

Леслі Стівенсон

ВІТГЕНШТАЙНОВА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДЕДУКЦІЯ Й КАНТІВ АРГУМЕНТ ПРИВАТНОЇ МОВИ*

Leslie Stevenson

WITTGENSTEIN'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION AND KANT'S PRIVATE LANGUAGE ARGUMENT

© В. Циба, переклад, 2016

* Переклад виконано В'ячеславом Цибою за виданням Stevenson, L. Wittgenstein's Transcendental Deduction and Kant's Private Language Argument. *Kant-Studien*, 73(3), 1982, 321-337. <https://doi.org/10.1515/kant.1982.73.1-4.321>. Наукове редагування і переклад цитат з німецької здійснив Іван Іващенко.

Текст перекладено й видано з особистого дозволу автора.

Леслі Стівенсон

*ВІТГЕНШТАЙНОВА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДЕДУКЦІЯ
Й КАНТІВ АРГУМЕНТ ПРИВАТНОЇ МОВИ*

Спорідненість між Кантом і Вітгенштайном стає дедалі яснішою: останнім часом різні філософи вказали на місця, де їхні відповідні аргументи, здається, рухаються в схожому напрямку¹. Але я вважаю, що всю глибину спорідненості між їхніми найфундаментальнішими аналізами необхідних умов досвіду ще треба виявити. Я не маю наміру вдаватися до біографічного розгляду того, що історичні Кант і Вітгенштайн насправді мали на увазі, натомість спробую показати, що один і той самий значущий аргумент можна видобути й реконструювати з деяких творів, що вони лишили нам у спадок. Текстами, про які йдеться, є Кантова трансцендентальна дедукція категорій в «Критиці чистого розуму» й «Пролегоменах» і фрагменти, які стосуються так званого « аргументу приватної мови» у «Філософських дослідженнях» та інших працях пізньої філософії Вітгенштайна. Цей конкретний проект реконструкції аж ніяк не виключає можливості інших значущих чи принаймні цікавих аргументів, декотрі з яких можуть бути близькими до первісних задумів цих філософів.

Висновок з аргументів, які я збираюся реконструювати, полягає в неможливості соліпсизму, цебто необхідності для будь-якого суб'єкта досвіду визнавати існування станів справ, що не є його власними ментальними станами. Попри симпатію до Шопенгаверової версії соліпсизму в період написання «Трактату», у «Синій книзі» Вітгенштайн досить виразно намагається показати, що така позиція заснована на кривотлумаченні². Справді-бо, початкова «муха в пляшці», що потребувала філософського звільнення, була соліпсисткою³. У деяких місцях Вітгенштайн схожим обвинувальним тоном згадує про три «ізми» – соліпсизм, ідеалізм та реалізм – хоча, здається, диспут, якому він прагне дати розв'язок, має лише дві сторони⁴. Характерно, що він не називає позиції, яку обстоює сам, хоча й докладає зусиль для відокремлення її від реалізму здорового глузду⁵. Однак можна побачити відмінність між соліпсизмом та ідеалізмом, якщо ідеалізм ми розуміємо як барккліанську доктрину ментального характеру

¹ J. Bennett, *Rationality*, London 1964, p. 75, і *Kant's Analytic*, Cambridge 1966, Ch. 14, § 51; R. Rorty, *Strawson's Objectivity Argument*, Review of *Metaphysics*, vol. 24, 1970-1971, pp. 207-244; P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford 1972, по всій книзі.

² *The Blue and Brown Books*, Oxford 1958, pp. 46, 57-9 і т. д.

³ Wittgenstein's *Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"*, edited by R. Rhees, *Philosophical Review*, vol. 77, 1968, p. 300 (reprinted in *The Private Language Argument*), edited by O. R. Jones, London 1971).

⁴ *The Blue Book*, p. 57; *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, § 402.

⁵ *The Blue Book*, pp. 48-9, 58-9.

всього, що існує. Із заперечення соліпсизму, очевидно, не випливатиме заперечення такого ідеалізму, позаяк стани справ, відмінні від станів самого суб'єкта (існування яких, сподіваймося, ми мусимо самопроголошеного соліпсизма визнати), могли би бути, хоча це й неочевидно, станами зовсім інших свідомостей. Здається, від станів, відмінних від однієї свідомості, до станів, незалежних від усіх свідомостей, – лише невеличкий крок, але й він вимагає аргументу, який в цій статті я викладати не стану.

