

Андрей Родин

Именованье как событие: от возможных миров к виртуальной среде.

В начале “Второй Аналитики” (71a10) Аристотель различает два вида “предварительного знания”, то есть два вида “начал”, необходимых для всякого исследования: это, во-первых, предварительное знание о том, что нечто (предмет исследования) **есть**, и, во-вторых, предварительное знание о том, **что** это есть. Наука (episthmh), по Аристотелю, соединяет оба вида предварительного знания, в искомой *сущности*. Познавательная процедура, как ее описывает Аристотель, приблизительно следующая. Сначала предполагается, что существует нечто, подлежащее исследованию. Затем делаются предположения о том, **какой** может быть эта вещь, то есть, исследуемой вещи как логическому субъекту приписываются некоторые предикаты. Пока не доказано, что эти предикаты в действительности присущи исследуемому субъекту, они характеризуют некоторую возможную вещь или “модель” (при условии, что предикаты не противоречат друг другу). Доказать (посредством “среднего термина” силлогизма), что некоторый предикат действительно присущ исследуемой вещи, теперь значит доказать, что предположенная “возможная вещь” действительно существует. Таким образом, доказательство дает нам некоторую вещь, которая существует, будучи в то же время концептуально прозрачной. Такую вещь Аристотель и называет сущностью. Пусть, например, известно, что облака иногда гремят. Почему это случается, какова причина грома? Аристотель выставляет в качестве причины процесс потухания молнии (An.Post. 93b8). Мы могли бы к этому кое-что добавить об атмосферном электричестве. В любом случае, когда физический механизм грома наивно рассматривается как некоторая теоретическая конструкция, которая “действительно существует” (а не является “только” воображаемой или абстрактной вещью), этот механизм берется в смысле аристотелевской сущности. Если присущность некоторого предиката исследуемой вещи доказать не удастся это, вообще говоря, не означает, что этот предикат данной вещи не присущ,

поскольку существуют случайные свойства, присущность которых не может быть доказана. Интересно, что Аристотель не дает никакого критерия различия между свойствами случайными “по природе” и случайными “для нас”, то есть между ситуацией, когда присущность данного свойства не может быть доказана принципиально и ситуацией, когда соответствующее доказательство просто не найдено.

Подход Крипке в [1] представляется очень близким к аристотелевскому. Обозначить вещь *жестко*, согласно Крипке, значит обозначить *одну и ту же* вещь в ситуации, когда ничего определенного об этой вещи не известно. У Аристотеля “жесткому обозначению” Крипке соответствует предварительное знание о существовании исследуемой вещи. Априорное (предварительное и предположительное) знание о том **какой** является эта вещь согласно и Крипке, и Аристотелю, не является необходимым и может быть скорректировано в процессе исследования. В частности, может быть обнаружено, что предварительная характеристика исследуемой вещи является только ее случайным свойством. Обратное, необходимые свойства вещи, согласно Крипке, могут обнаруживаться *a posteriori* в результате эмпирического исследования. Таким образом, в отличие от Канта [2] Крипке допускает априорные, но не необходимые, и апостериорные необходимые истинные суждения. Крипке согласен с Аристотелем в том, что прерогатива отличать необходимые (существенные) свойства вещей от случайных принадлежит науке. При этом, как и Аристотель, Крипке, конечно, не может дать никакого общего критерия различения существенных и случайных свойств. В качестве примера апостериорного необходимого суждения Крипке приводит утверждение о том, что молекула воды состоит из двух атомов водорода и одного атома кислорода. Если химическое вещество имеет другую химическую формулу, то его, согласно Крипке, нельзя называть водой. Вместе с тем, воду начали называть водой задолго до того, как стала известна химическая формула воды. Согласно Крипке это значит, что вода на протяжении долгого времени была известна по своим случайным свойствам, и только недавно наука открыла истинную сущность воды. Но почему нельзя тогда предположить, что когда-нибудь

современная химическая теория будет подвергнута коренному пересмотру и приведенное выше утверждение также окажется ложным или в лучшем случае истинным случайно?

