

СУДЬБА МЕТАФИЗИКИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: КАРНАП, КУАЙН, КРИПКЕ*

Д.В. ИВАНОВ

*Если бы какой-нибудь представитель аналитической философии
начала XX в. случайно узнал о состоянии современной
аналитической философии, то он, несомненно,
был бы очень удивлен.*

Прежде всего, я думаю, он обратил бы внимание на то, что метафизика, которая была раскритикована в трудах венских позитивистов и других философов, причисляющих себя к аналитической традиции, и которая, как предполагалось, должна была остаться в прошлом, по-прежнему сохраняет свои позиции. Более того, она не просто сохранилась в философии, но активно развивается, и количество исследований по метафизической проблематике постоянно растет. Иначе говоря, в наши дни метафизика переживает новое рождение.

Если представить, что наш философ-аналитик начала XX в. был внезапно перенесен во времени из 40-х годов в 90-е, то, скорее всего, он задастся вопросом — когда и как произошел переворот в философии, в результате которого метафизика вновь обрела свое место. Чтобы это понять, необходимо обратиться к истории аналитической философии, начиная с середины прошлого века.

На мой взгляд, после 40-х гг. XX в. в аналитической философии произошло два поворота, изменивших отношение аналитических философов к метафизике. Первый поворот произошел в начале 50-х. Он был связан с критикой Куайном идей своего учителя Карнапа — идей, которые лежали в основе карнаповской критики метафизики. Второй поворот можно связать с работами Крипке начала 70-х, посвященными пересмотру базовых семантических идей, разделяемых предшествующими философами, в том числе Куайном и его последователями. Таким образом, чтобы понять отношение аналитических философов к метафизике, необходимо рассмотреть три периода в развитии аналитической философии, связанных с именами Карнапа, Куайна, Крипке.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Возрождение метафизики в современной аналитической философии», грант № 09-03-00544а.

I

Последовательную критику метафизики, а также способы ее преодоления мы находим в работах представителя венского позитивизма Рудольфа Карнапа. За что и как Карнап критикует метафизику? Прежде всего, метафизика критикуется за бессмысленность. Чтобы понять, что здесь имеется в виду, следует обратиться к разделяемой Карнапом с другими венскими позитивистами верификационистской теории значения¹.

Согласно этой теории, значимыми языковыми единицами следует считать не слова, а предложения. Чтобы понять значение слова, надо знать значение предложения и способ вхождения слова в это предложение. Мы знаем, что значит то или иное предложение, если нам известно, из каких предложений оно выводимо, и какие предложения выводимы из него. Иначе говоря, нам известно, при каких условиях оно является истинным, а при каких — ложным. Можно еще сказать, что мы знаем, как верифицировать это предложение.

Особым статусом, согласно верификационистской теории значения, обладают так называемые первичные предложения, другое их название — предложения наблюдения, или протокольные предложения. Эти предложения не выводятся из других предложений. Свое содержание они получают через соотнесение с данными нашего опыта. В качестве таковых данностей мы можем рассматривать либо чувственные данные, либо просто вещи. Вся совокупность прочих предложений может быть сведена к протокольным предложениям.

В данном случае речь шла об эмпирических, или синтетических, предложениях. Однако существуют также аналитические предложения. Давая определение аналитическому высказыванию, Куайн указывал на то, что «оно истинно в силу значений и не зависит от факта»². Таким образом, для верификационистской теории значения оказываются важными две предпосылки: наличие дихотомии аналитического и синтетического, а также редукция эмпирических предложений к непосредственным данностям опыта.

Если мы принимаем эту теорию, то можно задать вопрос: «К какому классу предложений относятся предложения метафизики?». Очевидно, что метафизик не высказывает аналитических истин, или тавтологий. Вряд ли он согласится с тем, что его «открытие» касается значения какого-либо языкового выражения. Скорее, философ претендует высказать некие истины относительно самой действительности. Однако в таком случае его высказывания, чтобы быть осмысленными, должны быть подобны любым другим научным эмпирическим предложениям, обладающим значением в силу того, что мы можем указать на критерии их верификации. Если философ отказывается приравнивать свои пред-

ложения к предложениям науки, то тем самым он переводит их в класс предложений, для которых мы не можем указать критериев их верификации. Если мы не можем четко указать на условия, при которых предложение становится истинным или ложным, то это значит, что оно является бессмысленным. Иначе говоря, высказывания философа, чтобы быть осмысленными, либо должны быть аналитическими, т.е. высказываниями о значениях, либо должны быть получены эмпирическим путем, и для них должны существовать четкие критерии верификации.

