

Аристотель после Витгенштейна*

Х. Патнэм

В 3 книге «О душе» Аристотель пишет, что «мыслящая часть души, несмотря на то, что она бесстрастна, должна быть способной принимать форму от предмета»¹. Понять эту мысль очень трудно, в течение столетий было предложено множество интерпретаций, и это продолжается до сих пор. Но я не представляюсь специалистом по классической философии; моя цель сейчас – не интерпретировать это Аристотелево учение, а попытаться понять нынешнюю соотнесенность этой проблемы, которой, на мой взгляд, Аристотель был одержим, с той интуитивной идеей, которая могла подвести Аристотеля к тому, чтобы обратиться к этой проблеме. Конечно, даже при многократном возвращении к ней, т. е. при «интерпретации» Аристотеля, нельзя требовать, чтобы я разъяснил вопрос о том, как именно Аристотель мыслил, что «в» душе может быть форма *минус* ее материя.

Идея того, что знание чего-то находится вне ума (или вне языка), зависит от чего-то, что можно назвать *формой* познанного предмета, поскольку она способна существовать (разными способами) как в уме (или в языке), так и в предмете, может показаться странной для аналитической философии, особенно если учитывать не менее трудный пассаж из «Трактата» Витгенштейна. Я сейчас имею в виду знаменитый (или известный) тезис 2.18: «то, что каждая картина какой-либо формы должна иметь нечто

¹ * Глава из книги Х.Патнэма «Слова и жизнь» (*Putnam H. Words and Life. Cambridge University Press, 1995.* – Прим. перев. Более ранняя версия этой главы была представлена на Киллинговские Мемориальные чтения лекция, она была прочитана в 1990 – 1991 г. в Лондонском университетском колледже 12 марта 1991 г. Идея оспорить жизнеспособность неаристотелевской метафизики была вдохновлена беседами с Джоном Холдейном во время моего пребывания в С.-Эндрюс в конце 1990 г. я благодарен ему за компанию, за стимулирование и за далеко идущий ответ. Я благодарен также Альве Ное и Эли Фридлендер за полезные обсуждения по поводу «[Логико-философского]Трактата» [Л.Витгенштейна].

См.: Ч. 4 (429а 14 – 17). [Точно такой же смысл этого выражения см. в латинском «Трактате о модусах обозначения, или Спекулятивной грамматике» Фома Эрфуртского, которое в русском переводе (СПб., 2006. С. 289) выглядит так: «Разум, обладая пассивным началом, в себе неопределенным, не приходит к определенному действию, не будучи определен извне». В русском переводе «О душе» Аристотеля (*Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т.1. М., 1976. С. 433*) смысл, обнаруженный в английской версии, не проглядывается или проглядывается с трудом: «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы». – Прим. перев.].

общее с реальностью, чтобы она была способна представить ее в общем – правильно или неправильно, - есть логическая форма, т. е. форма определенной реальности». (Я исправил перевод)².

Одно различие между двумя выдержками заключается в том, что пассаж из «Трактата» Витгенштейна приписывает некоторую форму нарисованной реальности (*dem Abgebildeten* – 2.16) и картине (*das Bild*, которую Витгенштейн отождествляет с пропозицией - *der Satz*), в то время как отрывок из Аристотелева (трактата) «О душе» говорит о том, что форма предмета познания есть таким образом в уме (*nous*), но не говорит, что в уме она есть как форма *чего-либо*, если это сам ум (и, конечно, Аристотель в той же самой главе говорит об уме как о том, что «приличествует нескольким (некоторым) классам его объектов»³. Но, по-видимому, это метафора.

Другое различие между двумя теориями, если так их можно назвать, - это совершенно разное понятие «форма». Для Аристотеля формой воспринимаемого может быть «горячее» или его лишенность - «холодное», формой бронзового шара может быть очертание (модель), формой человеческого существа – рациональная одушевленность; и мы озадачиваемся теорией Аристотеля, ибо мы не понимаем, в каком смысле (даже в каком метафорическом смысле) ум «становится» горячим или холодным, когда он воспринимает нечто горячее или холодное, или же в каком смысле ум становится сферическим, когда воспринимает бронзовый шар или становится разумным животным, когда узнает нечто о человеке. Для Витгенштейна, в момент, когда он предложил теорию картины, форма предмета была тотальностью его (абстрактно-логических) возможностей, связанных с комбинацией с другими предметами: познать форму объекта значит познать те свойства, которые он мог бы иметь, и отношения, которые он мог бы поддерживать с другими предметами. Подобным образом, узнать форму факта – это узнать его абстрактно-логические отношения с другими фактами. Это познание, однако, должно быть лишено материального содержания; оно может быть просто выражено таким, например,

² Хотя «определенная реальность» (в смысле «представленного объекта») может показаться неловким выражением, у него есть два преимущества перед переводом Огдена, который перевел это как просто «реальность»: (1) это передает смысла предложения, тогда как понятие (*notion*), что каждое предложение имеет логическую форму (всякой) реальности вовсе не передает смысла; и (2) в лекциях, прочитанных по-английски (см., в частности, 25 лекцию в «Лекциях по философии математики» Витгенштейна, изд. C.Diamond, Chicago, 1989), Витгенштейн несколько лет спустя использовал [выражение] «a reality», «некая реальность» в точно таком же смысле (например, как к «некоей реальности» он отнесся к голубому стулу.

³ См. 429b5.

высказыванием: F и G таковы, что a способно иметь свойство F и вступить в отношении G к b и т.д. Более того, для предметов в «Трактате» требуется, чтобы они существовали во всех возможных мирах, что означает: реально они не могут быть «предметами» в обыденном смысле. Делая вещи ещё более запутанными, Витгенштейн для иллюстрации использовал в качестве примеров пространственные и цветные предметы, которые *не* существуют во всех возможных мирах и таким образом вовсе не могут реально быть предметами, каковыми они должны быть, по «Трактату». Но если делать акцент на этих вводящих в заблуждение примерах, то становится ясно, что для Витгенштейна сферичность бронзового шара не есть то, что он назвал бы его «формой», хотя модель бронзового шара – один из Аристотелевых примеров, с помощью которых *он* обозначает *форму*. Для Витгенштейна же только тот факт, что шар мог бы занять любую иную позицию, в которой он мог бы оказаться, и что он мог бы быть в разных позициях относительно других предметов, или соответственно в абстрактных дубликатах этих фактов, только и составляют «форму» предмета.

Несмотря на эти отличия, ценно само настойчивое утверждение, что оба, Аристотель и Витгенштейн, говорят о том, что мы сейчас называем проблемой интенциональности, то есть проблемой того, каким образом или ум, или язык цепляются за мир. Аристотель схватывает проблему в той ее первичности, в какой мысль (ум)⁴ может зацепить мир; Витгенштейн же, который начинает лингвистический поворот, схватывает проблему в том смысле, как может зацепить мир язык. Но эти проблемы очевидно связаны. Более того, несмотря на все различия, о которых я упоминал, здесь есть, и это ясно, общая интуиция, которую они разделяют; интуиция, что мысль и язык не могут зацепиться за мир, если то, что должно быть зацеплено, не имеет внутренне присущей или «встроенной» формы.

