

«ВСТУП ДО СУЧАСНОЇ МЕТАФІЗИКИ» (УРИВОК)

Природа метафізики — деякі історичні рефлексії. Сказати, чим є метафізика, не просто. Якщо хтось переглядає роботи з метафізики, то знаходить досить відмінні характеристики цієї дисципліни. Деколи ці характеристики можуть бути дескриптивними і пояснюють, що роблять філософи, яких називають метафізиками. Деколи вони нормативні і являють собою спроби визначити те, що філософи мають робити, коли займаються метафізикою. Але незалежно чи дескриптивні, чи нормативні, ці характеристики дають настільки різні пояснення предмету і методології метафізики, що сторонній споглядач ймовірно подумає, що вони мають бути характеристиками різних дисциплін. Незгода щодо природи метафізики безперечно зв'язана з її довгою історією. Філософи займались або намагались займатись чимось, що вони називали метафізикою, протягом більш ніж 2 тис. років; результатом їхніх зусиль стали пояснення дуже різні за предметами і підходами. Але проблеми з ідентифікуванням окремого предмету і методології метафізики впливають не просто з довгої історії дисципліни. Навіть у своїх витоках була невизначеність щодо того, чим мала би бути метафізика.

Термін «метафізика» як назва дисципліни взятий з назви одного із творів Арістотеля. Сам Арістотель ніколи цей твір так не називав; назву дали пізніші філософи. Арістотель називав дисципліну, яку розробляв у цьому творі, *першою філософією* або *теологією*, а знання, що є метою цієї дисципліни, — *мудрістю*. Однак пізніше використання назви «метафізика» стало підґрунтям для припущення, що те, що ми називаємо метафізикою, — це те, про що йдеться у цьому трактаті. На жаль, Арістотель не дає нам єдиного пояснення своїх намірів. В одних контекстах він каже, що те, чим він хоче займатися в цьому творі, — це знання *перших причин*. Це вказує, що метафізика є однією з партикулярних дисциплін — дисципліною, предмет якої є відмінним від того, що розглядають інші дисципліни. Що ж за предмет ховається під виразом «перші причини»? Можливо, багато різних речей; але центральним тут є Бог або Нерухомий Рушій. Отже те, що пізніше буде названим метафізикою, — це дисципліна, яка займається Богом, і Арістотель говорить достатньо про цю дисципліну. Він каже, що це теоретична дисципліна. На відміну від різних видів уміння, які спрямовані на виробництво, і різних практичних наук (етики, економіки і політики), метою яких є людська діяльність, завдання метафізики — збагнути істину заради неї самої. У цьому відношенні вона відповідає математичним і різним фізичним наукам. Перші з них мають за предмет величини (дискретні

величини у випадку з арифметикою і протяжні — у випадку з геометрією), а другі з наук займаються природою і структурою матеріальних або фізичних субстанцій (як живих, так і неживих), які утворюють світ природи. Натомість метафізика має за предмет нематеріальну субстанцію. І відношення між дисципліною і її предметом дає метафізиці специфічний статус. На відміну від інших дисциплін, вона не просто припускає існування свого предмета; вона, насправді, мусить доводити, що існують нематеріальні субстанції, якими вона займається. Отже проект доведення, що існує Нерухомий Рушій поза світом природи — це частина самої метафізики; але оскільки Арістотель вважає, що ми маємо окремі дисципліни тільки тоді, коли маємо окремі предмети, він відданий ідеї, що метафізики можуть бути спокійними щодо існування дисципліни, якою вони мають займатися, якщо їм вдасться здійснити проекти згідно програми цієї дисципліни.

Але Арістотелю не достатньо описати метафізику як дослідження перших причин. Він, крім того, стверджує, що це наука, яка вивчає суще як суще. Як показує ця характеристика, метафізика не є окремою дисципліною зі своїм власним особливим предметом. Це радше загальна наука, що розглядає всі предмети, які є. Тоді, відповідно до цієї характеристики, метафізика розглядає речі, що утворюють предмети інших наук. Що особливого в метафізиці — це *спосіб*, у який вона вивчає ці об'єкти; вона вивчає їх з особливої перспективи — з перспективи того, що вони *сущі* або *речі*, які існують. Отже метафізика розглядає речі, оскільки вони *сущі* або *такі*, що існують, і намагається визначити їхні властивості чи особливості, оскільки вони є *сущими* або *існуючими*. Відповідно, вона намагається зрозуміти не просто концепт *сущого*, але також дуже загальні концепти, як *єдність* чи *ідентичність*, *відмінність*, *схожість* і *несхожість*, які застосовуються до всього, що існує. І центральним для метафізики як загальної науки є окреслення того, що Арістотель назвав *категоріями*. Це найвищі або найзагальніші роди, під які підпадають речі. Завдання метафізики — ідентифікувати ці найвищі роди, визначити особливості, характерні для кожної з категорій, та встановити відношення, які поєднують різні категорії; роблячи так, метафізик, за припущенням, забезпечує нас структурною мапою всього, що існує.

Отже, в Арістотеля ми бачимо два різні підходи до того, чим є метафізика. З одного боку, існує ідея партикулярної дисципліни, що займається визначенням перших причин — зокрема, Бога; з іншого боку, існує ідея загальної або універсальної дисципліни, завданням якої є розгляд речей з перспективи того, що вони *сущі* або *існуючі*, і забезпечення загальної характеристики всієї царини *сущого*. На перший погляд виглядає, що ці дві концепції метафізики конфліктують між собою.