Конечно, позитивистская критика Карнапом метафизики базируется на верификационистской теории значения, которую мы не обязаны принимать. Если мы отклоняем эту теорию значения, то мы можем не признавать, что метафизические предложения являются бессмысленными. Однако подобная критика, несмотря на свою слабость, все же справедливо указывает на проблемное место метафизики.

Прежде всего, мне кажется, Карнап верно подметил сущность работы метафизика: метафизик пытается сказать нам нечто о самом мире, при этом истины получены метафизиком отнюдь не тем же самым путем, каким могли бы быть получены научные эмпирические истины. В качестве примера работы метафизика Карнап ссылается на философию Хайдеггера. Ирония подобного примера заключается в том, что Хайдеггер сам говорил о необходимости преодоления метафизики. Однако, несмотря на его заявления, я полагаю, мы вправе охарактеризовать Хайдеггера как метафизика, при условии, что немецкий мыслитель действительно пытался донести до нас некие истины относительно того, что и как существует, а не просто демонстрировал возможности немецкого языка. Например, в качестве метафизической работы мы можем рассматривать проводимое Хайдеггером разделение бытия и сущего или установление связи между бытием и ничто (здесь Хайдеггер вообще солидаризируется с метафизическим тезисом Гегеля: «Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, то же самое»³). Принимая онтологические положения Хайдеггера, мы можем далее задаться вопросом, с которым сталкивается любая метафизика: «Каким образом философ, будучи кабинетным мыслителем или, как в случае с Хайдеггером, отшельником в горах Шварцвальда, способен сказать нам нечто нетривиальное о действительности?». На мой взгляд, именно этот вопрос стоит за критикой метафизики Карнапом и другими мыслителями.

Иными словами, даже если мы отказываемся считать метафизические предложения бессмысленными, вопрос о возможности метафизического познания по-прежнему остается актуальным. Именно на исследовании этого вопроса делает акцент Карнап в своей поздней работе «Эмпиризм, семантика и онтология», вы-

являя новые основания, позволяющие считать метафизическую деятельность в целом бессмысленной⁴.

Критика метафизики, которую мы находим в этой работе, становится более умеренной, и теперь философ в меньшей степени связывает ее с дихотомией аналитического и синтетического. Вместо этой дихотомии он вводит оппозицию внешних и внутренних вопросов о существовании. Введение этой оппозиции было обусловлено необходимостью прояснить некоторые онтологические вопросы с позиции эмпиризма. Прежде всего, это — вопросы, связанные с существованием абстрактных объектов, свойств, отношений и т.д. Объясняя, каким образом можно решить вопрос о существовании этих объектов, не покидая эмпиристской позиции, Карнап вводит понятие языковых каркасов. По его мысли, мы можем обсуждать существование какого-либо объекта, только если предварительно задали систему способов вести речь об этом объекте, подчиненную определенным правилам. Иначе говоря, чтобы задать простой вопрос о существовании какого-либо объекта и начать осмысленно рассматривать варианты ответов на этот вопрос, мы уже должны иметь определенный язык, который позволит фиксировать обсуждаемый объект в качестве возможного объекта, а также формулировать эти вопросы и ответы. В зависимости от того, с каким языковым каркасом мы имеем дело, например, логическим или фактическим, ответы могут быть получены либо логическими, либо эмпирическими методами. Например, внутри вещного языка, в котором определено, какого рода объекты считать реальными, и заданы правила оценки результатов наблюдения, которые скажут нам, что является решающим свидетельством в пользу того или иного ответа, мы можем, используя эмпирические методы, осмысленно отвечать на вопросы о существовании электронов, динозавров, единорогов, богов и т.д. Внутри языковых каркасов, имеющих дело с абстрактными объектами, мы, опираясь на аналитические методы, можем обсуждать онтологические вопросы, касающиеся чисел, свойств и других подобных объектов.

Таким образом, Карнап полагает, что вполне легитимно обсуждать онтологические вопросы, однако эти вопросы остаются осмысленными, пока они являются внутренними, т.е. задаются внутри определенного языкового каркаса. Если же мы пытаемся сформулировать их в абсолютном смысле, т.е. пытаемся выйти за пределы того языка, который делает возможным обсуждение данных вопросов, то статус таких внешних вопросов становится проблематичным.