Я хочу здесь исследовать способы, какими сейчас можно обсуждать одну и ту же идею, а также какие нынче имеются основания для выступления против этой идеи.

Прежде чем перейти к этому, упомяну, но только чтобы сразу отложить это в сторону, еще одно отличие между «Трактатом» Витгенштейна и Аристотелем, а именно особый род дистанции, который Витгенштейн «Трактата» устанавливает между собою и собственными пропозициями. Витгенштейн говорит нам (как во вводных замечаниях,

⁴ Однако Аристотелево понятие того, что есть, и того, чего нет, включенное в «ум» (мысль), вовсе не то же самое понятие, которое мы стали использовать с Декарта. По этому вопросу см. ч.1 книги: *Putnam H. Words and Life. Cambridge UP. 1995.*

так и в конце «Трактата»), что его собственная теория – нонсенс (*unsinn*) и, хотя кто-то понял это отречение как слабость, если не как полный отказ, то благодаря утверждению «Трактата», что есть вещи, которые можно «показать», но не «сказать» (например, логическая форма пропозиционального знака сама показывает, но не может сказаться в языке), другие⁵ обсуждали (по моему, точно), что именно неверное употребление различия между «сказать/показать» способствует пониманию того, что смысл метафизических пропозиций «Трактата» в конечном счете - реально выразить истины или же мыслимые мысли. Этот труднейший и важнейший экзегетический вопрос, по счастью, единственный, который я только мог вообразить. Во всяком случае Витгенштейн на некоторое время принял теорию картины (например, в «Записных книжках»), и Рассел придерживался подобного взгляда в свой логико- атомистический период, и - ясно – Витгенштейн еще думал о достойном представлении теории, даже если его цель, возможно, изначально была диалектической, когда он писал «Трактат».

Современные каузальные теории референции

Может показаться, что обе эти теории, теория Аристотеля и гораздо более свежая, которой придерживались Рассел и Витгенштейн, теперь безнадежно устарели. Сейчас наиболее предлагаемый ответ на вопрос «как язык сцепляется с миром» вызывает не понятие формы, но понятие *каузальной связи*. Различные версии этого ответа были предложены Джерри Фодором, Ричардом Бойдом, Майклом Девином в США и др., а в Англии Симоном Блэкберном и, возможно, завуалированно Бернардом Уильямсом. Уильямс считает, что некоторые, хотя и не все, наши убеждения относятся к реальности, которая «абсолютна», то есть независима от наших человеческих перспектив⁶. Особенность мнения Уильямса о том, как знание такой абсолютной реальности идентифицируется как таковое, состоит в том, что характеристики, которые приписываются этой реальности естествознанием (которое одно описывает реальность, так как она, по Уильямсу, абсолютна), это такие характеристики, относительно которых убеждения естествоиспытателей *сходятся*; и

⁵ См., в частности: *Conant James. Must We Show What We Cannot Say // The Senses of Stanley Cavell. Lewisbourg, 1989; Logical Aliens // The Philosophy of Hilary Putnam/ Philosophical Topics. Spring 1992. 20. № 1. См. также: Diamond Cora. Throwing Away the Ladder: How to read the Tractatus // Diamond Cora. The realistic Spirit. Cambridge HUP, 1985. P. 136 f.*

⁶ См.: *Williams B. Descartes: The Project of Pure Enquiry. L., 1990. P. 236 – 249, 298 – 303; Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge, 1985. P. 132 f.*

дальнейшая решающая особенность⁷ состоит в том, что это сходство в убеждениях ученых *объясняется* с помощью этих самых убеждений, то есть ученые ставят убеждения под вопрос, потому что они представляют «способ, благодаря которому вещи (так или иначе) есть)». Ясно: то, что об этом говорит Уильямс, есть *каузальное* объяснение; однако позиция Уильямса трудна для интерпретации, потому что Уильямс к тому же считает, что само понятие «убеждение» не может быть абсолютным⁸. Другими словами, Уильямс полагает: если даже у нас есть убеждения по поводу мира, что он существует независимо от наших мнений, убеждения, которые *причинены* (вызваны) самими характеристиками мира, изображающими его, то *это* утверждение само может быть только «перспективно» истинным и не «абсолютно» истинным. Понятна ли эта идея – вопрос, на который я не могу здесь ответить⁹.

Популярность этой идеи, однако, такова, что каузальная связь, то есть действующее причинение (действующая причина), может решить, что проблема того, как язык прицепляется к миру, является странной. Чтобы произвести рефлексию по поводу только свойств действующего причинения (действующей причины), нужно понять, что такие концепции глубоко проблематичны. Позвольте мне заострить внимание на двух чертах каузального отношения.

Первое свойство – то, что *мы сейчас думаем скорее о событиях как о причинах, чем об объектах*. Когда-то совершенно справедливо говорилось, что родители есть причина своего ребенка, но сейчас мы могли бы сказать, что событие произведения (или чего-то в том же роде) есть причина такого события, как рождение ребенка. (Некоторые авторы, например, Рассел, говорят скорее о *состояниях дел* как о причинах, чем о событиях, но те пункты, на которые обращаю внимание я, этим не задеты.) В

⁷ Эти особенности, конечно, напоминают о Пирсе, которому Уильямс оказывает почтение как предвосхитившему эту оценку (таковое значение).

⁸ «Может быть лишь небольшой резон поддерживать то, что [“убеждения, теории и концепции” мира] можно адекватно охарактеризовать в качестве неперспективных терминов. Как далеко на самом деле это может зайти – центральный философский вопрос. Но если даже мы признаем, что объяснение таких вещей должно остаться в некоторой степени перспективным, это не означает, что мы не можем задействовать идею абсолютной концепции. Эта концепция будет состоять из не-перспективных материалов, доступных некоему адекватному исследователю какого бы то ни было устройства, и *это также поможет нам объяснять (хотя нет необходимости в иностранных исследованиях) такие вещи, как наша способность схватить эту концепцию*» (*Ethics and Limits of Philosophy*. P. 140.- Курсив автора).

⁹ Я допускаю, что она не когерентна в: *Putnam H. Renewing Philosophy*. Cambridge HUP, 1992

вопросе «каковы причины и следствия этого стола?» для нас нет никакого смысла, хотя вопрос «каковы причины и следствия такого-то и такого-то события, включающего в себя этот стол?» вполне осмыслен. («Какова причина стола?» - это можно было бы рассматривать, если это рассматривать полностью как умопостигаемое, как способ вопрошания. «Какова причина *этого* пришедшего к существованию стола?», - то есть какова причина этого события.)

На второе свойство, которое я бы отметил, хотя это уже повторение, обратил наше внимание Дональд Дэвидсон¹⁰. Оно необходимо связано не с причинением (каузацией) событий, а с их индивидуацией, но если события – это аргументы причинного отношения, то теория индивидуации событий обладает решающей важностью для анализа причинности. Вот что такое это свойство: тождество или нетождество событий нельзя просто объяснить тождеством или нетождеством предложений, которыми мы пользуемся, чтобы сказать, что эти события имели место. Одно предложение мы можем использовать, чтобы описать психологическое событие, сказав «Джон думал, что он должен выполнять всякую работу», а другое предложение, чтобы описать ментальное событие, но, согласно Дэвидсону, оба обозначенные события могут быть одним и тем же. Различные описания – описания, которые не являются логически эквивалентными – могут быть описаниями одного и того же события.