Важко зрозуміти як одна дисципліна може бути водночас партикулярною і загальною. Сам Арістотель свідомий видимості конфлікту і докладає зусиль, щоб показати, що конфлікт тут лише позірний. З одного боку, він каже, що наука про перші причини буде встановлювати причини, які лежать в основі первинних властивостей речей, тих властивостей, які передбачаються всіма іншими властивостями, які речі можуть виявляти; і він, схоже, готовий сказати, що оскільки буття або існування речі є первинним на цьому шляху, наука, яка вивчає перші причини, буде також наукою, що вивчає суще як суще. З іншого боку, він, здається, вважає, що будь-яка дисципліна, яка досліджує будь-що, оскільки воно є сущим, буде зачисляти Бога між речі, які вона намагається характеризувати.

У середньовічній арістотелівській традиції ми продовжуємо бачити подвійну характеристику метафізики; і подібно до Арістотеля середньовічні філософи були переконані, що дві концепції метафізики реалізовані в одній дисципліні, яка має за мету як окреслити категоріальну структуру реальності, так і встановити існування та природу Божественної Субстанції. Але коли ми доходимо до філософських творів континентальних раціоналістів XVII і XVIII ст., зустрічаємося з концепцією метафізики, що розширює рамки метафізичного проекту. Раціоналісти, хоча й відкидали багато деталей арістотелівської метафізичної теорії, погоджувалися, що сенс займатися метафізикою полягає в тому, щоб ідентифікувати і характеризувати найзагальніші роди речей, що існують, і вони були згодні, що звернення до Божественної Субстанції і її каузальної ролі є центральним у цьому завданні. Однак деякі теми, що не належать до арістотелівської метафізичної програми, починають розглядатися як предмети, відповідні для метафізичного дослідження. Для Арістотеля дослідження мінливих фізичних об'єктів, визначення розриву між живими і неживими речами та ідентифікація того, що є унікальним для людини — все це мало бути здійсненим у контексті природничої чи фізичної науки, а не метафізики. Але раціоналісти, зіштовхнувшись з інтелектуальною ситуацією, коли арістотелівська фізика була заміщена більш математичним і експериментальним підходом нової фізики, розглядали ці питання як метафізичні. Згідно їхнього бачення, метафізика займалася не просто існуванням і природою Бога, але й розрізненням між свідомістю і тілом, їхнім взаємовідношенням у межах людини і природою і обсягом свободи волі.

Філософ, вишколений в арістотелівській традиції, може бути здивований цим новим використанням терміну «метафізика» і ймовірно буде обурюватися, що в раціоналістів те, що мало бути однією дисципліною з одним предметом, перетворилося на дослідження «вінегрету» непов'язаних тем. Очевидно раціоналісти були чутливими до такого роду звинувачення і намагалися обґрунтувати запропонований ними перегляд дис-

циплінарних меж у філософії. Те, що врешті вийшло, — це загальна мапа метафізичної топографії. Твердження було таким: існує один загальний предмет метафізики — це буття. Отже метафізики намагаються забезпечити пояснення природи буття; але існує багато різних перспектив, згідно яких можна забезпечити таке пояснення і відповідно до цих перспектив є різні піддисципліни всередині метафізики. По-перше, можна досліджувати буття з перспективи того, чим воно є — буття. Оскільки це представляє найзагальнішу перспективу, з якої можна розглядати буття, галузь метафізики, яка розглядає його з цієї перспективи, була названа *загальною метафізикою*. Але раціоналісти наполягали, що ми можемо також розглядати буття з багатьох обмеженіших перспектив. Коли ми так робимо, ми займаємося тією чи тією галуззю *спеціальної метафізики*. Таким чином, ми можемо розглядати буття, як його віднаходимо в мінливих речах; тобто буття розглядається з перспективи мінливості. Якщо ми робимо так, то займаємося *космологією*. Ми можемо також розглядати буття, як воно є в розумних суттях, таких як ми. Розглядати буття з цієї перспективи — це займатися галуззю спеціальної метафізики, яку раціоналісти називають *раціональною психологією*. Нарешті, ми можемо розглядати буття як воно виражене в Божественному, і досліджувати буття в цьому світлі — це займатися *природною теологією*. Очевидно, що раціоналістські поняття загальної метафізики і природної теології відповідають аристотелівським концепціям метафізики як повністю загальної науки, що вивчає суще як суще і партикулярної дисципліни, що займається першими причинами; хоча твердження, що галузь метафізики є космологія і раціональна психологія, вказує на нові, ширші рамки метафізики в раціоналістській схемі.

Але раціоналістська метафізика відрізняється від Аристотелівської не тільки своїм предметом. Арістотель був обережним у своєму підході до метафізичних питань. Накреслюючи категорії, він намагався бути вірним нашій передфілософській концепції світу. За його баченням, повністю реальними або метафізично базовими сутностями є звичні об'єкти здорового глузду — речі, такі як індивідуальні коні або індивідуальні люди. І навіть у своїй доктрині про Бога або Нерухомого Руху він намагався показати тяглість між своїм філософським підходом і нашими передфілософськими переконаннями про каузальну структуру світу. Результатом стала відносно консервативна метафізика. Натомість, метафізичні теорії раціоналістів були далекі від консервативності. У їхніх руках метафізика перетворилася на абстрактно-спекулятивну систему досить віддалену від будь-якої впізнаваної картини світу, опертої на здоровий глузд. Тут варто лише переглянути твори таких мислителів, як Спіноза чи Ляйбніц, аби оцінити екстравагантність раціоналістичної метафізики.