Например, мы не можем спросить, существуют ли числа на самом деле помимо той системы, которая определила, что такое число. Задать такой вопрос возможно, если мы уже усвоили по-

нятие числа, а это возможно, если мы освоили всю совокупность правил, регулирующих применение данного понятия. Принимая эти правила, мы принимаем определенные онтологические обязательства, т.е. понимаем, на каких объектах осуществляется квантификация. Иначе говоря, попытка задать внешний вопрос является самопротиворечивой, задавая такой вопрос, мы должны и принимать, и не принимать определенное понятие, т.е. как бы находиться и внутри, и снаружи определенного языкового каркаса. Хорошей иллюстрацией этого является следующий абсурдный вопрос: «Я знаю, что шахматисты полагают, что слон ходит по диагонали, но действительно ли слон ходит таким образом?». По мысли Карнапа, попытками задать подобные противоречивые вопросы характеризуется метафизическая деятельность.

Для того чтобы избежать проблем, связанных с внешними вопросами, эти вопросы, как полагает Карнап, должны интерпретироваться, скорее, не как теоретические вопросы, на которые могут быть даны истинные или ложные ответы, а как практические вопросы о том, принимать ли нам определенную концептуальную схему или нет. Иначе говоря, метафизические вопросы должны рассматриваться не как вопросы о том, что реально существует, а как вопросы о прагматических основаниях, позволяющих нам выбрать определенный теоретический язык. Именно в силу прагматических оснований, например, удобства, мы выбираем ту или иную концептуальную схему, а не потому, что мы выяснили, что данная схема в большей степени соответствует действительности, чем какая-либо иная.

Итак, основные идеи Карнапа можно резюмировать следующим образом:

1. *Зависимость онтологии от языкового каркаса.* Это значит, что осмысленно ставить и решать онтологические вопросы возможно только относительно определенного языкового каркаса.

2. *Проблематичность метафизики как попытки решить онтологические вопросы безотносительно языка, в котором они формулируются, и сказать нечто о том, что и как существует на самом деле.* Метафизические вопросы должны быть интерпретированы как прагматические вопросы относительно принятия того или иного языкового каркаса.

3. *Плюрализм языковых каркасов, выбор между которыми осуществляется в силу прагматических оснований.* Последний момент предполагает принятие *принципа толерантности*, терпимости при допущении различных языковых форм.

Идеи Карнапа оказали мощнейшее влияние на последующее развитие философии. Он показал не только, в каких моментах метафизика является неудовлетворительной, и почему необходимо стремиться избавиться от нее, но и как возможна философия, или

точнее онтология, т.е. то, что было центром метафизики без метафизики. Онтология без метафизики возможна в форме прояснения наших концептуальных схем, определяющих, какого рода объекты должны полагаться в качестве существующих. Можно сказать, что начиная с Карнапа в философии происходит то, что Рорти чуть позднее назовет лингвистическим поворотом, т.е. переориентация на решение ключевых философских вопросов посредством анализа языка, или посредством концептуального анализа. Многие аналитические философы, начиная с Куайна и заканчивая Рорти, будут поддерживать идею лингвистической относительности онтологических вопросов. Позднее эта идея найдет сторонников и в философии науки, например, Куна, Фейерабенда. Похожая идея онтологической относительности будет высказываться и в континентальной философии, например, Фуко, Деррида.

Учитывая популярность идей Карнапа, возникает вопрос, каким образом метафизике удалось вернуться в философию к концу XX в. Чтобы понять это, обратимся к критике Куайном основных идей Карнапа. Именно с этой критикой стоит связать первые попытки реабилитировать метафизику.

II

Несмотря на то, что критику Куайна можно назвать дружественной, — Куайн разделял многие идеи Карнапа, — последствия этой критики были достаточно серьезными. Куайн атаковал основные предпосылки эмпиристской философии Карнапа: дихотомию аналитического и синтетического и идею редукции предложений к данным непосредственного опыта. Как отмечал сам Куайн, «одно следствие отказа от них, как мы увидим, состоит в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественной наукой»⁵.

