup>; его деятельность, или активность в способности производить объекты мысли<sup>67</sup>. «Необходимо, поэтому, поместить существование властной силы в интеллект, который может выражать объекты актуально интеллигибельные, абстрагируя виды из их материальных условий»<sup>68</sup>. Отличие позиции св. Фомы от его современников состояла в его утверждении, что действующий интеллект не был сверхъестественным деятелем, действующим на людей извне и таинственным способом<sup>69</sup>. Действующий интеллект – это способность, присущая тому, кто думает. Это *способность учиться*. Неосознанно вторя этой позиции, Витгенштейн заявляет: «Можно было бы сказать, что человек

<sup>63</sup> Kenny A. Aquinas on Mind. P. 41.

<sup>64</sup> Kenny A. The Metaphysics of Mind. P. 72 – 73.

<sup>65</sup> См. суммирующий текст в СТ I 54.4.

<sup>66</sup> СТ I 79.2.

<sup>67</sup> «Объект мысли» не должен пониматься как интенциональная сущность (entity), которая может существовать сама по себе независимо от понимания, которое присуще объекту, существующему независимо от ума. Как сказал Куайн, «точка конденсации (сгущения) в первоначальной концептуальной схеме это вещи, которые промелькнули, но не мелькают» (W. Quine. Word and Object. Cambridge, 1960. P. 1). О дискуссии по этому вопросу относительно перспективного заключения к сказанному Кенни и Гичем см.: Descombes V. Objects of All Sorts: A Philosophical Grammar / Transl. By L.Scott-Fox and J.Harding. Baltimore, 1986. P. 49 – 61; а также: Les institutions du sens. P., 1996. P. 9 – 94. См. также ниже ч.4.

<sup>68</sup> СТ I 79.3: “oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus” («следовало же разместить некую силу **по соображениям интеллекта**, которая актуально создает интеллигибельное через абстракцию видов от материальных условий»).

<sup>69</sup> См.: *Фома Аквинский. О единстве интеллекта против аверроистов* / Пер. Ю.В.Подороги // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998; *То же*. Гл. 3 – 5 / Пер. М.М.Гейде // Вестник РХГИ. СПб., 2001. № 4.

думает, когда *учится* особым способом»<sup>70</sup>. Что это за способ? Это способ обучения, который мы приписываем людям, а не животным или ангелам. Конечно, что касается ангелов, то мы не только можем сомневаться, нуждаются ли они в обучении, мы можем сомневаться, могут ли они учиться<sup>71</sup>.

Поэтому как у Фомы, как и у Витгенштейна, существуют тесные взаимоотношения между перспективой рассмотрения мысли одновременно и как способности (возможности или потенциальности), и ее использования (активности), и перспективы обучения.

Ни Фома, ни Витгенштейн не рассматривают мысль как внутренний процесс, сопровождающий некоторую деятельность – такую, как речь или рассуждение. Витгенштейн объясняет, что «начинать с обучения кого-либо с того, что “то-то похоже на красное” не имеет смысла. По этой причине этот кто-то должен однажды сказать, что он непосредственно выучил, что значит “красное”, то есть что он изучил технику использования слова»<sup>72</sup>. Выучить, что такое «красное», значит выучить, как пользоваться этим словом. Выучка, как пользоваться этим словом (выучить, как реагировать в определенном случае), предполагает способность, при которой некая диспозиция может укорениться, а некоторая активность может иметь место. Эта диспозиция использования «красного» не является процессом, параллельным самому использованию и отличному от него. Поэтому вопреки тому, что предлагает Райл, по крайней мере в некоторых чрезмерно бихевиористских пассажах «Концепта сознания»<sup>73</sup>, нельзя придавать этого значения тому, что мы упрощенно рассматриваем такую деятельность как поведение, в принципе описываемое в непсихологических терминах. Витгенштейн размышляет так: «разве мышление могло описать через описание различия между каким-нибудь слабоумным и нормальным ребенком, который начинает думать? Если желать указать деятельность, с помощью которой нормальный человек учится, а слабоумный не может учиться, то из его поведения вывести это было бы нельзя»<sup>74</sup>. Эта деятельность не параллельна использованию

---

<sup>70</sup> Wittgenstein L. Zettel / Ed. by E. Anscombe and G.H. von Wright / transl. by E. Anscombe. Chicago, 1967. §105.

<sup>71</sup> СТ I 54.4. Если люди учатся, так это потому, что они должны актуализировать интеллектуальную способность, которая только возможно активизируется и с этих пор исполняет роль действующего интеллекта. Следовательно, «у ангелов познание не порождается, у них оно существует естественно (СТ I 54.4 возр. 1).

<sup>72</sup> Wittgenstein L. Zettel. §418.

<sup>73</sup> На русском языке эта книга названа «Понятие сознания».

<sup>74</sup> *Idem*. Remarks on the Philosophy of Psychology. V. II. §11.

---

«красного» или какого-то другого концепта, она состоит в самом использовании, и уже поэтому не сводима к просто бихевиористскому описанию действия. Это то, что Фома называет *пониманием*. Это собственный акт действующего интеллекта, производящий концепты, посредством которого он классифицирует фантазмы (смысло-образы), а ими запасается возможный интеллект, ибо возможный интеллект здесь понимается как реципиент информации, полученной от чувственных вещей, являющихся ее причиной<sup>75</sup>.

Перевод с французского, сверенный с английским изданием  
С.С.Неретиной

---

<sup>75</sup> Св.Фома настаивает, что «смысло-образы (фантазмы) не только просвещены действующим интеллектом: действующий интеллект своей мощью абстрагирует также из них интеллигибельные виды (СТ I 85.1 возр.4).