Дуже абстрактна і спекулятивна природа раціоналістської метафізики зробила її зручною мішенню для критики з боку емпіристів. Емпіристи наполягали, що будь-яка заява про знання мусить бути підтверджена через звернення до чуттєвого досвіду; і доводили, що оскільки ніякий досвід не може підтвердити ідеї, що лежать в основі раціоналістської метафізичної системи, то раціоналістські заяви про забезпечення наукового знання про природу дійсності безпідставні. Насправді емпіристи часто робили строгіше твердження, що висловлювання, характерні для раціоналістської метафізики, позбавлені сенсу. Емпіристи вважали, що всі наші концептуальні твердження мають впливати зі змісту нашого чуттєвого досвіду. Відповідно, вони наполягали, що судження має справжній пізнавальний зміст або значущість тільки якщо терміни, які застосовані в ньому, піддаються аналізу або поясненню в термінах чистого чуттєвого досвіду. Оскільки твердження раціоналістської метафізики не проходять цей тест, емпіристи роблять висновок, що це просто звуки, позбавлені сенсу.

У роботах Канта ми зустрічаємо дальшу критику метафізичного проекту. Відповідно до позиції Канта, людське знання передбачає взаємодію вроджених концептів людських пізнавальних здатностей і сирих даних чуттєвого досвіду. Чуттєві дані — це наслідки впливу зовнішнього світу на наші суб'єктивні чуттєві здатності. Дані структуризуються або організовуються за допомогою наших вроджених концептів, і в результаті стають об'єктом знання. Отже те, що ми називаємо об'єктом знання, — це не річ, зовнішня або незалежна від нашої когнітивної машинерії; це продукт застосування вродженої концептуальної структури до суб'єктивних станів наших чуттєвих здатностей. Світ, який створює ці суб'єктивні стани, є чимось, що саме по собі недосяжне для нас; ми сприймаємо його тільки так, як він впливає на нас, тільки так, як він виявляється для нас. Тоді об'єкт знання не зводиться лише до чуттєвого змісту, про який говорять емпіристи, але вимагає чогось більшого. Зміст має бути об'єднаний і організований через концептуальні структури, що не походять з чуттєвого досвіду. Кант, однак, наполягає, що чуттєвий зміст створює предмет знання, тільки коли структурований за допомогою внутрішніх концептів, внутрішні концептуальні структури утворюють предмет знання, тільки коли застосовані до чуттєвого змісту, для якого вони забезпечують принципи єдності і організації.

Відповідно до бачення Канта, метафізика, незалежно чи раціоналістська, чи арістотелівська, представляє спробу пізнати те, що лежить поза обсягом людського чуттєвого досвіду. Вона прагне відповісти на питання, на які чуттєвий досвід нездатний забезпечити відповідь: питання про безсмертя душі, існування Бога і свободу волі. Вона обіцяє нам знання про ці матерії. Однак, намагаючись отримати обіцяне знання, метафі-

зик використовує концептуальні структури, які лежать в основі менш контроверсійних форм знання — структури, які застосовуються в мові про субстанції, каузальні зв'язки і події. Але оскільки відповідні структури несуть знання тільки коли застосовані до сирих даних чуттєвого досвіду, застосування філософом цих структур для відповіді на споконвічні метафізичні питання ніколи не принесе того знання, про яке нам обіцяють метафізики. Виходячи з того, як працює наша когнітивна машинерія, ніколи не можна задовольнити умови, необхідні для метафізичного знання. Твердження, які хоче робити метафізик, виходять за межі людського знання. Відповідно, ніколи не може бути справді наукового знання в метафізиці.

Щоб унаочнити цю особливість традиційної метафізики, Кант називає її трансцендентною метафізикою. Він протиставляє трансцендентній метафізиці те, що він називає критичною метафізикою. Критична метафізика, за його твердженням, є цілком респектабельним, легітимним проектом. На противагу до трансцендентної метафізики, що прагне характеризувати реальність, яка перевищує межі нашого чуттєвого досвіду, критична метафізика має за завдання окреслити найзагальніші особливості нашого мислення і знання. Вона прагне ідентифікувати найзагальніші концепти, застосовані в нашій репрезентації світу, співвідношення між цими концептами і припущення щодо їхнього об'єктивного використання. Проект, розпочатий критичною метафізикою, — це якраз той проект, за який береться Кант, коли надає своє власне пояснення умов людського знання.

Кантова концепція метафізичного проекту, завданням якого є ідентифікувати і характеризувати найзагальніші особливості нашого мислення і досвіду, має прибічників і у наші дні. Ці філософи кажуть вважають, що метафізика є дескриптивним проектом, чийм завданням є характеризувати наші концептуальні схеми або концептуальні структури. Згідно з поглядами цих філософів, будь-яка думка або досвід, який ми можемо мати, передбачає застосування єдиного об'єднаного корпусу репрезентацій. Корпус репрезентацій утворює щось схоже на картину стану речей; це свого роду розповідь, яку ми кажемо про світ і про наше місце в ньому. Ця розповідь має специфічну структуру: вона організована за допомогою дуже загальних концептів, і використання цих концептів регулюється принципами (їх часто називають «рамковими принципами»). Завдання метафізики — просто окреслити цю структуру в найзагальніших контурах.