Прежде всего, Куайн указывает на неопределенность понятия аналитичности, которое используется Карнапом, на то, что, пытаясь дать определение этого понятия, мы попадаем в круг. Отталкиваясь от определения аналитического суждения как суждения, которое «истинно в силу значения и независимо от фактов», он указывает на то, что понятие аналитичности в таких суждениях, как «ни один холостяк не женат» зависит от определения понятия синонимии. Ведь в отличие от высказывания «ни один неженатый человек не женат», которое является логически истинным, т.е. его истинность не зависит от значения слов «женатый» или «человек», первое высказывание сохраняет свою истинность при замене слова «холостяк» выражением «неженатый человек», только если эти два выражения являются синонимичными.

Пытаясь прояснить далее понятие синонимичности, Куайн сталкивается с тем, что это понятие, в свою очередь, зависит от понимания аналитичности. Пытаясь решить эту проблему, мы могли бы прибегнуть к дефиниции, указывая на то, что «холостяк» по определению значит «неженатый человек». Однако такая дефиниция уже опирается на установленную синонимию. А проблема как раз заключается в том, чтобы объяснить, как мы узнали, что эти понятия синонимичны.

Следующим шагом можно попытаться отождествить синонимию с взаимозаменяемостью понятий. Как пишет Куайн, «естественное предположение, требующее тщательного исследования, состоит в том, что синонимия двух лингвистических форм заключается исключительно в их взаимозаменяемости во всех контекстах без изменения истинностного значения, т.е. во взаимозаменяемости, именуемой Лейбницем *salva veritate*»⁶. Рассуждать о взаимозаменяемости *salva veritate* имеет смысл только относительно какого-либо языка. Однако если в качестве такого языка мы выбираем экстенциональный язык, то мы не можем гарантировать, что два термина взаимозаменяемы без изменения истинностного значения всего контекста в силу значения, а не в силу простого совпадения, как это было бы в случае с терминами «существа, имеющие сердце» и «существа, имеющие почки».

Этой проблемы можно избежать, если наш язык будет содержать интенциональное наречие «необходимо». Действительно, можно сравнить два примера. Заменяя в высказывании «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются холостяками» термин «холостяк» на термин «неженатый человек», мы получаем истинное высказывание «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются неженатыми людьми». Однако, заменяя в высказывании «необходимо, что все существа с сердцем и только они являются существами с сердцем» термин «существа с сердцем» на термин «существа с почками», мы получаем высказывание «необходимо, что все существа с сердцем и только они являются существами с почками», которое не является истинным.

Итак, принимая такой язык, мы можем быть уверены, что взаимозаменяемость *salva veritate* может выступать как искомое определение синонимии. Однако недостаток такого решения заключается в том, что, принимая подобный язык, мы должны также заранее принять понятие аналитичности. Ведь фраза «необходимо, что все холостяки и только холостяки являются неженатыми людьми», по сути, означает следующее — «высказывание “все холостяки и только холостяки суть неженатые люди” является аналитическим».

Таким образом, пытаясь определить понятие аналитичности, мы обратились к понятию синонимии. В свою очередь, это поня-

тие мы определили с помощью понятия взаимозаменяемости *salva veritate*, однако обнаружили, что такое определение возможно при условии, что мы уже допустили понятие аналитичности.

Пытаясь иным путем определить аналитичность, Куайн обращается к верификационистской теории значения. Принимая верификационистскую теорию, мы получаем определение синонимии высказываний: два высказывания являются синонимичными, «если и только если они сходны с точки зрения метода их эмпирического подтверждения или неподтверждения»⁷. В таком случае, аналитическое высказывание оказывается синонимичным с логической истиной, т.е. это — такое высказывание, которое подтверждается чем угодно. Таким образом, кажется, что верификационистская теория значения могла бы спасти понятие аналитичности.

Очевидно, что, принимая эту теорию, мы должны принять также редукционизм, т.е. положение о принципиальной переводимости всех осмысленных высказываний в высказывания о непосредственном опыте. Однако здесь мы сталкиваемся с очередными проблемами. Кажется, что задача, которую ставит перед собой редукционизм, «выделения языка чувственных данных и показа того, как предложение за предложением перенести на него остальную часть научного дискурса»⁸, не просто сталкивает с множеством трудностей, но, похоже, не может быть решена в принципе. Анализируя попытки Карнапа осуществить подобный перевод, используя такие фразы, как «качество *q* находящееся в (*is at*) точке-мгновении *x, y, z, t*», Куайн показывает, что они не могут увенчаться успехом, пока не будет определена связка «находится в» (*is at*). Однако совершенно неясно, как этого добиться.