На мою думку, дещо подібне до цього розрізнення спростування соліпсизму та спростування ідеалізму можна подібати в Канта. У другому виданні «Критики» Кант, роздратований рецензіями, які уподібнювали його доктрини до доктрини Барклі, додав новий розділ під назвою «Спростування ідеалізму»⁶, у якому стверджував, що довів, ніби «лише емпірично визначена свідомість мого власного існування доводить існування предметів у просторі поза мною». Проте спірним є те, чи це твердження, а також дуже стислий, щільний аргумент на його користь, лише оприлюднює закладене в засадничішому і розлогішому аналізі в інших місцях «Критики», навіть у її першому виданні⁷. Я пропоную сконструювати спростування соліпсизму з натяків у трансцендентальній дедукції, залишаючи для подальшого аргументу (який Кант силкується навести в наступних за нею уривках⁸) розкриття імплікацій доведеної в такий спосіб умови об'єктивності.

Але який зв'язок має запропонований мною аргумент з [аргументом], який справді наведено в трансцендентальній дедукції, де Кант каже, що намагається довести необхідність застосування *категорій* до нашого досвіду? Підтвердження (якщо воно взагалі можливе) мого перетлумачення дедукції має впливати з цієї статті як цілого, проте, мабуть, будь-який початковий подив щодо цього можна розсіяти за допомогою нагадування про істотну згоду коментаторів, що – попри той факт, що в так званій метафізичній дедукції Кант уже запропонував точну таблицю дванадцяти категорій, буцімто вислужених ним із дещо підозрілої класифікації логічних форм судження, – у трансцендентальній дедукції він намагається увиразнити не потребу в усіх цих специфічних поняттях, а лише в деяких категоріях⁹. Тоді що на цьому етапі він розуміє під «категоріями»? Кант запровадив їх лише як «поняття предмета взагалі» (у вступних підрозділах, спільних для обох редакцій Дедукції). В аргументі з першого видання [«Критики чистого розуму»] ми отримуємо зв'язки між поняттями предмета, необхідності, недовільності (*non-arbitrariness*), узгодження та об'єктивної реальності, а в другому виданні категорії запроваджені як «функції судження» якраз після пояснення, що всі судження мають бути «об'єктивно значущими»¹⁰. Отож Кантів ужиток усіх цих чільних термінів містить значні проблеми: вся площа захарашена мінами, що наражає на вибух наукових дискусій будь-яку спробу пройти нею¹¹. Ось чому я не намагаюся подати історичну правду про те, що мав на увазі

⁶ В 274-9.

⁷ Хоча (у примітці до Передмови до другого видання В XXXIX) Кант називає «Спростування ідеалізму» лише додатком до першого видання, він стверджує, що воно зачіпає лише *метод* доведення.

⁸ А саме: Схематизм, Аналогії, Спростування ідеалізму й Загальне зауваження до системи засад.

⁹ A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1938, p. 86; G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1962, pp. 85-6, 124; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh, 1975, p. 39.

¹⁰ А 93/B 125-6; В 128; А 104-9; В 141-3.

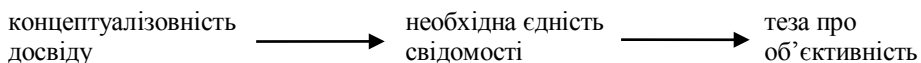
¹¹ Нещодавно такі міни заклали Dieter Henrich, *The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction*, *Review of Metaphysics*, vol. 22, 1968-9, pp. 640-659; W. H. Bossart, *Kant's Transcendental Deduction*, *Kant-Studien*, vol. 68, 1977, pp. 383-403; K. Ameriks, *Kant's Transcendental Deduction*

Кант, а радше хочу зібрати до купи значущий аргумент із залишених Кантом частин. Але я справді вважаю, що деякі уривки, принаймні в трансцендентальній дедукції, передбачають аргумент із несоліпсистською «умовою об'єктивності» радше як висновок, а не засновок.

1. Стросонів виклад трансцендентальної дедукції

Почнімо нашу головну справу з розгляду Стросонової реконструкції Кантового аргументу в «Межах сенсу», бо корисно побачити, де вона стикається з труднощами, й запитати, як їх можливо усунути. Сподівання Стросона, так само як і мої, полягають у необхідності доведення «тези про об'єктивність», яку він формулює так: «досвід має містити усвідомлення об'єктів, що відрізняються від досвідів об'єктів у тому сенсі, що судження про ці об'єкти є судженнями про те, що відбувається незалежно від актуального випадку конкретних суб'єктивних досвідів об'єктів»¹². За умови, що під «об'єктами» тут ми маємо на увазі будь-які стани справ, відмінні від станів суб'єкта досвіду (experienter), і це не конче фізичні об'єкти, ця теза про об'єктивність є запереченням соліпсизму. Та коли згодом Стросон каже про трансцендентальну дедукцію як про доведення того, що досвід має бути «єдиним об'єктивним світом»¹³, то до свого висновку він додає значно більше за спростування ідеалізму, позаяк відповідний принцип *єдності* потребував би окремого доказу.