Далеко не всі філософи, які приймають ідею концептуальних схем або концептуальних структур, погоджуються з таким статусом нашої картини світу. Деякі прихильники ідеї концептуальних схем, не приймаючи якихось окремих деталей Кантового власного пояснення людського знання, погоджуються з

Кантом, що існує єдина незмінна структура, яка лежить в основі всього, що можна назвати людським знанням або досвідом. Інші наголошують на динамічності та історичному характері людського мислення і кажуть про альтернативні концептуальні структури. Вони розглядають великі концептуальні зміни, такі як наукова революція, що замінила ньютонівську механіку на теорію відносності, як приклад, коли одна концептуальна схема замінюється на користь новішої й інакшої картини світу. Для мислителів першого типу метафізика має стабільний і незмінний предмет — єдиний і виключно людський спосіб репрезентації у світі; для другого типу — завдання метафізики є компаративним: вона намагається показати різні форми, які задіяні в альтернативних схемах, що історично відігравали роль у наших спробах зобразити світ.

Філософи обох типів перебувають у чіткій опозиції до тих, хто захищає традиційнішу, передкантіанську концепцію метафізики. Філософи, які серйозно приймають поняття концептуальної схеми, будуть сприймати метафізику як таку, що займається нашим способом або способами представлення світу. Незалежно, чи вони обмежують предмет метафізики до пунктів аристотелівської програми, чи слідують за раціоналістами в розширенні рамок метафізики і включають такі теми, як проблема духовного-тілесного, безсмертя душі, свободи волі, філософи, що бачать метафізику в передкантіанських термінах мають за завдання пояснити природу і структуру світу як такого. Однак дослідження структури людського мислення є чимось досить відмінним від дослідження структури світу, про який ми мислимо. Звісно, якщо хтось вірить, що структура нашого мислення рефлектує або відображає структуру світу, тоді він може твердити, що результати обох досліджень мають бути однаковими. Але філософи, котрі вважають слушною теорію концептуальних схем, зазвичай не вірять у це. Вони твердять, що метафізика має за предмет структуру нашої концептуальної схеми або схем, якраз тому, що, подібно до Канта, вони думають, що світ насправді є чимось недоступним для нас.

Чому вони так вважають? Тому що погоджуються з Кантом, що наше мислення про світ опосередковано зв'язане через концептуальні структури, за допомогою яких представляємо світ. Відповідно до їхнього бачення, думаючи про щось поза моїми когнітивними здатностями, я мушу застосувати концепти, які представляють річ, яка є такою чи інакшою, яка належить до певного виду або характеризується певним способом; але тоді те, що я сприймаю, не є об'єктом незалежним від нашого мислення про неї. Те, що я сприймаю, є об'єктом, оскільки я концептуалізую або представляю його, отже те, що є об'єктом мого мислення, є чимось, що, принаймні частково, є продуктом концептуального або репрезентаційного апарату, який я застосовую при мисленні. Те, що я мислю, не є річчю,

як вона є, але річчю, як вона фігурує в розповіді, яку я розказую або картині, яку я зображаю.

Дехто з тих, хто звертається до ідеї концептуальної структури (прибічники концептуальних схем,) ідуть далі і твердять, що сама ідея об'єкта, відділеного чи незалежного від концептуальної схеми, через яку ми формуємо наші репрезентації, є некогерентною. Відповідно до цього радикального погляду, все є концептуальною структурою або структурами. Немає нічого більше ніж розповіді, які ми розказуємо, і картини, які ми зображуємо. Те, що ми називаємо існуванням об'єкта є просто справою фігурування в розповіді; і те, що ми називаємо істиною нашого переконання, є просто справою узгодження чи когеренції різних компонентів розповіді.

Це радикальніша версія теорії концептуальних схем — версія, яку називають ідеалізмом — це погляд, що дуже важко піддається когерентному артикулюванню. Якщо ми приймаємо, що немає нічого понад розповіді, які люди складають, тоді, що ми маємо сказати про людей, які, за припущенням, їх придумують? Якщо складенням розповідей справді займаються вони, тоді неправда, що немає нічого, крім складених історій, і неправда, що існувати — це просто бути персонажем розповіді. Якщо, з іншого боку, ми, люди, — це просто дальші персонажі цих історій, тоді чи це справді так, що є якісь історії, які хтось розказує? Чи це просто дальша розповідь про те, що ці всі розповіді хтось складає? Чи ця нова розповідь (про те, що перші розповіді були розказані) сама по собі є просто ще однією розповіддю?

Як я уже казав, не всі прибічники концептуальних схем приймають цей радикальніший погляд; але навіть прибічник схем, котрий погоджується, що ідея про річ, яка існує незалежно від концептуальних структур, є когерентною, буде заперечувати, що будь-яка річ, яка тут актуально може бути, може утворювати об'єкт метафізичних досліджень. Будь-які такі речі, вони будуть наполягати, є схопленими через концептуальні схеми, які ми породжуємо у своїй репрезентації цих речей. Такі структури утворюють свого роду екран, що унеможлиблює нам доступ до речей, як вони є в дійсності. Відповідно, навіть помірковані послідовники теорії концептуальних схем будуть заперечувати, що можливо здійснити те, що хочуть традиційні метафізики — здобути знання про остаточну структуру дійсності; вони будуть твердити, що якщо має бути проект такої загальності, систематичності і вичерпності, якої філософи вимагають від метафізики, цей проект не може містити нічого більше, ніж описування найзагальнішої структури нашої концептуальної схеми чи схем.