Таким образом, пока отсутствуют убедительные доказательства возможности редукционизма, это положение присутствует в верификационистской теории в качестве догмы. В таком же статусе оказывается и основывающееся на этой догме положение о дихотомии аналитического и синтетического. Можно сказать, что эти две догмы взаимно поддерживают и дополняют друг друга.

Отказываясь от дистинкции аналитического-синтетического и редукционистской догмы, Куайн приходит к холистскому представлению о языке. Это значит, во-первых, что с опытом соотносятся не отдельные высказывания, которые могут, как полагали эмпиристы, быть подтверждены или опровергнуты таким способом, а вся система нашего знания. Как пишет Куайн, «единицей эмпирической значимости является вся наука в целом»⁹. В свою очередь, это значит, что «всякое высказывание может считаться истинным при любых обстоятельствах, если мы производим достаточно радикальные изменения где-то в системе»¹⁰. Иначе говоря, окончательное подтверждение или опровержение

единичного высказывания посредством апелляции к опыту оказывается невозможным. Любые данные опыта могут быть проинтерпретированы так, что они будут подтверждать или опровергать конкретное высказывание. Все будет зависеть от того, какие правила интерпретации опыта мы примем, т.е. от всей совокупности нашего знания.

Очевидно, что критика Куайна подрывает критику метафизики, предложенную Карнапом в ранних работах, где он пытался показать бессмысленность предложений метафизики как не являющихся аналитическими или синтетическими высказываниями. Менее очевидным является то, что замечания, сделанные Куайном, подрывают также позднюю критику метафизики Карнапа, базирующуюся на оппозиции внешних и внутренних вопросов. Однако поздняя концепция Карнапа, поскольку она продолжает базироваться на критикуемой оппозиции аналитического и синтетического, также является беззащитной перед атаками Куайна.

Как полагал Карнап, метафизические вопросы, будучи внешними вопросами, могут считаться легитимными, только если они являются прагматическими вопросами. Именно это должно отличать их от внутренних вопросов, которые могут быть или аналитическими, или эмпирическими. Соглашаясь с Карнапом в том, что «философские вопросы только кажутся вопросами о видах объектов, а в действительности являются прагматическими вопросами языковой политики», Куайн задает вопрос: «Но почему это должно быть истинно в случае философских вопросов, а не теоретических вопросов вообще?»¹¹. Мы можем придерживаться такого различия, только если принимаем понятие аналитичности. Если мы отказываемся от дистинкции аналитического-синтетического и принимаем холистское представление о языке и знании, то любое предложение можно защищать только прагматически. Ведь мы больше не можем ссылаться на его аналитичность или подтверждаемость опытом.

Таким образом, мы приходим к выводу, что не существует принципиальной разницы между тем, что Карнап называл внешними и внутренними вопросами. Внутренние вопросы также являются прагматическими. Это значит, что граница между метафизикой и наукой, как и обещал Куайн, стирается, а вопрос выбора между метафизическим описанием мира и естественнонаучным — это прагматический вопрос. Куайн пишет: «С точки зрения эпистемологии физические объекты и боги Гомера отличаются только по степени, а не в принципе. Оба типа сущностей входят в наше познание только как культурные постулируемые сущности. Миф о физических объектах эпистемологически превосходит большинство других мифов в том отношении, что он

оказался более эффективным, чем другие мифы, в качестве устройства для выработки поддающейся управлению структуры потока опыта»¹².

С середины прошлого века во многом благодаря работам Куайна в аналитической философии утверждается понимание метафизики как анализа наших концептуальных схем, задающих нашу онтологию. Благодаря книге Питера Стросона «Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики» работа такого рода даже получает название «дескриптивная метафизика». Означает ли все это, что Куайн спас метафизику от позитивистской критики? Действительно, Куайн размыл границу между метафизикой и наукой, но вряд ли можно считать, что он спас метафизику. Ведь, в конце концов, статус метафизики остался таким же, как его определил Карнап: метафизические вопросы — это прагматические вопросы. Куайн не спас метафизику, а, скорее, ухудшил статус научного знания. По этому поводу Прайс остроумно замечает: «Тот, кто триумфально заявляет, что Куайн показал нам, что метафизика находится в той же лодке, что и наука, подобен человеку, которому, говоря словами Брехта, еще не рассказали ужасные новости. Куайн самолично затопил традиционную лодку онтологов и заставил всех нас, ученых и онтологов, вскарабкаться на плот Нейрата»¹³.