Есть довод, позволяющий принять широкую концепцию Дэвидсона об индивидуации событий: если мы скажем, что некая пара разных предложений (из тех, что описывают хэппенинги или события) описывает *разные* события, то сами события начинают выглядеть подозрительно похожими, как призраки, как двойники предложений. Иначе говоря, события становятся вещами, которым, с одной стороны, мы придаем в точности ту же самую структуру как у предложений, но которые, с другой стороны, мы вкладываем в (put out into) мир. Изобретательность таких посредников - пример философского фокусничества. Можно посмотреть так, как если бы такие посредники обеспечивали решение проблемы того, каким образом язык цепляется за мир, но решение толкает на инспектирование того, что есть именно форма дискредитированного «музейного мифа значения». Для моих целей здесь, однако, вовсе нет необходимости соглашаться с Дэвидсоном в том, что предложения, логически не

¹⁰ См.: Davidson D. The Individuation of Events // Davidson D. Actions and Events. Oxford, 1980/

эквивалентные, могут описать одно и то же событие. Для моих целей довольно и допущения, что в случае предложений, которые *являются* (есть) логически эквивалентными, мы, по крайней мере, не будем говорить о двух разных событиях. Предположим, например, что следующие два предложения истинны:

(1) Некто дал мне пару яблок.

(2) Некто дал мне простое четное число яблок.

Мы не хотели бы сказать, что *событие того, что мне была дана пара яблок*, есть событие, отличное от того, что мне дано простое четное число яблок, так как дано, что обе сентенции логически эквивалентны в широком смысле (эквивалентны в качестве содержания, *matter*, математического факта).

Вы сами себя можете спросить, какова релевантность того, что, возможно, могли бы быть оба свойства, которые я указал, то есть каково отношение этих свойств к тому, что (i) причинение есть отношение между событиями и (ii) что события могут быть описаны разными предложениями, несомненно, такими разными предложениями, которые логически эквивалентны, а, возможно, и разными предложениями, которые даже логически не эквивалентны, что они могли бы сводиться к утверждению, что каузальная связь есть «клей», склеивающий экстралингвистическую реальность с языком.

Ответ на это таков: релевантность здесь прямая, но чтобы ее показать, она собственно должна была бы востребовать отклонение к тому, что логики называют «теорией модели». Сейчас я не буду этого показывать должным образом (полная трактовка дана в Приложении к моей книге «Разум. Истина и история»¹¹), но я набросаю этой идеи (используя иллюстрацию из второй главы «Разума. Истины и истории»).

В книге «Разум, истина и история» (1981) я рассмотрел вневременное предложение «Кошка на рогожке»¹².

Я, таким образом, рассмотрел три взаимоисключающих и вместе исчерпывающих случая:

¹¹ Putnam H. Reason, Truth, and History. Cambridge, 1981. См. также: Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. Т.Дмитриева и М.Лебедева. М., 2002 - Прим. перев.

¹² Правильно: «Кошка есть (находится) на рогожке» (в русском переводе «кошка на коврике». См. упомянутый выше перевод, с.51. Патнэм пояснил, что «находится» употребляется во вневременном смысле, т.е. «находилась» эта кошка на рогожке, «находится» и «будет находиться» (см.: там же).

- (a) Некая кошка на некоей рогожке, и некая вишня на некоем древе.
- (b) Некая кошка на некоей рогожке, и никакой вишни на каком-то древе.
- (c) Ни того ни другого из предыдущего.

И я определил (установил значение) два таких свойства, как «кошка*» и «рогожка*»:

Дефиниция «кошки*»: x есть кошка*, если и только если имеет место случай (a), и x есть вишня; или имеет место случай (b) и x есть кошка; или имеет место случай (c) и x есть вишня.

Определение «рогожки*»: x есть рогожка*, если и только если имеет место случай (a), и x есть дерево; или имеет место случай (b), и x есть рогожка; или имеет место случай (c), и x есть кварк.

Теперь в возможных мирах, подпадающих под случай (a), [предложение] «Любая кошка на рогожке» истинно и «Любая кошка* на рогожке» тоже истинно, потому что вишня на древе и все вишни – это кошки*, а все деревья в мирах такого рода – это рогожки*. Заметим, что актуальный мир – это мир «случая (a)».

В возможных мирах, подпадающих под случай (b), [предложение] «Любая кошка на рогожке» – истинно, и «Любая кошка* на рогожке*» тоже истинно, потому что в мирах, подпадающих под случай (b) «кошка» и «кошка*» – коэкстенсивные термины, и то же с «рогожкой» и «рогожкой*».

В возможных мирах, подпадающих под случай (c), [предложение] «Любая кошка на рогожке» ложно, и «Любая кошка* на рогожке*» тоже ложно, потому что вишня не может быть *кварком*.

Если это обобщить, то мы увидим, что в каждом возможном мире «Любая кошка на рогожке» и «Любая кошка* на рогожке*» имеет одно и то же истинное значение; значит, можно сказать, что эти два предложения *логически эквивалентны* (даже если в актуальном мире «кошка*» соотносится с вишнями, а «рогожка*» с деревьями). В Приложении к «Разуму, истине и истории» я показал, что более сложная переинтерпретация такого рода может быть доведена до конца для всех предложений целого языка (или: языка в целом). Из этого следует, что *каждое* предложение относительно кошек может парно сочетаться с логически эквивалентным предложением одной и той же формы относительно «кошек*», хотя для этой цели необходимо, чтобы мы определяли «кошку*» более сложным способом, так, чтобы ряд

кошек* имел бы одну и ту же количественную основу, как ряд кошек в каждом возможном мире. Однако любой термин подойдет, чье расширение в каждом возможном мире имеет одну и ту же количественную основу как ряд кошек; таким образом, если в актуальном мире, по крайней мере, есть так много вишен, как кошек, и как мало, так и много деревьев, как рогожек, мы можем сконструировать интерпретацию цельного языка, в котором расширением «кошки*» в актуальном мире является подгруппа группы всех деревьев с той же самой количественной основой как группа рогожек. Теперь вообразим, что это дано. Тогда для любого предложения, описывающего события, скажем, «некая кошка была на рогожке в 12 часов пополудни 12 марта такого-то и такого-то года» *логически эквивалентным* предложением здесь будет «кошка* была на* рогожке* в 12 часов пополудни 12 марта такого-то и такого-то года», которое сообщает о совершенно разных вещах – скажем, о некоей связке (группе) вишен и деревьев и некое запутанное (осложненное) отношение «на*»¹³.

Релевантность по отношению к понятию (пониманию), что каузальная связь есть достаточное объяснение того, как экстралингвистическая реальность привязывается к языку, является непосредственной. Пусть E будет кошкой-вызывающей событие, которое каузально связано с высказыванием, содержащим термин «кошка». Тогда получается, что описание того же самого события E - описание той же самой логической структуры, в действительности, - если понимать под E кошку*-вызывающую событие. Таким образом, одной лишь каузальной связью нельзя объяснить, почему «кошка» относится к кошкам, а не к кошкам* (к некоей грозди вишен).