Стосовно питання про відправну точку трансцендентальної дедукції Стросон демонструє певну непостійність. У своєму початковому «Загальному огляді» він каже, що цим засновком є таке стандартизоване визначення «досвіду»: «що має існувати така єдність між членів темпорально протяжної послідовності досвідів, яка потрібна для можливості самосвідомості, або приписування досвідів самому собі, від імені суб'єкта таких досвідів (теза про необхідну єдність свідомості)»¹⁴. Але він каже, що Кант вважає цю тезу «нерозривно пов'язаною» з можливістю концептуалізації досвіду, цебто застосовністю загальних понять до конкретних змістів досвіду¹⁵. Коли ж він переходить до детального розгляду трансцендентальної дедукції, то каже нам, що саму необхідну єдність свідомості «можна представити як таку, що ґрунтується на фундаментальнішому засновкові», а саме на Кантовій дуальності споглядання й поняття¹⁶. Отож, здається, основна структура Стросонової інтерпретації дедукції така:



Та все одно залишається певна неясність стосовно Стросонового розуміння «єдності свідомості». (Фразами про єдність або тотожність свідомості чи апперцепції рясніють сторінки обох видань Кантової дедукції, але ми маємо зрозуміти, що вони означають, у чому ми мали би сподіватися на допомогу з боку Стросона). За його власним визначенням, процитованим вище, єдність є просто *будь-чим*, що потрібно

as a Regressive Argument, Kant-Studien, vol. 69, 1978, pp. 273-287; J. M. Young, *Kant's Notion of Objectivity*, Kant-Studien, vol. 70, 1979, pp. 131-148.

¹² P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, 1966, p. 24.

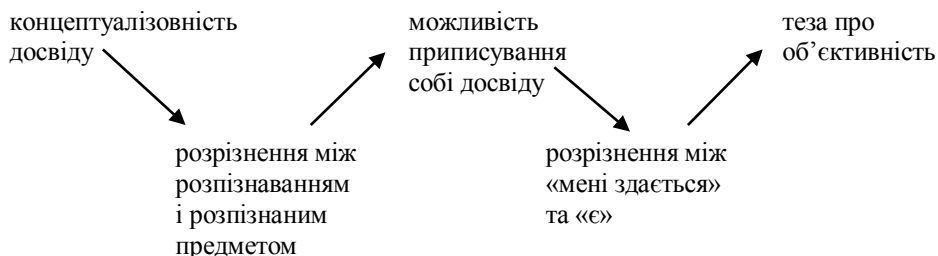
¹³ *The Bounds of Sense*, p. 97.

¹⁴ *The Bounds of Sense*, p. 24.

¹⁵ *The Bounds of Sense*, p. 25.

¹⁶ *The Bounds of Sense*, p. 97.

для можливості самосвідомості (і якщо для Y потрібен X, ймовірно Y передбачає X). Він також каже нам, що єдність свідомості передбачає можливість приписування собі досвідів¹⁷ (яка дає нам «X передбачає Y», а отже, логічну еквівалентність.) Отож, здається, ми можемо замінити загадку тезу про необхідну єдність свідомості на тезу про можливість приписування собі досвідів. Таким чином, принаймні спочатку, розгортається аргумент Стросона. Він намагається допомогти нам зробити два кроки, що поки ясно, пропонуючи проміжний етап у кожному випадку. Якщо досвід узагалі має підлягати поняттям, тоді має бути можливо, міркує він, «розрізняти компонент розпізнавання, або судження, який є не просто тотожним, чи повністю поглиненим, із конкретним розпізнаним предметом»¹⁸, а розпізнавальний компонент може бути наявним тільки через можливість визнання кимось досвіду як власного¹⁹. Це потенційне самоусвідомлення і собі передбачає здатність розрізняти «суб'єктивний компонент у межах судження досвіду» (розрізняти між «мені здається, що р» та «р»), і, здається, Стросон стверджує, що це й передбачає його тезу про об'єктивність. Отож структура його аргументу могла би виглядати так:



Цей Стросонів аргумент зазнав суворой критики щонайменше в двох пунктах: на другому та на четвертому кроці. Висновування від розпізнавання (класифікуючи конкретний предмет як предмет загального роду) до можливості самоусвідомлення рішуче заперечили²⁰. Авжеж, щойно певний крок поставлено під сумнів, коли ми питаємо, чого досягає типово невловима Стросонова метафора про «утримання розпізнавального компоненту від його поглинання розпізнаним предметом», то взагалі неочевидно, чому здійснення судження має передбачати можливість самоусвідомлення, у якому той, хто судить (а *judger*), спроможний судити, що це він здійснює судження. Згодом Стросон каже, що «необхідність утримання розпізнавального компоненту в досвіді від його поглинання чуттєвим акузативом... просто тотожна необхідності створення в досвіді простору для осмислення самого досвіду»²¹. Але коли намагаються розкрити метафори зусібіч, будь-яка позірність простої тотожності швидко зникає. Розрізнення розпізнавання й розпізнаного предмета мало би бути гарантоване відпочатковим Кантовим розрізненням поняття й споглядання. Тоді чому виникає фатальна загроза поглинання? Далєбі, з погляду третьої особи ми можемо уявити істоту (можливо, немовля

¹⁷ *The Bounds of Sense*, p. 98.