Таким образом, можно сказать, что та метафизика, которая получает распространение в аналитической философии с середины прошлого века, не является классической аристотелевской метафизикой. Скорее, и это отмечали сами аналитики, она может быть охарактеризована как кантианская по духу метафизика, т.е. как продолжающая тенденцию в философии, заданную Кантом, когда анализ структур мира заменяется анализом структур сознания, а затем анализ структур сознания сменяется анализом концептуальных структур, задающих нашу онтологию. Эта квазикантианская философия получает наибольшее распространение в аналитической философии в период с 50-х по 70-е годы прошлого века. Однако с начала 70-х годов в аналитической философии происходит очередной поворот, в результате которого на сцену вновь выходит классическая аристотелевская метафизика. Этот поворот во многом был связан с работами Крипке.

III

Как уже отмечалось, то, что Куайн стирает границы между метафизикой и остальным знанием, не способствует возвращению классической аристотелевской метафизики, которую критиковал Карнап. Прагматизм Куайна оказывается несовместим с основным элементом классической аристотелевской метафизики — эссенциализмом.

Принимая эссенциализм, мы принимаем, по сути, базирующийся на здравом смысле до-философский взгляд, согласно которому вещи обладают свойствами, внутренне присущими этим вещам, и некоторые свойства являются существенными, а некоторые случайными. По сути, это значит, что мы соглашаемся с тем, что вполне законными являются такие фразы, как «Я мог бы не написать эту статью». Если это высказывание является истинным, то в данном случае речь идет о случайной истине. Видимо, в оппозицию к этой фразе можно было бы построить высказывание, которое выражало бы необходимую истину, например, «Я не мог бы не быть самим собой». Оба высказывания являются истинными, но каждое выражает истину в особом модусе. В одном случае мы имеем дело с модусом необходимости, в другом — с модусом случайности. Поскольку и в том, и в другом случае речь идет о конкретном объекте, а именно, обо мне, постольку модальности, которые связываются с этими высказываниями, называют модальностями *de re*, т.е. модальностями вещей.

Если мы отказываемся принимать эссенциализм, мы, по-видимому, должны также отказаться признавать существование такого вида модальностей. Именно такую позицию по поводу модальностей занимает Куайн. Отказываясь признавать существование модальностей *de re*, он признает только существование модальностей *de dicto*, т.е. модальностей высказываний. Занимая анти-эссенциалистскую позицию, Куайн пытается показать, что понятие необходимости может употребляться только применительно к высказываниям. Более того, оно применимо только к аналитическим высказываниям, статус которых, как уже было показано, сомнителен.

Как уже отмечалось, любое высказывание может быть рассмотрено в качестве необходимой истины в результате определенной интерпретации всей системы, в которой это высказывание функционирует. По-видимому, это значит, что мы можем только условно проводить границы между случайным и существенным, опираясь на какие-либо прагматические основания.

По сути, связывая понятие необходимости с высказываниями, делая его характеристикой высказываний, Куайн переводит разговор из метафизической плоскости в плоскость философии языка или эпистемологии. Такое решение лежит в русле того, что Куайн назвал семантическим восхождением — стратегии решения философских вопросов посредством перевода их рассмотрения в план языка. Иначе говоря, как пытается показать Куайн, поднимая вопрос о необходимости, мы поднимаем вопрос о языке.

Однако должны ли мы соглашаться с этим тезисом? Действительно ли необходимость может быть только характеристикой

языковых выражений? Крипке отвечает отрицательно на этот вопрос, показывая, как мы можем сохранить такое понимание необходимости, которое присутствовало в классической метафизической традиции. Выводы о природе необходимости, которые сделал Крипке, были настолько значительными, что они позволили изменить климат, существовавший на тот период в аналитической философии, открыв дорогу различного рода вариантам реалистской метафизики¹⁴.