Крипке возвращается к аристотелевскому подходу, отталкиваясь от философии субъекта в двух его формах - эмпиризма и трансцендентализма. Главный его тезис состоит в intersubjectивности значения - невозможности свести его ни к определенному набору субъективных чувственных данных, ни к приблизительному “кластеру” или “семейству” таких данных. В этом состоит смысл “реализма” Крипке, который он противопоставляет эмпиризму. В то время как с эмпиризмом Крипке дискутирует открыто, его спор с трансцендентализмом остается за кадром. Тем не менее, я постараюсь показать, что когда Крипке критикует принятый в логике способ говорить о “возможных мирах” (которым сам Крипке активно пользовался в своих ранних работах), он вынужден отказываться от трансцендентализма. С другой стороны, разбор антитрансценденталистских аргументов Крипке позволит нам обратить внимание на те моменты его подхода, которые несводимы к аристотелевскому эссенциализму. На самом деле, я не думаю, что целью *Именования и Необходимости* была реставрация аристотелевской эпистемологии. Я думаю, что Крипке оказался на аристотелевской точке зрения скорее всего в результате неполной “исторической деконструкции” своего предмета: обнаружив недостаточность познающего субъекта для обоснования познания, Крипке ухватился за исторически более раннее понимание субъекта познания как познаваемой сущности (которое по крайней мере на уровне “наивных” и “предварительных” рассуждений всегда продолжало и продолжает быть значимым в науке). Однако решающий аргумент против эссенциализма остается в силе: нет никакого способа различить необходимое и случайное “по природе”. В самом деле, если что-то не удастся понять это ведь не значит, что оно несущественно; с другой стороны, то, что казалось понятным и существенным в результате новых открытий может оказаться неважным или просто неверным. Итак, я думаю, что там, где Крипке остановился, следует пойти дальше. И отправную точку для этого пути мы можем найти у самого Крипке.

Крипке определяет *жесткое обозначение* как то, что “в каждом возможном мире обозначает один и тот же объект” . ([1], p.48). Далее Крипке добавляет: “мы не требуем, чтобы эти объекты существовали в каждом возможном мире”. Зачем Крипке делает это добавление? Что может заставить думать, что идентичность во всех возможных мирах влечет существование во всех возможных мирах? Заметим, что эссенциалистская интерпретация теории значения Крипке, приведенная выше, требует такого предположения, чтобы отождествить жесткое обозначение Крипке и “знание о существовании” Аристотеля. Несмотря на то, что, таким образом, эссенциалистская интерпретация теории значения Крипке прямо противоречит приведенному замечанию Крипке, я думаю, что эта интерпретация не лишена оснований. Определенно, Крипке имел в виду аристотелевские сущности, когда разрабатывал свою теорию значения. Его замечание о том, что жестко обозначенная вещь может и не существовать в каком-нибудь возможном мире, возникло, скорее всего, как формальное следствие применения логической техники возможных миров. По крайней мере все примеры, которые приводит Крипке относятся к существующим вещам, и он не дает ни малейшего намека на то, как можно жестко обозначать несуществующие вещи. С нашей точки зрения, однако, именно этот случай представляет особый интерес, поскольку он вынуждает выйти за пределы эссенциалистской интерпретации теории Крипке. Это кажется важным еще и потому, что смысл реализма Крипке состоит все же скорее в том, чтобы обосновать социальную реальность значения, нежели физическую реальность “внешнего мира”.

Крипке обращается к Аристотелю при обсуждении проблемы “межмировой идентификации”. Проблема состоит в следующем. Для экспликации модальной логики удобно рассматривать, например, различные исходы бросания одной и той же кости как принадлежащие различным “возможным мирам”. В каждом из таких возможных миров имеется свой “экземпляр” кости, который находится в соответствующем состоянии. Возникает вопрос: когда различные “экземпляры” вещей в различных возможных мирах относятся к одним и тем же вещам, а когда к различным? Введением “жесткого обозначения” Крипке решает эту проблему,

придавая отношению идентичности различных экземпляров статус исходного отношения, которое должно определяться с самого начала вместе с самими возможными мирами, а не устанавливаться впоследствии на основании этой конструкции. Вы можете рассмотреть возможную ситуацию, когда этот стол находился бы в другой комнате, как если она принадлежала “другому возможному миру”, поскольку это дает определенные преимущества в логической технике. Однако Вы должны при этом помнить, что Вы имеете дело именно с *этим* столом, а не с другим. Впоследствии Вы можете обнаружить, что некоторые свойства этого стола одинаковы во всех возможных мирах (точнее, во всех тех возможных мирах, где *этот* стол существует), тогда как другие свойства этого стола меняются от одного возможного мира к другому. Свойства первого вида называются существенными (или необходимыми), а свойства второго вида - случайными. Однако это не значит, что конъюнкция существенных свойств дает критерий идентичности различных экземпляров одного и того же стола, поскольку эта идентичность должна быть предположена заранее, чтобы можно было говорить о различных, связанных с этим столом, возможностях. Эта идентичность, согласно Крипке, дается жестким обозначением, которое может состоять из указания на некоторое случайное свойство обозначаемой вещи (пример случайно истинного априорного суждения), тогда как существенные свойства этой вещи могут открываться в процессе научного исследования впоследствии (пример необходимо истинного апостериорного суждения). Я думаю, однако, что вопрос о том, говорить ли просто о другом состоянии той же самой вещи или о другом возможном мире, в котором эта вещь находится в другом состоянии, имеет отношение не только к логической технике. Эти два подхода имеют различные философские основания: первый связан с античным эссенциализмом, а второй с новым трансцендентализмом. Общим для обоих подходов является предположение об идентичности, предшествующей любой из ее возможностей. Однако понимание идентичности, необходимости, возможности и случайности в двух случаях различно. Идентичность вещи, подлежащей всем ее возможным состояниям это ее сущность. Какую же идентичность предполагают, когда говорят о возможных