¹⁸ *The Bounds of Sense*, p. 100.

¹⁹ *The Bounds of Sense*, p. 101.

²⁰ R. Rorty, *Strawson's Objectivity Argument*, pp. 215-8; W. Cerf, *Critical Notice on The Bounds of Sense*, *Mind*, vol. 81, 1972, pp. 611-2; G. Bird, *Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction*, *Kant-Studien*, vol. 65, Sonderheft 1974, pp. 7-13; J. L. Mackie, *The Cement of the Universe*, Oxford, 1974, pp. 99-102.

²¹ *The Bounds of Sense*, p. 110.

чи шимпанзе), яка може лінгвістично демонструвати розпізнання різноманітних видів чуттєво сприйманих станів справ, але не показувати жодної ознаки приписування собі досвідів. (Хоча, безперечно, ми, хто має цю здатність, не можемо уявити з погляду першої особи, що означає *бути* такою істотою).

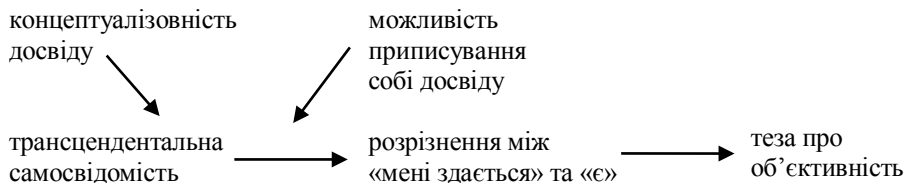
Іншим кроком в аргументі Стросона, який зазнав потужної критики, є перехід від розрізнення «здається / є» до тези про об'єктивність. Так само як існує відома неоднозначність вжитку Кантом терміна «об'єкт», критики Стросона теж відчули схожий зсув у використанні ним терміна «об'єктивний»: від «об'єктивної значущості», притаманної будь-якому судженню, просто в силу ствердження чогось як факту, як наслідок, виключенню чогось іншого як того, що фактом не є, до об'єктивності, котра полягає в її відмінності від ментальних станів того, хто судить²². Припускають, що перше не передбачає друге, і що хоча судження є твердженням про факт, а тому передбачає відмінність між його стверджуваністю та його істинністю, із цього не випливає, що воно мусить повідомляти про будь-що інше, крім як про самого того, хто судить. Із погляду соліпсизму, чи не може це бути ситуацією, що стосується *всіх* суджень?²³ Із погляду третьої особи, подібну неоднозначність можна вглядіти в розрізненні «здається / є». Уявімо знову нашу істоту, що може здійснювати перцептивні судження й мовно їх виражати. Мусимо визнати, що ми взагалі не зможемо описати цю істоту як таку, що здійснює *судження*, допоки вираження нею суджень не засвідчить їхньої певної виправності, а саме того, що її мовні відповіді схильні узгоджуватися з нашими (у ситуаціях, коли ми маємо однаково добрий погляд на обговорювані стани справ). Але з притаманної цій істоті такої поведінкової диспозиції аж ніяк не випливає, що вона може робити потрібне мовне розрізнення між р, не-р та ймовірно-р, а не відкидати р на користь не-р. Виразна розмова про «здається, що» або «виявляється, що» містить додатковий поняттєвий вимір, що не впливає лише зі здійснення судження. Навіть якщо ми поміркуємо, що означає з погляду першої особи судити «не-р, але здавалося, що р, і, мабуть, все одно здається, що р», то не конче буде очевидно, що таким чином судження має повідомляти про щось інше, окрім як про особу. Якщо має бути виправдан рух від судження плюс самосвідомості до спростування соліпсизму, то це вимагає додаткового до наданого Стросоном аргументу.

Утім, існує інша тонкість в Стросоновому дослідженні трансцендентальної дедукції, яку його критики, схоже, не враховують. Ми вже побачили, як його принцип єдності свідомості постає в аргументі можливості приписування собі досвідів. Але після викладу щойно критикованого аргументу, Стросон пробує надалі переглянути його, припускаючи, що тим, що відіграє справді фундаментальну роль у Кантовому аргументі, є навіть не можливість приписування собі, а якась необхідна, хоча й, либонь, недостатня умова тієї можливості²⁴. Саме це він містично називає «трансцендентальною самосвідомістю» чи «необхідною рефлексивністю досвіду» й метафорично формулює як принцип: «досвід має бути таким, щоби надавати простір для думки про сам досвід». Ми вже бачили, як він думає, що потреба для такого простору [в доказі] «просто тотожна» потребі розрізняти розпізнання й розпізнаний предмет. Отож, здається, шлях, який, урешті-решт, окреслює для нас структуру його аргументу, такий:

²² G. Bird, *Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction*, (1974), p. 3; R. C. S. Walker, *Kant*, London, 1978, pp. 116-7.