Що зможуть відповісти традиційні метафізики на цю неокантіанську побудову? Найімовірніше, вони будуть доводити, що якщо прихильники теорії концептуальної схеми праві в за-

переченні, що світ, як він є, може бути об'єктом серйозного філософського дослідження, тоді вони помиляються, припускаючи, що може існувати концептуальна схема. Центральним засновком аргументу поборників схем проти традиційної метафізики є твердження, що застосування концептуальних структур у репрезентації речей перешкоджає нам одержати справжній доступ до цих речей; але захисники традиційної метафізики вкажуть, що ми потребуємо застосування концептів у нашому характеризуванні того, що схемери називають концептуальною структурою і продовжать, що, відповідно до власних принципів схемерів, це передбачає те, що не може бути ніякої такої речі, як характеризування природи і структури концептуальної схеми. Отже традиційні метафізики будуть доводити, що якщо концепція метафізики проблемна, то те саме стосується і концептуальних схем. Але традиційні метафізики будуть наполягати, що тут є глибока мораль. Мораль у тому, що теорія концептуальної репрезентації, яку відстоюють концептуальні схемери, сама себе заперечує. Якщо концептуальні схемери праві, твердячи, що концептуальна репрезентація перешкоджає нам сприйняти будь-що, що ми намагаємося репрезентувати, тоді чому ми маємо сприйняти серйозно їхні твердження про концептуальну репрезентацію? Ці твердження, врешті, є просто дальшими концептуальними репрезентаціями; але тоді далекі від виявлення природи концептуальної репрезентації, ці твердження, виглядає, що перешкоджають нам дійти до того, про що є самі ці схеми — діяльності концептуальної репрезентації.

Традиційні метафізики далі стануть наполягати, що ми здатні думати і говорити про речі — речі як вони є насправді, а не просто про речі як вони фігурують в розповідях, які ми розказуємо. Вони наполягатимуть, що сама ідея про мислення чи зв'язування до речей передбачає існування відношень, які зв'язують наші думки і слова з незалежними від мислення і мови речами, про які ми думаємо і говоримо; вони будуть наполягати, що замість того, щоб унеможливити доступ до речей, концепти, які ми застосовуємо в нашому мисленні, працюють як знаряддя сприйняття речей, до яких вони застосовуються. Вони не є екранами чи бар'єрами між нами і речами; навпаки вони — це наші маршрути до об'єктів, наші шляхи одержання доступу до них. І традиційні метафізики будуть доводити, що немає жодного резону припускати, що має бути якимось інакше з концептами, які традиційні метафізики застосовують у своїх намаганнях дати нам пояснення того, що є, і його загальної структури. Вони погодяться, що метафізики можуть помилятися, що можуть бути хибні метафізичні твердження; але вони будуть наполягати, що загроза хиби тут не серйозніша, ніж у будь-якій іншій дисципліні, де ми намагаємося сказати, якими є речі. Може бути складно забезпечити іс-

тинний опис природи дійсності, але це не означає, що це неможливо.

Захисники кантіанської концепції метафізики будуть наполягати, що питання, які дотичні до цієї дискусії, є складнішими, ніж це визнає традиційна метафізика; і хоча ми спершу можемо вважати себе прихильниками традиційної метафізики, мусимо визнати, що дискусії щодо методології, відповідної для метафізики, крутяться навколо набагато вагомішого питання — питання про відношення між мисленням і світом. Це питання зачіпає саму серцевину характеристики буття і, за будь-якими стандартами, вважається метафізичним. Однак це надто важливе питання і не може бути вирішеним у вступних абзацах до книги про метафізику. Характеристика відношення між нашим мисленням чи мовою і світом вимагає окремого і тривалого розгляду; дане питання буде висвітлене в останньому розділі. Там ми будемо розглядати детально виклики, які філософи кантіанських переконань — антиреалісти, як їх часто називають — ставлять перед традиційною теорією відношення мислення і світу. Все-таки нам наразі потрібна концепція метафізики, якою би ми керувалися; і за стратегію буде тимчасово прийнятий традиційний передкантіанський підхід.

Метафізика як теорія категорій. Ми поставили собі за мету охарактеризувати природу дійсності, щоб показати, якими є речі. Як ми бачили, різні традиції пов'язують з цим проектом різні предмети. В аристотелівській традиції існує ідея науки про перші причини і ідея науки, що вивчає суще як суще. Навіть якщо існує одна наука, що відповідає цим двом ідеям, то ці ідеї, принаймні спочатку, здаються різними. Ідея загальної науки, що вивчає суцї з перспективи того, що вони суцї, відповідає тому, що раціоналісти називають загальною метафізикою; і центральне завдання, запропоноване ідеєю науки про перші причини, відповідає завданню, що асоціюється з галуззю спеціальної метафізики, яку раціоналісти називали природною теологією; і ми маємо дві галузі спеціальної метафізики — космологією, яка займається характеристикою змінного матеріального світу, і раціональну психологію, яка займається, між іншим, проблемою душі і тіла та ймовірно проблемою свободи волі.

Багато праць зі вступу до метафізики ідуть за раціоналістським поділом цієї дисципліни. Дійсно, вони виносять у центр уваги питання, які раціоналісти називають спеціальною метафізикою. Таким чином, питання про існування і природу Бога, про природу людей, про душу й тіло і про свободу волі посідають центральне місце. Це цілком відповідна стратегія. З XVII ст. ці питання називали метафізичними. Все-таки можуть бути виправданими й інші стратегії щодо komponування вступного посібника з метафізики. Ця стратегія обмежується темами обговорення, які підпадають під категорію Аристотелевої нау-

ки про суще як суще або раціоналістської науки про загальну метафізику.