мирах? Рассматривая проблему межмировой идентификации Крипке считает, что в этом случае просто забывают о предположенной идентичности сущности и не предполагают никакой другой идентичности. Я думаю, что это не так. Понятие возможного мира предполагает внемирную идентичность - идентичность трансцендентного или трансцендентального субъекта, конструирующего возможные миры. Я не думаю, что применяя логическую технику возможных миров следует абстрагироваться от этого метафизического контекста. В этом случае мы скорее прямо отдаем себя во власть метафизических принципов, чем избегаем этой власти. Различие между эссенциалистским и трансценденталистским пониманиями предположенной идентичности имеет огромное логическое значение. Номинально в обоих случаях первоначальная идентичность называется "субъектом", однако этот термин в разных случаях обозначает разные вещи. Субъект как сущность - это то, что остается тем же самым, в то время как его случайные свойства меняются. (Существенные свойства также остаются теми же самыми, однако это скорее симптом, чем основание идентичности: в этом отношении подходы Крипке и Аристотеля совершенно совпадают.) Трансцендентальный субъект остается собой, когда меняется весь мир, точнее, когда различные возможные миры сменяют друг друга. Субъект-сущность это фундамент, на котором покоятся все его свойства, тогда как трансцендентальный субъект это *личность*, конструирующая возможные миры. В трансцендентальной перспективе все свойства становятся в некотором смысле случайными и аристотелевские понятия сущности и необходимого свойства теряют смысл. Всякий возможный мир как целое оказывается случайным, хотя отношения между элементами каждого мира оказываются необходимыми. Это можно проиллюстрировать на примере ньютоновской механики, в рамках которой предполагается идентичность "внешнего наблюдателя": траектории движения тел в целом случайны (отказ от целевой причинности), но при этом эти траектории полностью определены, так что прошлое детерминирует будущее. Парадоксальным образом оказывается, что понятие случайности играет более важную роль в детерминистической ньютоновской физике, чем в аристотелевской физике, которая

допускает существование случайности в мире. Дело в том, что для Ньютона мир в целом *фундаментально* случаен, тогда как для Аристотеля случайность является только чем-то вроде тумана, скрывающего сущность, своего рода неизбежной иллюзией, прячущей истину. Понятия необходимости в двух случаях также различны. Эссенциалистская необходимость не отличается от случайности *отчетливо*, между ними нет строгой границы. Необходимо то, что кому-либо удалось строго доказать (что не исключает, разумеется, возможности ложного доказательства). Никто не знает, что может быть доказано в будущем. Существуют “правдоподобные” доказательства, которые относятся к тому, что имеет место “большой частью” (An.Post. 93a15, Top.100b18-30, 157a20-158a25). Я думаю, что провокационная идея Ницше о том, что одни вещи могут быть *в большей степени необходимы*, чем другие [2], гораздо ближе логике Аристотеля, чем логике Канта, поскольку Кант разводит случайность и необходимость по разным областям - трансцендентальной и эмпирической. Тогда как смешение существенной и случайной характеристики какой-либо вещи является частной ошибкой исследователя, смешение трансцендентальной и эмпирической сфер для всякого трансценденталиста является смертным грехом, ставящим под вопрос саму возможность рациональной аргументации.

Постановка проблемы межмировой идентификации означает ревизию трансцендентализма. С трансцендентальной точки зрения следует говорить не о разных возможных состояниях одной и той же вещи, но о различных возможных конструкциях, конструируемых одним и тем же трансцендентальным субъектом, которые могут оказаться наполненными эмпирическим содержанием. В этом случае не приходится искать никакой другой межмировой идентичности помимо идентичности трансцендентального субъекта. Отказываясь от предположения об идентичном трансцендентальном субъекте, но сохраняя идею возможным миров, Крипке оказывается в проблематической ситуации. Существуют ли у этой проблемы другие решения, помимо возвращения к аристотелевским сущностям?

Представим себе связку возможных миров без внемирного трансцендентального субъекта. Попробуем, далее, отказаться от *всякой* предположенной идентичности.

Возможные миры без предположенной идентичности образуют то, что Делез [3,4] называет *серией*. Мировая серия это не вариация одного и того же мира, поскольку его идентичность не предположена. Скорее, согласно Делезу, это *повторение*, а не вариация. Однако это и не повторение *одного и того же* мира, поскольку такой повтор предполагал бы предположение “одного и того же” как исходной идентичности. Это скорее *повторение повторения*, то есть тотальное изменение мира, не сохраняющее постоянным никакого субъекта этого изменения, но трансформирующее одни идентичности в другие. Такое изменение Делез называет *событием*. Поскольку событие есть полная трансформация мира, событие объединяет мир в единое целое, не предполагая при этом никакой постоянной идентичности.