²³ Walker, *Kant*, pp. 117-9; R. Harrison, *On What There Must Be*, Oxford, 1974, pp. 64-5, 160-1.

²⁴ *The Bounds of Sense*, p. 103, 107.



Ця структура радше залишає загадку, чому аргумент повинен мати дві можливі відправні точки: здається, Стросон задовольняється тим, що пропонує Кантові зробити між ними вибір, маючи певність, що будь-який варіант відповідатиме загальній стратегії встановлення «найзагальнішої характеристики будь-якої концепції досвіду, яку ми можемо збагнути»²⁵. Але лишається головна проблема: що ж таке ця трансцендентальна самосвідомість, котра є «базовою умовою можливості», хоча й не «повною умовою» самосвідомості; що «створює простір для» (проте, ймовірно, справді не втілює) мислення про досвід сам по собі. Її ідентифікують лише за допомогою центральної ролі, яку вона має відігравати в згаданому аргументі, та за її Кантовою назвою. На цьому місці реконструйований аргумент Стросона зникає в імлі Кантової трансцендентальної дедукції, не виправдовуючи наших сподівань на те, що своїми вилазками до туманної царини він досягнув чогось досить надійного для протистояння критичній перевірці за денного світла.

2. Вітгенштайнова трансцендентальна дедукція

Та не втрачаймо надії. Хоча ми не знаємо, чим є «трансцендентальна самосвідомість», але на підставі нашого дослідження Стросона ми можемо припустити, що, либонь, існує певний складник X, передбачений можливістю приписувати собі досвід, який передбачає заперечення соліпсизму. Тепер ми могли би влаштувати нашу власну експедицію до тексту Кантової трансцендентальної дедукції й намацати в імлі виразно сформульоване значення для таких фраз як «трансцендентальна єдність апперцепції», які ледь не на кожній сторінці загадково вигулькують мов доісторичні кромлехи. Та позаяк жоден із відомих мені коментаторів не повернувся до цієї теми, щоби послідовно її розповісти²⁶, гадаю, буде розумно озброїтися потужним сучасним устаткуванням, щоби мати ліпші шанси знайти те, що ми шукаємо, й розпізнати знахідку, коли ми її знайдемо.

Отож спочатку я пропоную пошукати у Вітгенштайна складник X, що потрібен для правоможності останньої версії Стросонового аргументу чи його різновиду. Ми вже зауважили, що Вітгенштайн претендував на спростування соліпсизму, а значливість його міркувань про приватну мову може спасти на думку читачеві наших попередніх обговорень логічного виснування об'єктивності з виправності. Спробуймо скомпонувати вибрані матеріали з Вітгенштайнових текстів у вигляді експліцитного аргументу. Це може видатися чужим зумисне несистематичному стилю його пізньої філософії, адже його улюблений метод полягав у діагностуванні понятєвих непорозумінь, що їх спричинювали конкретні філософські ілюзії, не пропонуючи жодних загальних теорій про те, як використовуються або мають використовуватися наші

²⁵ *The Bounds of Sense*, p. 108.

²⁶ Навіть з огляду на обмеженість моїх знань дослідницької літератури, доведеться залишити осторонь чимало досліджень. Окрім книжки Стросона, я користався раніше згадуваними працями Бьорда, Івінга та Волша.

поняття. Та позаяк його терапія працює за допомогою раціонального аргументу, а не лише риторичного переконування, то має існувати можливість надати цьому аргументові форми *modus tollens*. Наприклад, якщо Вітгенштайнове твердження полягає в тому, що соліпсизм передбачає вжиток приватної мови, а остання є концептуально абсурдною або необхідно хибною, як наслідок, і соліпсизм є необхідно хибним, то, авжеж, якщо ми можемо стверджувати необхідну істину про мову, якій суперечить ідея приватної мови, тоді наше доведення рухатиметься безпосередньо від цієї істини до необхідної хибності соліпсизму²⁷.