Є достатньо підстав, щоб підтримати цей підхід до метафізики. Сучасні філософи поділяють філософію у спосіб, який не збігається з дисциплінарними межами раціоналістського підходу. Теми, які були центральними для різних галузей того, що раціоналісти називали спеціальною метафізикою, зараз обговорюються у піддисциплінах філософії, які не пов'язані суттєво або виключно з метафізичними темами. Природна теологія, до прикладу, зосереджувалася на існуванні і природі Бога; цей набір питань тепер зазвичай розглядається в тому, що називається філософією релігії — піддисципліні філософії, яка займається набагато ширшою когортою питань, ніж природна теологія старого зразка. Вона займається епістемологічними питаннями про раціональність релігійного вірування взагалі, а також про раціональність конкретного релігійного вірування, питаннями про відношення між релігією і наукою, а також про відношення між релігією і мораллю. Філософи релігії навіть обговорюють питання, які були частиною того, що раціоналісти називали раціональною психологією — питання про особисте спасіння і безсмертя. Інші питання, що обговорювалися у межах раціональної психології, тепер підпадають під те, що ми називаємо філософією духу (*philosophy of mind*); але хоча філософи духу переймаються метафізичними питаннями про існування і природу духовного, вони займаються багато чим іншим. Вони піднімають епістемологічні питання про наше знання розумових станів у нас і в інших; також вони приділяють значну увагу визначенню природи пояснення у психології і в когнітивних науках. Деколи, ми зустрічаємо філософів духовного, що піднімають питання про свободу волі, але проблема найімовірніше буде обговорюватися ще в одній з галузей філософії, що називається теорією дії. Сучасні філософи як правило використовують термін «метафізика» щодо галузі філософії, відмінної від кожної з цих галузей; і коли вони це роблять, вони говорять про щось, що не надто віддалене від того, що раціоналісти називали загальною метафізикою і що Арістотель називав наукою, що вивчає суще як суще.

Отже, структура вступних посібників до метафізики, не відображає той спосіб, у який на сьогоднішній день зазвичай філософи вживають термін «метафізика». Як наслідок, питання, які центральні для того, що ми зараз називаємо метафізикою, не достатньо обговорюються у пропедевтичних посібниках. І це шкода, адже ці питання не менш фундаментальні, ніж інші філософські питання. Отже це один аргумент на користь вступного тексту з метафізики, що досліджує суще як суще; але є й інший. У серії, до якої належить ця книжка, вийдуть окремі роботи з філософії релігії і філософії духу; такі теми, як існування і природа Бога і проблема духовного-тілесного будуть

розглядатися в них. Книжка з метафізики має зосереджуватися на інших питаннях. Вона буде фокусуватися на питаннях, які впливають зі спроби забезпечити загальне пояснення структури всього, що є.

Але що це за питання? При обговоренні аристотелівської концепції метафізики як повністю загальної дисципліни, я сказав, що головним завданням цієї дисципліни є ідентифікація і характеристика категорій, під які підпадають речі. Не сильно схибимо, якщо скажемо, що це те, на що направлена метафізика, як її розуміють сьогодні. Але що таке ідентифікувати категорії, під які підпадають речі? Як я зауважив раніше, Арістотель приймав категорії за найвищі і найзагальніші види, за допомогою яких речі можуть бути класифіковані. Це значить, що завдання метафізиків: розсортовування всіх існуючих речей між найзагальнішими видами, під які вони підпадають. Відповідно до Арістотеля, види, під які підпадає річ, уможливають нам сказати, чим є ця річ. Тоді це б виглядало, що якщо вони мають ідентифікувати найвищі роди, то метафізики мають шукати найзагальніші відповіді на питання: «Чим воно є?». Одним із способів, як можна б було це робити, є такий: взяти звичний об'єкт, наприклад, Сократа і поставити питання: «Чим він є?». Очевидна відповідь: «Людина». Але хоча «людина» виділена у вид, під який підпадає Сократ, є загальніші відповіді на питання «До якого виду речей належить Сократ?». Відповіддю врешті буде, примат, ссавець, хребетний і тварина. Щоб ідентифікувати категорію, до якої належить Сократ, треба ідентифікувати кінцевий термін у списку серед усе більш і більш загальних відповідей на питання: «Чим він є?». І коли ми це дійдемо до цього? Стандартна відповідь є такою, що ми доходимо до категорії речі тоді, коли ми відповідаючи на питання «Чим є це?» доходимо до того, що немає ширшої відповіді, ніж «сутність», «річ» або «існуюче», які застосовуються до всього що є. Арістотель вважав, що належна відповідь щодо Сократа дана за допомогою терміна «субстанція», так що Арістотель приймав субстанцію за категорію, під яку підпадають Сократ і інші живі суцї.

Може здатися, що якщо наші метафізики хочуть висунути повний список категорій, то їм лише треба застосувати до інших об'єктів таку саму процедуру питань-відповідей, яку було застосовано до Сократа. За умови, що вони виберуть свої об'єкти-зразки так, щоб вони були чутливими до відмінностей між речами, вони зрозуміють, що доходять до нових і різних категорій. Усе ж у певний момент метафізики зрозуміють, що не виникає жодної нової категорії. Повторення процедури просто буде повертати їх до вже виділених категорій. У цей момент, вони можуть бути певними, за умови дотримання відповідності індуктивних процедур, що ідентифікували найвищі роди або категорії.