¹³ Читатель может удивиться, почему бы нам таким же образом не переинтерпретировать слова, относящиеся к времени, которое впоследствии сыграет свою роль. Ответом является то, что по теореме теории модели, известной как Теорема Бета об определенности, только тот факт, под которым невозможно обнаружить модель, которая порождает нестандартную интерпретацию для других терминов в языке, в то время как существующий стандартный набор слов в данном классе – в этом случае в классе временных выражений – является фактом, в котором проблематизируемые термины эксплицитно определяемы в терминах слов исключительно данного класса. Пока «кошка», «рогожка», «на» и т.д. эксплицитно не определяемы только лишь из темпоральных предикатов, мы гарантированы от того, что нестандартная модель – модель, в которой «кошка» относится к кошкам*, «рогожка» относится к рогожкам*, а «на» относится к на* и т.д. – не должна быть нестандартной в темпоральных (временных) выражениях. Один маленький вопрос (момент), и мы готовы приложить все это к нашим настоящим (presens) значениям (заботам): это следует из самого слабого принципа, что логически эквивалентные предложения описывают одни и те же события, что и предложения «Кошка на рогожке» и «Кошка* на рогожке*» *описывают одни и те же события*.

Метафизически говоря, проблема такова: мы согласны отказаться от идеи, что события имеют *само-идентифицирующую структуру*. (Это точно, и Дэвидсон убедил многих из нас, что мы должны отказаться от этого. И даже те из нас, кто оказывается не убежденным Дэвидсоном, будет упираться, говоря, что логически эквивалентные предложения описывают *разные* события). Но *не-структурные* события и отношения между такими событиями, названные «причинностью» (causation), не могут объяснить, как *конституенты* событий осуществляют связь с находящимися «под» высказываниями частями речи (я не уверен, что причинение может использоваться для референции и истинного значения всех не поддающихся анализу сентенций, но я здесь этот вопрос не обсуждаю.) Короче, то, что мы упустили, на деле является точным пониманием того, что события имеют *форму*. Действующее причинение, как я сейчас убежден, не обеспечивает нас достаточной *формой*.

Снова Аристотель и Витгенштейн

То, что я только что сказал, выглядит зерном для мельницы возможной современной Аристотелевой метафизики. Аристотелевский ответ на трудности, справедливо обсуждаемые, естественно, таков: «Я вам сказал так. Вы не можете ничего сделать без понятия *формы*». Я не уверен, что онтология Аристотеля включала события, но и нет никакого основания, почему бы современному последователю Аристотеля нельзя сказать, что события по справедливости должны иметь форму, так как вещи имеют форму. Более того, когда мы думаем о трудностях, которые я только что описал, то кажется, что аристотелевская концепция формы гораздо более пригодна для обращения к событиям, чем концепция «Трактата». Действительно, неясно, как понятие формы в «Трактате» вообще в этом может помочь.

Проблема, которую я описал, возникает - в самом абстрактном смысле «формы», которую требует позиция «Трактата», - потому, что вовсе не *истинно*, что разные предметы имеют разную логическую форму. Фактически, используемый и описанный мною модельно-теоретический аргумент - его техническим именем является «перестановка индивидуального аргумента» - это *данная* произвольная перестановка индивидов в мире дискурса; всегда возможно распределить пропозициональные функции (то есть свойства и отношения) по пропозициональным функциям тем же способом, какой является результатом «логического изоморфизма»: если, например, индивиды *a* и *b* состоят в отношении *R*, то образы индивидов *a* и *b* состоят при

распределении в образе отношения R. Конечно, Витгенштейн (когда он верил в теорию «Трактата», например, в то время, как писал «Записные книжки») мог бы ответить, что это случается потому, что наши «индивиды» есть предметы в обыденном смысле предмета, то есть такие предметы, как кошки, деревья и вишни (и даже кварки); он, вероятно, сказал бы, что это только показывает, что истинные «предметы» *не должны быть* эмпирическими предметами, что они должны быть такими, чтобы какие-нибудь два разных индивида по необходимости имели совершенно разную логическую форму. Если бы мы могли обнаружить предметы, которые удовлетворяли этому описанию, то перестановка индивидуального аргумента была бы невозможна. Но проблема в том, у нас нет даже слабенькой идеи, подобно которой мог бы, возможно, выглядеть предмет «Трактата». (Конечно, я не первый, кто делает это, последнее, замечание.)¹⁴

Для последователя Аристотеля, по контрасту, ситуация выглядит прозрачнее. Фундаментальные предметы Аристотеля, «субстанции», это живые вещи (субстанции его парадигмы), астрономические тела, артефакты, которые производят живые вещи, и (во второстепенном смысле) формы всего предшествующего. Его формы – это научно и метафизически фундаментальные характеристики живых вещей, функции артефактов (своего рода «выстругивание») и таким образом это - некоторые атрибуты воспринимаемого, такого, как цвет, теплое, холодное, образец и т.д. Эта онтология сохраняет близкие связи с привычной и общепринятой онтологией, даже если (как разработано в «Метафизике») это подвергнется некоторым проблематическим трансформациям. Конечно, одним из мотивов Аристотеля было реагирование против Платоновой теории форм. Истинно, что метафора, которую любит Аристотель, то есть

¹⁴ Может показаться, что Витгенштейн уклоняется от всей этой проблемы, показывая, что форма, которая должна участвовать (в «Трактате») для представления, которое случится, есть логическая форма определенного *факта*, а не логическая форма какого-либо *предмета*. Но Витгенштейн думал, что факты содержат предметы как *конституенты*; например, элементарный факт мог бы иметь форму Fab . Но «перестановка индивидуального аргумента» выдвигает на первый план проблему этого. Пусть $Perm$ будет перестановкой определенных предметов. Определим двухместное отношение F' через $F'(x,y)$, если и только если $F(Perm(x), Perm(y))$. Тогда $F(Perm(x), Perm(y))$ и $F'(x,y)$ – один и тот же факт в метафизике «Трактата»; так каковы «реальные» конституенты этого факта, x и y или $Perm(x)$ и $Perm(y)$? Понятие *конституента* факта было унаследовано логическим атомизмом из *более ранней* метафизики Рассела и фактически есть квази-аристотелевский элемент, внутри логической атомистической картины.

метафора, согласно которой форма находится скорее «в» предмете, чем «вне» его, или «отдельно» от него, далека от ясности. (Почему, к примеру, раздражает, когда последователи Аристотеля вплоть до наших дней просто повторяют это как если бы это было самообъяснением.) Рассуждая *a priori*, можно было бы подумать, что здесь не было смысла предпочитать одну метафору другой. Бронзовый шар *имеет* этот вид, можно сказать, в смысле предикации слова «имеет» как $F(a)$, и чтение $F(a)$ так, как «F» есть «в» a , порождает только смущение. Но то, что приводит Аристотеля к выбору этой метафоры, было, и это ясно, желание думать о формах не как о квази-определениях до вещей, которые мы имеем в опыте, реальности в смысле «реальности», релятивизирующей реальность, нами испытываемую, но как свойства и способности вещей, которые мы испытываем, и это было попыткой развернуть метафизику, которая отдает должное миру так, как мы его знаем.