Тож спробуймо почати з Кантового розрізнення поняття й споглядання, яке Стросон називає можливістю концептуалізації досвіду та яке передбачає здатність здійснювати судження шляхом розпізнання конкретних предметів у досвіді як належних різним загальним видам. Почнімо з цього розрізнення суто з перспективи третьої особи, уявивши істоту, спроможну здійснювати такі перцептивні судження. Далєбі, якщо ми маємо обґрунтувати приписування таких суджень цій істоті, в її поведінці має бути щось, що їх засвідчує. Тут наявне значливе розрізнення мовного вжитку й немовної поведінки. Щурів можна навчити «розпізнавати» кола (на відміну, скажімо, від трикутників), позаяк після практики вони вчаться обирати стежку до лабіринту, над яким зображене коло. Чи слід нам приписувати їм судження про те, що це коло або поняття круглості? Мабуть, звичайний вжиток термінів «розпізнавання», «поняття» і «судження» не дає чіткої відповіді на ці запитання. Можна припустити, що в слабкому сенсі цих термінів відповіддю є «так»²⁸, за умови, якщо ми з'ясуємо відмінності між цими випадками й тими, у яких судження увиразнюване в мові за допомогою певної символічної поведінки. Що ж робить поведінку символічною? Бенет припускає, що ми повинні мати підставу для твердження, що поведінку здійснюють, бо вона інформує інших істот, що інтелект дієвця (*performer*) задіяний не лише в перцептивному розпізнаванні, а й в стосунку між поведінкою, що увиразнює розпізнання, і реакцією інших істот на цю поведінку²⁹. Глумачмо судження в цьому строгішому сенсі, а саме як такі, що можуть бути виражені в символічній поведінці, тобто в певній мові.

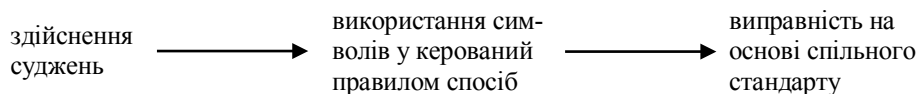
Що це передбачає? За своєю природою судження має розрізняти можливі стани справ, у яких воно є істинним (чи принаймні обґрунтовано стверджуваним), й тими, у яких воно таким не є. Тож поняття помилки, хиби або щонайменше необґрунтованого судження повинно мати сенс. Приписати комусь судження не означає сказати, що він правий, навіть якщо він *справді* правий в даному випадку й навіть якщо він завжди правий у своїх судженнях. Отож, якщо ми хочемо мати підставу для приписування суджень нашій істоті, яка вживає мову, ми маємо бути в змозі розрізняти ситуації, у яких *ми* приймаємо її твердження як обґрунтовані, й ситуації, у яких ми цього не робимо. Ба більше, вона має виявити певну схильність припасовувати свої твердження до тих аспектів ситуації, які (у згоді з нашим припущенням) вона

²⁷ Вітгенштайнський (і сократичний) метод демонстрування абсурдності конкретних формулювань філософських «хвороб» є, поза сумнівом, тактично ефективнішим, спроможнішим надати «ліки» окремим пацієнтам. Кантіанський (й аристотеліанський?) метод набагато важче застосувати, адже він вимагає значної вправності в абстрагуванні, щоби знайти відповідні загальні засновки, проте він може бути стратегічно кориснішим в наданні теоретичного розуміння того, як працює «цілющий» ужиток понять.

²⁸ Як Бенет у книзі *Rationality*, р. 2.

²⁹ *Rationality*, pp. 42-8.

сприймає. Або вона завжди визнає свої судження як правильні, навіть коли її думка буде недосконалою, а також у нетипових і граничних випадках, або (найімовірніше) в деяких випадках вона робитиме неправильні судження, але намагатиметься їх скоригувати, коли здобуде кращу перспективу чи дістане задовільну низку прикладів. Отож розмова про правильне й неправильне передбачає певний стандарт правильності, яким можемо володіти тільки *ми*. Ми не маємо нейтрального мовного доступу до голих фактів, до істини без прикрас: приписування нами суджень нашій гіпотетичній істоті мусить ґрунтуватися на тому факті, що вона схильна погоджуватися (принаймні в більшості слухних випадків) з реакціями переважної більшості членів нашої мовної спільноти. У цьому мінімальному сенсі те, що використання символів істотою, що судить, має підлягати правилам, а не те, що вона потребує ресурси для ствердження або експліцитного обговорення кожного правила, свідчить, що її вжиток має схильність до узгодження з ужитком інших. А узгодження можливе лише тоді, коли існує логічна можливість *неузгодження*. Має сенс порушити питання про те, чи дана мовна реакція тотожна з реакцією інших на однакову ситуацію. Це, на мій розсуд, є щонайменше частиною особливості Вітгенштайнового аналізу дотримання правила³⁰. Либонь, його можна узагальнити так:



Але наша мета полягала в конструюванні спростування соліпсизму: як далеко цей аналіз заведе нас? Може виникнути спокуса припустити, що розмова про спільний стандарт вже дала нам потрібний аргумент, адже як можливий такий стандарт, якщо ми не допускаємо (крім нашої гіпотетичної особи, що судить) існування інших мовців, а також спільних об'єктів сприйняття, що формують тематику суджень? Та це було би надто швидко, адже дотепер в нашому строгому підході з перспективи третьої особи ми ще не надали нашій особі, що судить, ресурсів, що дають змогу говорити про такі речі. *Для неї* ми не спростували соліпсизм, фактично ми навіть не дали їй потрібних засобів для його формулювання. Адже вона не може судити про те, що лише її власні досвіди є реальними, допоки не матиме поняття своїх власних досвідів. Під час обговорення Стросона ми побачили, що самоусвідомлення, здається, не впливає з самого лише поняття здійснення судження. Тож якщо ми маємо виразити соліпсизм, уже не кажучи про його спростування, нам слід посилити відправну точку нашого аргументу за допомогою додавання самосвідомості до акту судження. Отож потрібен сильніший з альтернативних засновків кінцевої версії Стросонового аргументу. Тому ми почнемо з принципу можливості приписування собі досвіду, з якого, як ми тепер розуміємо, впливають концептуалізованість (conceptualizability) або акт судження, тоді як він сам не впливає з них. Приписування цієї здатності нашій гіпотетичній особі, що судить, уможливило уявлення про те, що означає бути нею, або – що те саме – що означає тлумачити цей аргумент із точки погляду першої особи. Гадаю, це нагадає Декартову тезу: що б я не знав, я принаймні знаю те, що я – той, хто судить про свої власні досвіди. Отож я запитую,

³⁰ *Philosophical Investigations*, §§ 82-6, 142-155, 179-242 і т. д.; див. також: *Remarks on the Foundations of Mathematics* (3rd edn., 1978), Part VI.

чи можливо лише з цього мінімального припущення дедукувати необхідне існування когось, окрім мене.

Тепер я пропоную розглянути зауваги Вітгенштайна про приватну мову (які у «Філософських дослідженнях»³¹ йдуть після зауваг про дотримання правил) як такі, що пропонують відповідь на це питання (авжеж, ці зауваги також стосуються багатьох інших проблем). Тут ми маємо прийняти виклик низки критиків³² Вітгенштайнового аргументу, які твердять, що виправність, якої, на їхню думку, вимагає акт судження, цілковито можлива в мові, що відсилає лише до ментальних станів мовця й більше нікому незрозуміла. Критики припускають, що для виправлення будь-якого окремого покvapливого судження прихильник аргументу приватної мови може вдаватися до пригаданих кореляцій між своїми минулими досвідами, або навіть до ретельнішої інтроспекції свого теперішнього стану. Вони твердять, що в цьому сенсі судження про індивідуальні ментальні стани нічим не гірші за судження про публічно спостережуваний зовнішній світ. Однак ми все ще маємо обґрунтувати висновкування спростування соліпсизму з виправності плюс самосвідомості, із проблематичністю чого ми вже стикнулися під час обговорення Стросона.

Розгляньмо, що входить до здійснення судження про власні досвіди й до усвідомлення цього здійснення. Ми вже стверджували, що весь процес судження передбачає виправність. Тепер треба поглянути, що це може чи має означати в окремому випадку суджень про поточні індивідуальні ментальні стани. Такі судження традиційно описували як *невиправні*, бо якщо ретельно «вносити за дужки» всі твердження про публічно спостережувані стани справ (що запропонували Декарт і Гусерль), то залишаться судження (наприклад, «здається, я бачу Х»), для яких поняття помилки не має сенсу, так що їхня істина просто впливатиме з віри в них. Та навіть приставши до цієї точки погляду, наша позиція стосовно виправності все одно радше заторкує глибший рівень значення, а не істини. Бо якщо дехто взагалі вірить чи судить, навіть про власні досвіди, його мовний вжиток чи ментальні акти повинні мати схильність до узгодження зі стандартом, як наслідок, має існувати відмінність між його дотриманням правила та його думкою, що він його дотримується. Розгляньмо, приміром, судження про індивідуальні відчуття: можна визнати, що якщо дехто знає значення слова для відчуття «В» і щиро стверджує, що відчуває «В», то з цього випливає, що він справді відчуває «В». Але цей висновок не випливає лише з *вимовляння* «Я маю В» (яким би щирим воно не було), позаяк існує логічна можливість незнання особою значення цього слова. Якщо ми застосуємо цей приклад до першої особи, то з *мого* вимовляння «Я маю В» з тієї ж причини не випливає, що я маю В. Якщо ми далі застосуємо цей приклад до картезіанської позиції, у якій фізичне вимовляння слід замінити лише на саме мислення, то з *мого оголошення* себе особою, яка судить, що я маю В, не випливає, що я справді маю це відчуття, позаяк я не здійснюватиму це конкретне судження чи взагалі будь-яке судження, допоки не дотримуватимуся правила в тих своїх ментальних актах, які повинні конституювати судження. А те, що я дотримуюся правила, не може бути *данім* у моєму поточному досвіді чи ментальному акті.

³¹ *Philosophical Investigations*, §§ 243-272 і далі.