Це — один зі способів розгляду категорій і їх ролі в метафізичному проекті. Насправді, це — спосіб, у якому багато філософів убачали все ремесло з ідентифікації категорій. На жаль, він має серйозні недоліки як спосіб пояснення того, що відбувається в метафізиці. По-перше, він робить метафізику досить нудним заняттям. Висунення таблиці категорій є просто механічною процедурою пошуку відповідей на загальне питання «Чим це є?»; важко зрозуміти, як процедура, що вимагає так мало уяви, могла забирати зусилля найбільших умів людства протягом двох тисяч років. По-друге, це пояснення не дає зрозуміти, як можуть бути якісь цікаві суперечки і дискусії в метафізиці. Відповідно до цього погляду, якщо два метафізики дають різні списки категорій, це можливо, тільки якщо принаймні один з них зробив досить значну і явну помилку: він або зробив індуктивну помилку, не зумівши застосувати процедуру питань-відповідей до відповідного зразка об'єктів, або наплутав зі способом, як застосовуються класифікаційні терміни в нашій мові. Проте безперечним є факт, що ніщо не є звичнішим у метафізиці, ніж дискусії і суперечки; і опоненти в метафізичних дебатах — це зазвичай проникливі, ясноголові мислителі — мислителі, яких аж ніяк не випадає звинувачувати в серйозних інтелектуальних вадах.

Але складнощі з цим розумінням категорій і природи метафізики лежать глибше. Це пояснення припускає, що метафізики починають свою роботу, зустрівшись з великою кількістю об'єктів, які безпроблемно їм дані, і їхня робота полягає в тому, щоб знайти ніші, куди покласти ці об'єкти у всій їхній множинності. Насправді ж ті філософи, що не погоджуються щодо категорій, не погоджуються з тим, чим є ці об'єкти. Немає жодного наперед даного набору об'єктів, щодо якого всі метафізики були б однаковими. Дискусії в метафізиці — це зазвичай дискусії про питання «Якими є об'єкти?»; і спроба запропонувати альтернативний список категорій — це, насправді, спроба по-іншому відповісти на поставлене питання. Природу метафізичних дискусій можна проілюструвати за допомогою простого прикладу. Розгляньмо сальта (акробатичні стрибки із перевертанням у повітрі через голову). «Сальто» — це термін, який більшість, хто говорить українською, знає як вживати; ми використовуємо його приблизно в однакових ситуаціях і ми утримуємося від його використання приблизно в однакових ситуаціях; і ми його вживаємо, щоб виразити спільні для більшості з нас переконання, переконання про те, що воно було зробленим, про те, що хтось його виконав добре і т. д. Тепер можемо собі уявити двох філософів, які реагують на факти про термін «сальто» в дуже різний спосіб. Один каже, що є такі речі, як сальта. Він каже, що сальто — це просто повний перевертот того, що є зазвичай людським тілом, зроблений або вперед або назад, коли п'ятки перевертаються над

головою. Він буде наполягати, що оскільки багато таких переворотів уже було зроблено, було багато сальт, і твердить, що якщо ми не припускаємо, що існують такі речі, як сальта, ми не зможемо пояснити як твердження типу

(1) Джордж зробив п'ять сальт між 15 і 16 годиною у четвер може бути істинним. Однак інший філософ не погоджується. Він заперечує, що є такі речі, як сальта. Він погоджується, що люди і деякі тварини можуть перекручуватися у відповідний спосіб, але він заперечує, що це передбачає існування особливого виду сутностей — сальт. Він також погоджується, що багато тверджень типу (1) є істинними; але знову ж таки він заперечує, що це передбачає існування особливого виду сутностей. Він наполягає, що (1) є істинним, тільки через те, що Джордж перекрутився п'ять разів протягом відповідного періоду часу.

Про що не погоджуються два філософи? Безперечно, вони не сперечаються про те, як ми використовуємо термін «сальто» в нашому повсякденному, передфілософському мовленні про світ, також вони не сперечаються щодо істиннісного значення тверджень типу (1). Вони не погоджуються щодо того, чи відповідні факти повсякденної мови та істинність відповідних передфілософських тверджень вимагають від нас включити сальта до нашої «офіційної» філософської розповіді про світ і його функціонування; вони не погоджуються щодо того, чи такі речі, як сальта мають ввійти до нашого «офіційного» філософського інвентарного списку речей, які існують. Такий «офіційний» інвентарний список зазвичай називається онтологією. Використовуючи цей термін, ми можемо сказати, що наші два філософи не погоджуються щодо того, чи в нашій онтології мають бути сальта. Дискусія між ними — це метафізична дискусія. Усе ж, це не той вид дискусій, яким, ймовірно, будуть займатися серйозні метафізики. Я не про те, що всі метафізики думають, що наша онтологія має включати сальта; це не так. Причина, чому метафізики не будуть перейматися дискусіями про статус сальт, полягає в тому, що ця тема дуже спеціалізована, надто локальна. Однак суперечку між нашими двома філософами можна легко узагальнити; і тоді вона перетвориться на таку дискусію, яку часто ведуть метафізики. Філософ, який твердить, що ми маємо визнати існування сальт, так каже не через якусь особливу любов до сальт. Майже певно, що це твердження навіяне переконанням філософа про існування ширшого типу речей. Він робить твердження про сальта, оскільки переконаний, що події взагалі мають належати до нашої онтології. У такий самий спосіб його опонент заперечує, що є такі речі як сальта, не тому, що він має особливі упередження проти сальт, але тому що заперечує, що наша «офіційна» розповідь про світ повинна звертатися до подій. Таким чином, дискусія про сальта впливає із загальнішої

дискусії. Загальніша дискусія — це дискусія про категорії. Один філософ переконаний, що ми маємо прийняти категорію події, а інший це заперечує.