Другая польза Аристотелевой позиции состоит в том, что, подобно Витгенштейну «Записных книжек», у него нет намерения утверждать, что *всё*, что мы говорим (когда наша речь осмыслена), соотносится с формой. Некоторые описания вещей - это описания акцидентальных свойств вещей или столь искусно созданных свойств, что они начинают показывать, каковы формы этих вещей. Если я определяю «кошку*» и «рогожку*» высокосложным способом, который я прежде изобрел, и описываю тот факт, что некая кошка существует на некоей рогожке благодаря высказыванию «Некая кошка* находится на некоей рогожке*», то я просто показываю *форму* этого события. Этим последним замечанием я интерпретирую не исторического Аристотеля, а скорее пытаюсь угадать, что мог бы сказать современный философ-аристотелик.

Но я не хочу внушать мысль, что просто воспроизвожу понятие «форма» и признаю, что не каждое описание вещи или события открывает то, что мы могли бы назвать «формой», «структурой» или «природой» той вещи или события и что это решает проблему интенциональности, с которой мы начали. Конечно, сама проблема, которая нас озадачивает относительно теории Аристотеля, все еще остается. Можно очень хорошо почувствовать привлекательность «интуиции», которую я описал как существующую между Аристотелевой теорией и теорией «Трактата», то есть как идею, которую не может удержать в мире ни ум, ни язык, если это относится к тому, что не обладает «внутренней» формой своего собственного (хотя я утверждаю, что мы не можем окончательно принять эту идею, только этот способ). Но даже если бы мы могли

как-то понять смысл требования, что предметы и события должны иметь внутреннюю форму, все-таки остается вопрос об отношении между этой формой и формой чего бы то ни было, то есть о том, что мыслит о предмете или представляет предмет. Говорить, что отношение есть тождество, понимается ли тождество буквально или метафорически, не имеет смысла.

Несмотря на мой собственный скептицизм по поводу предприятия «объяснения того, как язык сцепляется с миром»¹⁵, я время от времени пытался ставить себя на точку зрения «современного аристотелика» и вообразить, что именно такой философ мог бы сказать об этой проблеме. (Я считаю, что такой мысленный эксперимент прекрасно можно было проводить, пока я вел свою собаку, Шломита, на прогулку в лес и шел из Арлингтона и Лексингтона). Когда я проводил этот эксперимент, мне пришло на ум, что современный аристотелик находится в позиции отличной от позиции современного поклонника «Трактата» в следующем аспекте: для современного аристотелика форма есть скорее *метафизическое*, нежели *логическое* свойство – где «метафизическое» используется не уничижительно и не нуждается, конечно, в коннотации какой-либо трансцендентной реальности. Поэтому то, что я имею в виду, означает: чтобы придать форму, скажем, живой вещи, нужно **найти ее функцию - способ организации**, ее способностей, функционирования и взаимосвязи между этими самыми способностями и функционированиями: короче, на что эта вещь способна и как осуществляется эта способность. (Конечно, это только часть исторического понятия формы у Аристотеля; если принять учение Аристотеля о четырех причинах, то можно прийти к еще более богатому понятию формы; но некоторые современные философы желают принять просто все, что входило в Аристотелево учение о четырех причинах.)

То, что я сейчас иногда говорю, является вот чем: есть огромная разница между принятием формы чего-то, что *метафизически будет лучшим описанием его природы*, и принятием формы, которая будет *абстрактной характеристикой тотальности ее логических возможностей сочетания с другими предметами*. Как свидетельствуют доказательства теории моделей, логика на абстрактном уровне «Трактата» ничего не делает для того, чтобы отличить один предмет от другого. Мысль, будто логика может

¹⁵ Причины такого скептицизма объясняются во многих эссе в моем «Реализме с человеческим лицом», изданном Джеймсом Конантом (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

сделать всю работу за метафизику, была *великолепной* фантазией, но это была все-таки фантазия.

Теперь, после того как было дано понятие формы, мысль, которая могла бы прийти на ум современному последователю Аристотеля (пока он гулял со своей собакой), должна была быть *подражательной*, как это делал логический атомизм, простой подстановкой метафизической формы формой логической. Иначе говоря, совсем как логический атомизм требует, чтобы в некотором смысле логическая форма пропозиции, репрезентации, была изоморфной логической форме факта, который представлен, так, чтобы кто-то мог сказать (если кто-то – это современный последователь Аристотеля, который принял в расчет лингвистический поворот), что в некотором смысле метафизическая форма предмета представлена для того, чтобы последовала референция. Но позвольте мне сказать, что я под этим имею в виду.

Говоря феноменологически, мы видим пропозиции так, как если бы налагали нечто вроде порядка на мир. (Говоря феноменологически, я, подобно Гуссерлю, заключаю в скобки вопрос об истине или лжи, или о действительно объективной референции наших пропозиций.) Некоторые глаголы, каузальные глаголы, некоторые части пропозиций выглядят, по крайней мере, изнутри языка как денотирующие агенсы, а другие как денотирующие пациенсы, некоторые слова выглядят как диспозициональные (склоняемые?) слова и т.д., метафизическая структура, которую наши пропозиции проецируют на мир, есть то, что мир будет копировать в лучшем случае, в случае самой успешной и самой полной референции, или так будет думать мой «современный последователь Аристотеля».

Нечто подобное этой идее, хотя в гораздо более схематичной форме, было действительно предложено Дэвидом Льюисом¹⁶. Дэвид Льюис полагает, что некоторые классы вещей «натуральны», то есть внутренне натуральные ряды, и эти некоторые ряды слов предназначены нами к тому, чтобы слова были натуральными рядами и чтобы такое предназначение, которое определяет, как язык накладывается на мир (если он взят в конъюнкции с близким Дэвидсону принуждением, за интерпретацию которого мы должны его благодарить)¹⁷, есть то, что термы натурального ряда в нашем языке (возможно, и другие термы) могли бы присоединяться к классам, которые имеют

¹⁶ См.: *Lewis D.* «Putnam's Paradox» // *Australian Journal of Philosophy*. 1964. 62. P, 221 – 236.

¹⁷ По этому поводу см.: *Lewis David.* *Radical Interpretation* // *Synthese*. 1974. 23. P. 331 – 344; перепечатано в: *Lewis D.* *Philosophical Papers*. V.1. Oxford: Oxford University Press, 1983.

высокую степень этой метафизической «натуральности». Это слабая форма того, что я только что описал как возможного современного метафизика-аристотелика, который бы не только нуждался в терминах натурального класса, чтобы зацепиться за классы, которые распределяют форму, но также нуждаются в размещении термов, чтобы зацепиться за эти размещения и т.д. Но собственно Льюисово применение его учения показывает, как подозрительно такое учение.