Допуская модальность *de re*, Крипке демонстрирует, что, по-видимому, мы можем принять вывод, показывающий, что из любого утверждения тождества следует, что это тождество является необходимым¹⁵.

$$(1) (x) (y) [(x=y) \supset (Fx \supset Fy)]$$

$$(2) (x) \Box (x=x)$$

$$(3) (x) (y) (x=y) \supset [\Box(x=x) \supset \Box(x=y)]$$

$$(4) (x) (y) ((x=y) \supset \Box (x=y))$$

Иначе говоря, если *x* и *y* являются одним и тем же объектом, то тождество *x* и *y* является необходимым. С другой стороны, такой вывод кажется парадоксальным, поскольку он противоречит убеждению, что случайные утверждения тождества существуют. Например, часто ссылаются на то, что случайными являются утверждения тождества, которые устанавливаются в результате научного открытия. Действительно, например, в результате исследования мы обнаруживаем, что тепло — это всего лишь движение молекул. Кажется, что данный факт является случайным, ведь могло бы оказаться, что правы были те, кто полагал, что тепло — это особая субстанция, называемая теплородом. Часто приводят в пример утверждения тождества, касающиеся имен. Например, утверждается, что тождество «Геспер есть Фосфор» является случайным. Ведь долгое время считалось, эти два имени обозначают два разных объекта, а именно, «вечернюю звезду» и «утреннюю звезду». Лишь случайно было открыто, что эти два имени обозначают один и тот же объект — планету Венера. Но, говорят, могло бы оказаться так, что были правы древние астрономы, т.е. установленное нами тождество является случайным.

Разбирая случаи, когда кажется, что утверждения тождества являются случайными из-за используемых в них имен или научных категорий, Крипке пытается показать, что несмотря на эту кажимость, мы все же имеем дело с необходимыми истинами в случаях, когда данные утверждения тождества являются истинными. Для этого он проводит следующие различия. Прежде всего, он вводит понятия жестких и нежестких десигнаторов. Как пишет сам Крипке, под «жестким десигнатором» он имеет в виду «термин, который обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах»¹⁶. Например, жестким десигнатором является тер-

мин «квадратный корень из 25». Во всех возможных мирах он указывает на один и тот же объект. В качестве нежесткого десигнатора Крипке приводит в пример термин «изобретатель бифокальных очков», который указывает на Бенджамина Франклина, однако в ином возможном мире этот знак мог бы отсылать к другому человеку. При этом, когда Крипке говорит о возможных мирах, то имеется в виду не нечто отдельное от нашего мира, а просто возможность представить контрфактическую ситуацию, в которой этот же объект вел бы себя иным образом или имел бы несколько иные характеристики. Указывая на то, что основная функция имен — осуществлять референцию к именуемому объекту, Крипке предлагает рассматривать все имена в качестве жестких десигнаторов.

Следующим шагом Крипке проводит различие между тремя понятиями, которые, как он отмечает, часто смешиваются философами: «аналитическая истина», «необходимая истина» и «априорная истина». Особый акцент Крипке делает на анализе последних двух понятий, показывая, что необходимые истины не являются тождественными априорным истинам. Для иллюстрации этого тезиса Крипке обращается к гипотезе Гольдбаха — старой математической проблеме, которая до сих пор не решена. Согласно этой гипотезе, каждое четное число больше двух можно представить в виде суммы двух простых чисел. Анализируя этот пример, Крипке пишет: «Это математическое утверждение, и, если оно истинно, оно должно быть необходимой истиной. Безусловно, нельзя сказать, что, хотя в действительности каждое четное число является суммой двух простых чисел, могло бы найтись еще и такое число, которое было бы четным и не было бы суммой двух простых чисел. Что бы это значило? С другой стороны, ответ на вопрос, является ли каждое четное число суммой двух простых чисел, неизвестен. Значит, мы действительно не знаем ни *a priori*, ни даже *a posteriori*, что каждое четное число является суммой двух простых»¹⁷.

Этот же тезис можно проиллюстрировать с помощью другого примера. Если предположить, что некоторый объект обладает некоторыми сущностными свойствами, то истина, выявленная относительно этого объекта, будет необходимой, но не будет априорной. Допустим, что для воды существенным является иметь структуру H_2O , т.е. если бы у данного объекта не было этого свойства, это был бы уже другой объект. В таком случае истина, что вода — это H_2O , является необходимой истиной, но очевидно, что узнать это априорным образом мы никак не могли.