Отже, не погоджуватися щодо категорій — це не погоджуватися про те, які речі існують, і багато засадничих дискусій у метафізиці — це дискусії такого типу. Хоча ці дискусії рухаються у загальнішій площині, ніж дискусії про сальта, вони часто виявляють певну структуру. Ми маємо дискусії навколо питань про існування речей дуже загального виду або категорії. Чи існують властивості? Чи існують відношення? Чи існують субстанції? Чи існують судження? Чи існують стани справ? Чи існують можливі світи? У кожному з цих випадків є ціла низка передфілософських фактів, які функціонують як основа для дискусії. Одна з дискутуючих сторін наполягає, щоб пояснити відповідні передфілософські факти, ми маємо відповісти ствердно на питання про існування. Інша сторона дискусії твердить, що є щось передфілософськи проблематичне у включенні в нашу онтологію відповідного виду сутностей, і доводить, що ми можемо пояснювати передфілософські факти не вдаючись до цього.

Однак дискусії про категорії не завжди мали саме цю форму. Ми не завжди зустрічаємося зі сторонами диспуту, які дають протилежні відповіді на питання типу «Чи існують С-и?» (де «С» позначає категорію). Деколи ми зустрічаємося з тим, що вони погоджуються з існуванням сутностей тієї чи іншої категорії; але тоді одна сторона продовжує і каже, хоча справді існують сутності, що відповідають цій категорії, але вони мають бути проаналізовані за допомогою сутностей іншої категорії. Припустимо, що дискусія зосереджена довкола матеріальних об'єктів. Хоча обидві сторони погоджуються, що існують матеріальні об'єкти, та одна зі сторін каже, що матеріальні об'єкти мають бути проаналізовані як сукупності чуттєвих якостей. Її опонент ймовірно відповість так: «Поглянь, ти насправді не думаєш, що є матеріальні об'єкти. Ти просто промовляєш слова. На твою думку, немає жодних матеріальних об'єктів насправді. Існують тільки чуттєві якості». У відповідь, опонент безперечно заперечить, що він вірить в існування матеріальних об'єктів. «Я не заперечую, що матеріальні об'єкти існують; я просто кажу тобі, якими вони є». Важко знати, як вирішити суперечку про термін «існувати»; але як би ми її не вирішили, ми мусимо погодитися, що існує глибоке метафізичне непорозуміння, яке в ширшому сенсі виявляється екзистенційним непорозумінням. Можна виразити це непорозуміння так: один метафізик хоче включити матеріальні об'єкти до первинних або базових елементів своєї онтології, а інший — ні. Перший заперечує, що матеріальні об'єкти можуть бути аналізовані за допомогою більш базових сутностей або редуковані до них; другі вважають, що матеріальні

об'єкти — це просто конструкції з більш основоположних сутностей. Хоча він скаже, що існують матеріальні об'єкти, коли ми розглядаємо первинні елементи своєї онтології (тобто елементи, які не редукуються до сутностей більш базового рівня), ми не виявляємо жодних матеріальних об'єктів, просто чуттєві дані. На базовому рівні немає жодних матеріальних об'єктів у його онтології. У його метафізичній теорії матеріальні об'єкти не належать до базових «цеглинок» дійсності. Ми можемо сказати, що коли матеріальні об'єкти утворюють базову або невивідну категорію в онтології першого філософа, вони утворюють вивідну категорію в другого філософа.

Отже дискусії щодо категорій — це дискусії про існування сутностей дуже загального роду або категорії. Деколи сторони диспуту не погоджуються про існування сутностей відповідного виду; деколи вони не погоджуються, чи суцільних певної категорії можна редукувати до якоїсь більш базової категорії. Забезпечити повну метафізичну теорію — це забезпечити повний список категорій, під які підпадають речі, і ідентифікувати види відношень, які існують між цими категоріями. Друге завдання передбачатиме ідентифікацію певних категорій як базових і інших як вивідних, і визначення, як сутності з вивідних категорій мають бути редуковані до сутностей з базових категорій або аналізовані за їх допомогою. Повний перелік такого типу буде представляти загальну теорію всього, що існує. Арістотель був переконаний, що така теорія має бути метою метафізичного проекту. Проте сьогодні мало метафізиків готові запропонувати повну теорію категорій. Питання навколо будь-якої з категорій, які історично були фокусом метафізичного теоретизування, є настільки комплексні, що сучасні метафізики вдовольняються, якщо можуть проробити лише невелику кількість цих груп проблем. У цій книжці ми будемо слідувати за ним. Ми не братимемось за такий амбітний проект, яким є повна система категорій, а натомість зосередимось на розгляді проблем, які виникають при спробі відповісти тільки на окремі категоріальні питання, що постають у метафізиці. Питання, які ми будемо розглядати, є засадничими, і їх розгляд має дати нам чітке розуміння того, чим є метафізика. Тож продовжимо наш розгляд, звернувшись спершу набору питань, які називають проблемою універсалій.

Переклад з англійської М. Симчича