Льюис развернул свое учение, в ходе ответа на мой аргумент (развернутый в «Разуме, Истине и Истории»¹⁸), что «Мозги в Бочке», будучи в мире, в котором все чувственные существа есть (и всегда были) мозгами в бочке (чьи двигательные нервные окончания ведут к автоматической машинерии, которая заместила чувствительные (центростремительные) нервные импульсы, чтобы поддержать иллюзию, что всё точно таково, как оно есть в нашем собственном мире), не должны быть способными сказать или подумать, что они – мозги в бочке. Льюис полагает, что его учение опровергает это требование следующим образом: если Мозги в Бочке используют слова «бочка» и «дерево», благодаря которым они производят опыт как речь или мысль, то, на его взгляд, эти слова преуспевают в цеплянии за реальные бочки и реальные деревья, *даже несмотря на то, что Мозги в Бочке никогда бы не имели - во всей их истории и во всей истории их языка – никакого специфического взаимодействия с реальными бочками, реальными деревьями или со свойствами и*

¹⁸ У Патнэма в этой книге есть специальная (первая) глава, которая так и называется «Мозги в бочке». Суть ее в том, чтобы представить идею репрезентации как *интенциональную* репрезентацию, которой предшествует *мысль* о том, что представляется, которая тоже обладает «характеристикой интенциональности». «Мозги в бочке» - научно-фантастическое предположение возможности подвергнуть такой операции человеческое существо (какую проделать мог бы только злодей-ученый), чтобы отделенный от тела мозг был помещен в бочку с питательным раствором, который был бы способен поддерживать этот мозг живым. При этом нервные окончания были бы подключены к супернаучному компьютеру, который бы поддерживал его в полной иллюзии, что все в порядке, что бы при этом ни проделывал компьютер: стирал память, менял окружение и т.д. Смысл подобного эксперимента в том, чтобы «современными средствами поставить классическую проблему скептицизма по отношению к внешнему миру». Проводя этот мысленный эксперимент, Патнэм на деле задает, как он считает, вопрос, «заводящий нас в настоящие философские бездны», а именно: «могли бы мы, если бы мы были такими мозгами в бочке, *сказать* или *подумать*, что мы таковы», то есть что мы – не просто мы, а мозги в бочке, отделенные от тела, хотя с законами физики это предположение вполне совместимо. Его ответ на этот вопрос отрицательный, ибо такое предположение является самоотрицающим, то есть таким «утверждением, истинность которого предполагает его же ложность». Самоотрицающим тезисом является тезис «я не существую», «поэтому если кто-то думает о том, что он существует, он должен быть уверенным в том, что он существует (как утверждал Декарт)». Мозги в бочке думают то же, что и мы, но они не могут *указывать* на то же, на что указываем. См.: Патнэм Х. Разум, истина и история. С.14 – 22. – *Прим. перев.*

субстанциями, в терминах которых могли бы определяться или, по крайней мере, описываться реальные бочки и реальные деревья. Короче, это происходит именно потому, что для языка вовсе не требовалось такое взаимодействие, чтобы ухватиться за мир, чьи, с позиции Льюиса, термины могут относиться к вещам, с которыми мы и наши лингвистические предки никогда не имели ни малейшего контакта¹⁹. Конечно, по какой-нибудь теории мы можем относиться к некоторым вещам, с которыми у нас не возникало ни малейшего контакта, потому что мы можем их описать, используя только термины для свойств и вещей, с которыми у нас есть контакт; но тот факт, что даже *это* не является необходимым для референции с позицией Льюиса, делает его мнение тотально магическим.

Однако есть резон продумать, что сам Аристотель мог бы подобным образом раскритиковать позицию Льюиса. Ибо предположение, что ум может относиться к универсалиям, с которыми у него бы не было контакта, не было частью Аристотелевой позиции. Фактически Аристотель еще и еще раз говорит противоположное. Согласно Аристотелю, именно *опыт* «устанавливает универсальное в его целостности в душе»²⁰. С другой стороны, хотя последователь Аристотеля должен был бы отвергнуть мнение Льюиса, но, отвергнув его, он снова поставил бы ту же самую проблему того, что дает основания для любой трудности: в каком смысле мы можем сказать, что, когда мы уже довольно «поэкспериментировали» над некоторыми вещами, универсалия оказывается «в» мире?²¹

На ум нео-аристотелевскому метафизику приходят различные трудности, дескриптивные и др. Я сказал, что самая строгая установка для нео-аристотелика это сказать, что некие возможные референции, которые имеют место, являются неким сочетанием (явный изоморфизм, кажется, не достаточен), неким сочетанием между

¹⁹ Этот аргумент, кстати, совпадает с аргументом Ансельма Кентерберийского, обсуждающего проблему взаимодействия «милосердия» и «справедливости» и в результате замечаящего, что они принадлежат к разным мирам – милосердие к сфере человеческого, а справедливость к сфере божественного, но как бы проглядывая друг сквозь друга. – *Прим. перев.*

²⁰ См.: *Аристотель*. Вторая аналитика 100a7 – 8. – *Прим. авт.* Ср.: «Из общего же, т.е. из всего общего, сохраняющегося в душе <...>» (*Аристотель*. Вторая аналитика // *Аристотель*. Соч.: В 4-х т. М., 1978. С.346.

²¹ Джон Холдейн предлагает - если я правильно понял его точку зрения, - что неоаристотелик мог бы понять, что универсалия в ее наивысшей актуальности *есть* просто акт мышления об определенных видах, в наивысшей актуальности этого акта. Но такое понимание вызывает к самому понятию *мышления о* чем-то, которое было целью объяснения этого мнения.

метафизической структурой, который наши пропозиции проецируют на предметы, и метафизической структурой, каковую эти предметы имеют актуально. Трудность в том, что очень часто мы обладаем структурой вещей, которую мы относим к совершенно ошибочной. Для Аристотеля, который жил перед последующими научными революциями, это, кажется, не было бы проблемой, потому что он мог бы допустить, что в некоем определенном пункте мы получили правильную структуры. Но фактически даже структура чего-то подобного воде есть нечто, в правильном понимании чего мы не преуспели за слишком два тысячелетия, и даже сегодня мы имеем только самое приблизительное представление о структуре воды. Аристотель сам рассматривал воду как один из элементов, как делали многие из его современников и многие другие после них. Однако (*с позволения* Томаса Куна) это не позволяет считать их удачливыми по отношению к воде. Требование, чтобы представление было отнесено к чему-либо, должно получить право эссенциальных метафизических свойств, кажется, будет тоже очень строгим.

Имеют ли субстанции единственную сущность?

Наибольшая трудность, возникающая перед тем, кто стремится овладеть Аристотелевой позицией, состоит в том, что центральная интуиция, лежащая в основе этой позиции, то есть интуиция, согласно которой у натурального ряда *есть* единственная детерминирующая форма («природа», или «сущность»-эссенция), стала проблематичной. Для уверенности приходится рассмотреть в качестве проблематических несколько причин, которые сами по себе подозрительны. Аналогичное позитивистское требование, которое оправданно в отношении смысла концепта (это и есть «анализ» концепта), не оправданно, если спрашивать, что такое сущность, или природа *вещи*, по двум пунктам. С одной стороны, понимание (*notion*), что *концепты* имеют сущности, было создано многочисленными и весьма успешными нападками на позитивистскую аналитико-синтетическую дистинкцию. Между тем некоторые концепты имеют аналитические определения. Я думаю, что это *такая же* аналитика, как то, что холостяк - неженатый мужчина. Но огромное большинство наших концептов кажутся способными изменить свою концептуальную роль в ходе