Понятие события возникает и у Крипке. Я имею в виду его идею “первокрещения” (initial baptism), то есть первоначальной фиксации референта именем и/или некоторым описанием (которое может быть основано на случайных свойствах референта). Патнам, который в [5] развил теорию значения, очень близкую к теории Крипке, прямо обозначает соответствующее понятие как “вступительное событие” (introducing event). Хотя Крипке и ставит термин “крещение” в кавычки, я думаю, что его ссылка на христианство здесь не случайна. Следуя христианской теологии (которая повлияла на трансцендентализм), Крипке рассматривает событие как уникальный акт основания - именно, основания идентичности значения. Разумеется, “первокрещение” Крипке является в той же степени идеализацией, что и идея языковой конвенции. И хотя мы не можем рассматривать заключение универсальной конвенции о значениях слов в качестве исторического факта, мы можем указать на юридическую практику заключения договоров и на создание научной терминологии как на практическое осуществление идеи конвенции. Какая практика соответствует “первокрещению”? Очевидно, *церемониальная* практика. Я думаю, Крипке прав в том, что церемониальная практика является универсальным основанием человеческого опыта (и, в частности, опыта человеческой речи), однако, чтобы это показать, недостаточно взять крещение в кавычки. Необходимо детально разработать понятия события и церемонии.

Церемония по своей сути является повтором. Церемонию можно рассматривать как повтор *события основания*. “Первокрещение” Крестителем является событием, которое основывает церемониальное употребление слова. Однако, мы вынуждены признать, что основательный статус такого крещения является относительным. Всякое частное крещение отсылает к своему “первоначальному” варианту, например, к крещению, которое производил Иоанн Креститель. Я считаю, что на деле у нас нет никаких оснований предполагать такое мифическое первокрещение так же как и первособытие заключения универсальной языковой конвенции. Скорее, мы здесь имеем дело с “повторением повторения”. Я не хочу тем самым сказать, что основание это иллюзия (тем более, я не хочу сказать, что это *плохая* иллюзия). Наоборот, я утверждаю, что *всякое* событие вообще и всякий речевой акт в частности совмещает в себе два аспекта, каждый из которых является в определенном смысле основательным: отсылку к прошлому основанию и создание основания для будущего. Необходимо различать не “вступительное” и “причиненное” употребление слова, а указанные два аспекта употребления слов, один из которых относится к прошлому, а другой к будущему.

Позвольте переформулировать ту же мысль в других терминах. Когда различают историю и доисторию, обычно предполагают, что доистория *исторически* предшествует истории, что очевидно противоречиво. Ясперс [6], который очень точно показал несводимость истории и доистории друг к другу, допускает ту же ошибку. Я думаю, что необходимо изменить наше понимание истории так же как и доистории с тем, чтобы рассматривать *всякое* событие как одновременно историческое и доисторическое. Каждое событие является историческим в том отношении, что оно отсылает к своей прошлой доистории как к своему основанию, и одновременно оно само является доисторическим, подготавливая фундамент для событий будущего.

Наметив перспективу “возможных миров без трансцендентального субъекта”, мы должны внимательнее отнестись к терминологии. Я думаю, что понятие возможного мира в этом случае является неподходящим, поскольку без предположенной идентичности нельзя говорить о возможности, а без внемирного

субъекта, способного “взглянуть на мир со стороны”, невозможно говорить о мире. Скорее такое понятие можно назвать *виртуальной средой*. Существенно то, что события, имеющие место в виртуальной среде, вовлекают в себя как существующие, так и несуществующие вещи. Точнее, всякое событие это и есть переход от существования к несуществованию или наоборот: рождение или смерть. Именно событие в виртуальной среде полностью выполняет требование, которое предъявляет определение жесткого обозначения у Крипке - обозначать одну и ту же вещь, когда эта вещь существует и когда не существует.

Я думаю, что в современной ситуации недостаточно быть в состоянии иметь дело только с организацией, данной нам нашей доисторией. Мы должны научиться иметь дело с самими событиями.

Литература:

1. S. Kripke Naming and Necessity, Oxford 1980
2. F. Nietzsche Also Sprach Zarathustra, Kehl 1994
3. G. Deleuze Difference et Repetition, Paris 1968
4. G. Deleuze Logique de Sense, Paris 1969
5. H. Putnam The Meaning of Meaning. — In: H. Putnam Mind, Language and Reality, Cambridge Mass., 1975.
6. K. Jaspers Vom Ursprung und Ziel der Geschichte Zuerich 1949