Конечно, кто-нибудь мог бы попытаться возразить, сказав, что вода могла бы иметь другую структуру. Это можно было бы понять следующим образом. Мы могли бы использовать слово «вода»

для обозначения другого объекта. Против этого Крипке не спорит, но суть его аргумента заключается в том, что необходимой истиной является высказывание «вода есть H_2O » при условии, что слово «вода» употребляется так, как оно употребляется нами сейчас, а мы употребляем его сейчас именно таким образом, чтобы выделить конкретный объект с определенными свойствами. Иначе говоря, слово «вода» является жестким десигнатором. Кто-нибудь, допустив, что слово «вода» употребляется именно так, как мы к этому привыкли, может попытаться предположить, что объект, на который указывает это слово, мог бы быть иным, например, он имел бы структуру, описываемую формулой XYZ, а не H_2O . Однако что это значит? В каком смысле *этот* объект по-прежнему оставался бы *этим* объектом? Кажется, что если бы это было возможно, то мы бы указывали уже на *другой* объект. Но ведь изначально мы использовали слово «вода», чтобы выделить *этот* объект. Так как же возможно, чтобы объект оставался тем же самым и был бы при этом другим объектом? Если это невозможно, то, по-видимому, при любой контрфактической ситуации вода не могла бы быть иной, чем та, которой она является сейчас.

Фактически, это означает следующее: термин «вода» является жестким десигнатором, который указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах. Другими словами, говоря о возможном поведении или свойствах этого объекта в различных контрфактических ситуациях, мы указываем на один и тот же объект, который мы выделили словом «вода». Жестким десигнатором оказывается также термин « H_2O ». Далее, если мы выяснили, что эти термины обозначают один и тот же объект, то это значит, что установленное тождество будет необходимым. В любом возможном мире эти два термина жестко фиксируют один и тот же объект. Проблематизировать это тождество можно, но лишь приняв условие, что объект может быть не тождествен самому себе.

Резюмируя, можно сказать следующее. Крипке атакует тезис о существовании случайных утверждений тождества. Это, конечно, не значит, что он исключил саму возможность подобных утверждений, но ему удалось показать, что, если речь идет о тождестве, устанавливаемом между двумя жесткими десигнаторами, и если это тождество истинно, то оно оказывается необходимо истинным. Более того, подобного рода утверждения тождества не обязаны быть априорными. Это значит, что необходимые истины подобного рода не могут быть установлены посредством анализа языка, значений используемых терминов, наших концептуальных схем и т.д. Можно было бы сказать, что необходимые истины этого рода находятся не в ведении эпистемологии или философии языка, а в ведении метафизики. Это истины устанавливаются отнесительно вещей, а не высказываний. Это значит, что вопреки

мнению Куайна, мы можем говорить о существовании модальностей *de re*.

По сути, за апостериорным поворотом, который совершил Крипке, стоят простые интуиции. Согласно им, сказать нечто важное о мире — это не то же самое, что сказать нечто о языке, который позволяет нам говорить о мире. Погрузившись в различные концептуальные, дискурсивные и пр. анализы, мы, как кажется, потеряли нечто важное — ту цель, ради которой эта работа затевалась. Ведь обращаясь к философии, мы хотели, прежде всего, узнать нечто о мире и нашем месте в нем, а не о том, как мы говорим о мире. На мой взгляд, работа Крипке позволила философам, ощущавшим, что с лингвистическим поворотом мы упускаем что-то важное, вернуться к этим до-философским смыслам и интуициям, показав уместность классической метафизической работы.

Примечания

¹ См.: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. — М., 1998.

² Куайн У. Две догмы эмпиризма // Куайн У. Слово и объект. — М., 2000. — С. 343.

³ Цит. по: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. — С. 82.

⁴ См.: Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. — Биробиджан, 2000.

⁵ Куайн У. Две догмы эмпиризма. — С. 342.

⁶ Там же. — С. 349.

⁷ Там же. — С. 359.

⁸ Там же. — С. 360 — 361.

⁹ Там же. — С. 363.

¹⁰ Там же. — С. 364.

¹¹ Куайн У. Слово и объект. — С. 303 — 304.

¹² Куайн У. Две догмы эмпиризма. — С. 365.

¹³ Price H. Carnap, Quine and the Fate of Metaphysics // The Electronic Journal of Analytic Philosophy. Spring. 1997. № 7.

¹⁴ См.: Kripke S. Naming and Necessity. — Oxford, 1980.

¹⁵ См.: Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. — М., 1982. — С. 341.

¹⁶ Там же. — С. 351.

¹⁷ Там же. — С. 358 — 359.