времени²² – и этот род изменения, который я имею в виду, не рассматривался как изменение в широте охвата (concept). Оно, например, долго рассматривалось как аналитическое, как то, что сила есть произведение массы и скорости; но когда было раскрыто, что произведение массы и скорости не сохранялось при исследовании упругости и не было относительно инвариантным, физик начинает говорить, что формула «сила равна скорости, умноженной на массу в рассчитываемое время» не была совершенно правильна, что сила только примерно есть скорость, умноженная на массу, в рассчитываемое время (и то только, когда скорость меньше скорости света). Если старая дефиниция «сила есть масса, умноженная на скорость в рассчитываемое время» была аналитической дефиницией, то физики должны были бы почувствовать, что принятие скорректированной Эйнштейном формулы для силы было изменено как по значению, так и по широте охвата. Но, ясно, что они этого не делают. Они чувствуют, что говорят о величине, о которой говорили всегда, и что основная дефиниция была просто не вполне точной. Феномены этого рода особенно часто случаются, когда происходят научные революции. С другой стороны, когда ученый говорит, что он пытается сейчас «раскрыть природу» чего-либо, природу ли золота или природу воды, он едва ли говорит бессмыслицу²³. Такой разговор, конечно, не должен был бы иметь никакого смысла, если бы у нас не было долгой традиции научного исследования придавать ему содержание; но у нас есть такая традиция.

Даже если позитивистский критицизм остался в доктринах, которые сами по себе подозрительны, есть еще трудности с учением, что каждая субстанция (каждый род субстанции) имеет определенную внутреннюю форму или сущность-эссенцию. Вообразим, например, что кто-то задал вопрос: «является ли частью сущности собак то, что они произошли от волков?» (Или, согласно с некоторым теориям, частично от волков, а частично от гиен.) Модифицирована ли сейчас сущность собачности одомашненного волка-или-гиены тысячами селективного разведения? Кажется, что ответ будет «да», с точки зрения биолога-эволюциониста, и «нет», с точки зрения молекулярного биолога.

²² То, что я говорю в этом параграфе, гораздо детальнее разъясняется в моей [книге] «Representation and Reality» («Представление и реальность»), Cambridge: MIT Press, 1988. См. особенно с. 9 – 11 и 48 – 49.

²³ Об этом см.: *Putnam H. Representation and Reality*. P. 34 – 36.

С точки зрения биолога-эволюциониста – и здесь вспоминаются сочинения Эрнста Майра²⁴, – виды являются по существу историческими целостностями, весьма похожими на народности. Бытие собакой есть бытие членом вида, подобно тому, как бытие французом есть бытие гражданином нации; некто с характеристиками, весьма похожими на французские, может не быть французом (он мог бы быть гражданином Бельгии или Соединенных Штатов), и некто с характеристиками, весьма похожими на собачьи, могли бы не быть собаками, потому что популяция скрещенных животных, к которым она принадлежит, имеет достаточно характерных черт *и достаточно генетической изолированности*, чтобы считаться как новый вид. По этой концепции, биология есть изучение «популяций», а не индивидов; и она часть содержания той самой эволюционной теории, по которой такие популяции не всегда четко отличаются одна от другой. Как они могли бы быть всегда? Чтобы новые виды могли существовать, необходимо, чтобы группа членов одного вида стала на некоторый генетически изолированный путь, так чтобы она сформировала ядро новой популяции. Как сказал Майр, эволюционно биологическое понятие вида – более или менее признанное понятие вида, и то, что некоторые виды не имеют отчетливых границ, не является дефектом понятия вида (даже если некоторых философов продолжает терзать вопрос, являются ли виды «индивидами или неким комплексом», так как даже то, чем они были, это очень важный или даже значительный вопрос; можно удивляться, почему никто не спрашивает, являются ли *нации* индивидами или комплексами.) Заметим, что критерий (для видов с воспроизводством потомства половым путем), по которому А и В есть некоторые виды, если нормальный член А может успешно воспроизвести (и производит плодовитое потомство) с нормальным членом В противоположного пола, не работает как универсальный критерий. Может случиться, что популяции А, В, С, D являются такими популяциями, что члены А и члены В способны иметь плодовитое потомство, члены В и члены С тоже, как и члены С и члены D, но члены А и члены D его иметь не способны. Отношение между популяциями – «нормальный член А может успешно воспроизводить (и производить плодовитое потомство) с нормальным членом В противоположного пола» – не является отношением эквивалентности. Но, как я сказал, биологи-эволюционисты считают, что

²⁴ Эрнст Майр (1904 – 2005) – американский биолог германского происхождения. Разрабатывал проблемы систематики, прежде всего, концепцию биологического вида. – *Прим. перев.*

обычное понятие вида не только полезно, но и необходимо, точно так же, как ученые-управленцы находят понятие нации не только полезным, но необходимым, даже если национальные границы не всегда четко определены. Сходства между двумя понятиями не случайны; как политическая наука, так и эволюционистская теория имеют дело с историей. Эволюционная теория пытается понять историческое происхождение популяций животных, которых мы наблюдаем в мире, и обобщить изменение механизмов популяции; с этой позиции очень много можно узнать по существу, что собаки произошли от волков.

С позиции молекулярного биолога, ситуация совершенно иная. В молекулярной биологии животные рассматриваются просто как законченные произведения (продукты); молекулярный биолог не касается того, откуда они произошли и к какой популяции принадлежат. С этой точки зрения, если иметь некоторый род ДНК, можно обнаружить много существенных свойств собаки. Актуально невозможно задать необходимое и достаточное условие для бытия собакой-ДНК (я уверен, что молекулярные биологи были бы счастливы, если бы это произошло), потому что - при расчете на механизм генетического изменения, столь любимого эволюционистскими биологами, - ДНК варьирует от одной собаки к другой и постоянно изменяется. (Конечно, здесь может быть почти столь же много сходства между ДНК собаки и ДНК волка, когда мы рассматриваем предмет просто в терминах органической химии.) Тем не менее, можно или скоро будет можно сделать утверждения такой формы: «Если нечто не имеет такого-то и такого-то рода ДНК, то не будет и собаки», и это такие утверждения - вместе с утверждением о том, как «выражены» ДНК и РНК в живом организме, - которые описывают сущность, или «природу» собаки, с молекулярно биологической точки зрения²⁵.

Эти две разные точки зрения могут даже вести к различным решениям относительно контрфактных ситуаций (по крайней мере, они теперь контрфактны и, кажется, останутся таковыми еще некоторое время). Если мы предположим, что

²⁵ Бернارد Уильямс, вероятно, сказал бы, что молекулярно-биологическое описание (в принципе) «объясняет» феномены, описанные эволюционной биологией; по крайней мере, постоянная тема метафизических сочинений Уильямса та, что «физика» объясняет все более «перспективные» истины других наук. Я только могу сказать, что это требование, которого старались избежать Эрнст Майр, Стефен Гоулд, Ричард Левонтин и почти каждый современный философ биологии. Уильямс мог бы почувствовать себя невредимым, если бы мог доказать, что тот род редукции всех прочих наук к физике, которую он рассматривает, не есть окончательное сведение и само по себе является только «перспективным». См. № 8, выше.

техника продвигается вперед столь сильно, что возможно синтезировать всю собаку целиком, начиная с химических препаратов на полке (shelf), скажем, синтезировать собаку с точно такой же ДНК, как у моей собаки Шломит, то с молекулярно биологической позиции, обладание в результате «синтетической собакой» можно полагать как обладание собакой. (Есть искушение сказать, что «синтетические собаки – это собаки», и это было бы для молекулярных биологов аналитической истиной.) С точки зрения эволюционного биолога, ситуация иная. Я подозреваю, что фактически эволюционные биологи вовсе не стали бы рассматривать «синтетическую собаку» как собаку. С их позиции, такая вещь была бы просто артефактом, не имеющим интереса, – если, конечно, она не скрещена с природными собаками или с другими синтетическими псами (и в последнем случае стала бы началом некоей «популяции», которую изучает эволюционный биолог).

Эти различные описания «природы» естественного рода вовсе не ведут к коэкстенсивному критерию для членства в роде и вовсе не являются новым феноменом и не ограничены биологией. В химии, например, были разные дефиниции «кислоты» (acid), которые полезны во всех обычных случаях, но бесполезны в таких экзотических случаях как единичные ионы. И, конечно, две описанные мною позиции – не только позиции, которые мы рассматриваем по отношению к собакам. Если хозяева собаки, подобно мне самому, знают, что собаки произошли от одомашненных волков, то это интересно только в тех пределах, в каких нам пригодится понимать поведение собак до некоторой степени лучше. Если же нет, то говорить мне, что «я не знаю природы собак», если не знаю, что они произошли от одомашненных волков (или от одомашненных волков и гиен), бессмысленно. И, конечно, миллионы людей знают и всегда хорошо знали о природе собак без всякой мысли о том, что есть такая вещь, как ДНК.

Как-то в беседе Бэртон Дребен²⁶ обратил внимание на любопытную аналогию между возможностью принять две эти точки зрения на виды и разные позиции

²⁶ Бэртон Дребен (Burton Dreben) (1927 - 1999) – американский философ, специалист в области математической логики. Выпускник Гарварда, он издал немного трудов, но был влиятелен как учитель и критик работ своих коллег. Во время студенческих волнений конца 1960-х гг. Дребен был посредником в урегулировании конфликтов и споров между студентами Гарварда и правительством. С 1978 г. Дребен читал лекции в Гарварде, в которых главными темами были темы произведений Витгенштейна и Куайна. Он соглашался с взглядами позднего Витгенштейна в том, что философские проблемы возникают главным образом тогда, когда «язык уходит

философов на Мозги в Бочке. В обоих случаях кажется, что происходит разрыв между простым смотрением на «продукты», то есть на существование вещей с их актуально существующей структурой, и смотрением на «процесс», то есть на историю того, как вещи пришли к бытию и к тому, чтобы иметь эту структуру. Позиция Дэвида Льюиса на Мозги в бочке соответствует первой из этих точек зрения; для него выдающийся факт состоит в том, что их язык (и внутренний процесс языка) точно тот же самый, как наш язык (и наш внутренний процесс нашего языка). С этой точки зрения, как могли бы мозги не соотноситься с деревьями, когда они думают «дерево», или с бочками, когда они думают «бочка»? Моя собственная позиция в этом случае соответствует второй точке зрения, которую я описал; данная история о Мозгах в Бочке и полное отсутствие какого-либо взаимодействия с экстра-бочковым окружением на всем протяжении этой истории, не составляет никакого смысла для того, чтобы я описал их как относящихся к реальным деревьям или реальным бочкам. Но, к счастью, мы не должны здесь решать этот вопрос.

Во избежании неверного понимания – а, к несчастью, это очень часто случается, – позвольте мне настоятельно, как могу, заявить следующее: я не говорю, что почти *ничто* нельзя рассматривать как природу вида с той или иной позиции. Не все позиции рациональны, и не все рациональные позиции достаточно важны для нашей жизни с нашим языком, чтобы мы почувствовали то, что необходимо для того, кто их содержит в себе, чтобы узнать о том, что Xs оправдывает столь великое имя, как «природа Xs». Знание лучшего способа вымыть собаку – очень важно для кого-то, чья профессия – мыть собак; но знание лучшего способа мыть собак – не знание природы собак. С другой стороны, кажется, что более, чем одну вещь, можно назвать знанием природы собак.

Я наткнулся на аналогию между ограниченной относительностью, относительностью по поводу интересов, речи о природе Xs и относительностью, давно

в отпуск». Вся история философии, по Дребену, была непосредственным доказательством этого тезиса Витгенштейна. Дребен попытался показать, что история философии – это история людей, «говорящих мимо друг друга». Согласно интерпретации Дребена, Куайн полагал, что философия в своих лучших проявлениях просто отвечает на многие общие вопросы непосредственно изнутри науки. Однако Дребен обнаружил в рассуждениях Куайна тенденцию к генерализациям, наиболее успешно сопротивляющуюся позиции позднего Витгенштейна.

указанной Хартом и Оноре²⁷, о речи по поводу «причины» относительно точки зрения или интересов лица, использующего это выражение. Можно воспользоваться примером, который я помню, я обнаружил в литературе в 1960-е годы, а именно ответ на вопрос «Какова причина дорожного происшествия?», данный дорожным инженером. Он может совершенно отличаться от ответа, данного судьей, который выносит решение по поводу скорости движения, и оба этих ответа – «Случай был причинен фактом того, что не был обозначен изгиб дороги», «Случай произошел из-за превышения скорости» - могут быть разумны, могут подтверждать контрфакты и т.д. Я помню дискуссию по этому поводу несколько лет назад с Ричардом Бойдом²⁸, который заметил, что время, которое принимается во внимание как «причина» чего-либо, может быть релевантно интересам того, что есть причина чего-то, обусловленного интересами, и это абсолютно, и я склонен с этим согласиться.

Разговор об интересах и позициях есть, конечно, интенциональный разговор. Он предполагает пользователей языка, которые уже находятся в контакте с миром, а не абстрактно намерения или абстрактно языки, которые должны как-то относиться к миру, который, как мы говорим, должен найти способ «зацепиться за» мир. Несомненно, Аристотелева пронизательность относительно того, что предметы имеют структуру, правильна, обеспеченная тем, что, как мы помним, принимает во внимание, как структура чего-либо относится к способам, в которых мы с нею взаимодействуем. Интенциональность, структура мира и структура языка все внутренне соотносимы; но кажется, что надежда на редукцию понятия интенциональности к метафизическому понятию структуры (или «формы»), которая сама не имеет внутренних предрасположенностей, иллюзорна.

²⁷ См.: *Hart H.L. and Honoré Tony. Causation in the Law. Oxford, 1959.*

²⁸ Ричард Бойд (р. 1942) – американский философ, доктор философии в массачусетском технологическом институте (1970), преподавал в основном в Корнельском университете, а также в Гарвардском, Мичиганском, Анн-Арбор, Калифорнийском, Берклии. Он также был приглашенным лектором в университете Кентербери в Крайстчерче, Новой Зеландии, и университете Мельбурна Мельбурне, Виктории в Австралии. Занимает позиции философского и научного реализма, защитник морального реализма. Тезис Бойда, направленный против Патнэма, называется «теоретически-рекурсивной характеристикой разветвленной аналитической иерархии». – *Прим. перев.*