³² A. J. Ayer, *Can There be a Private Language?*. Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. vol. 28, 1954; H.-N. Castaneda, *The Private Language Argument as a Reduction ad Absurdum*, in *Knowledge and Experience*, ed. C. D. Rollins, Pittsburgh, 1962; (both of these reprinted in Jones, *The Private Language Argument*); R. Harrison, *On What There Must Be*; R. C. S. Walker, *Kant*.

Можна припустити, що я здатен встановити для себе суто приватне правило за допомогою зосередження уваги на конкретному відчутті й рішення називати в майбутньому всі такі відчуття «В». Та навіть якщо ми уповноважені допомагати собі поняттям ретельного утримування в пам'яті взірцевого відчуття (а часовість є ще одним глибинним (деер) аспектом усієї проблеми, яку я тут не маю змоги докладніше заторкнути³³), це не показує, як таке приватне оstenсивне визначення надає нам критерій для опису *інших* відчуттів як «В». У публічних випадках оstenсивних визначень, наприклад кольорів, визначення працює тому, що в цілому ми вміємо доходити згоди стосовно того, що вважати іншим випадком того самого кольору. Та якщо усунути тло публічного сприйняття того самого випадку, то зникне й осмисленість оstenсивного визначення. З одиничного випадку годі висувати стандарт подібності, хай би скільки уваги ми на ньому не зосереджували.

Загалом ті, хто заперечує Вітгенштайнові аргументи щодо цих питань, схоже не зрозуміли, що базовою проблемою є не епістемологічна проблема *обґрунтування* чи надання адекватних засад для відповідних стверджень (це передбачає, що хтось вже знає їхнє значення), а радше питання про те, що значить для мовних чи ментальних актів мати *значення*, якого їм надають, – що взагалі уможливує те, що вони є ствердженнями чи судженнями й мають саме той зміст, який вони мають? (На жаль, вжиток терміна «обґрунтування» у ключових місцях англійського перекладу «Досліджень» допускає ці кривотлумачення³⁴). Звертання до пригаданих кореляцій між індивідуальними минулими досвідами або до поновленої уваги до індивідуального поточного стану не може відповісти на питання про значення.

Отже, як ці Вітгенштайнові міркування про значення виплутують нашого картезіанця з труднощів його відправної точки, у якій соліпсизм, здається, є логічною можливістю? Припустімо, картезіанець визнає, що він здійснює судження, проте він не розуміє, чому вони мають стосуватися чогось іншого за його поточний досвід. Фактично, не викривши надто швидко свою гру, він, уживаючи особові займенники «я» та «мій», не може сказати навіть цього, адже ми можемо натиснути на нього запитанням про те, що надає значень цим займенникам³⁵. Справжній соліпсист має бути тим, хто «просто не потребує розрізнення між собою і не-собою».³⁶ Припустімо, що він визнає лише те, що судження вказують на плин досвіду. Наш аналіз показує йому, що всі судження включають дотримання правила, як наслідок, можливість уточнення того, чи *дотримуються* правила в конкретному випадку. А отже, він мусить допустити певний спосіб здійснення такого уточнення. Якби він допустив порівняння між судженням і фактом, він уже мав би підстави скористатися розрізненням між своїми ментальними станами та чимось ще (і згідно з проведеним нами аналізом, зробив би це дуже швидко). Йому краще апелювати до можливості згоди й незгоди між різними судженнями, але тоді ми запитємо: що *дає* йому підстави порівнювати ці інші судження з його поточним судженням? Якщо він ще не визнає можливості інших осіб, що судять, він може апелювати лише до минулих суджень чи минулого оstenсивного визначення. Проте в кожному випадку він або допускає логічну можливість перевірки того, чи в минулих судженнях було дотримано відповідне прави-

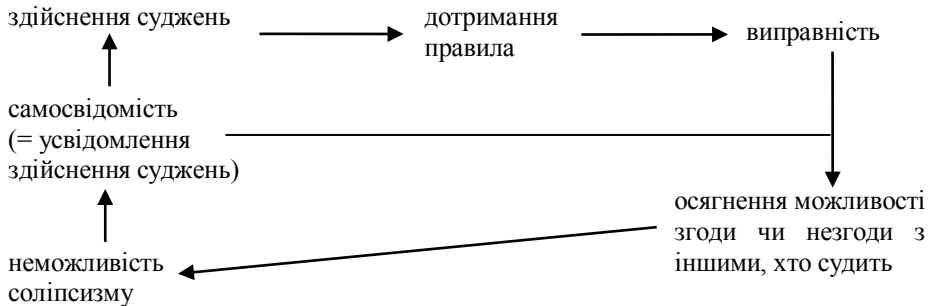
³³ Це питання надалі обдумане Кантом в «Аналогіях» та інших місцях, а Вітгенштайном – у «Філософських дослідженнях» (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1975, V, §§ 46 і далі, VII, §§ 67 і наст.).

³⁴ *Philosophical Investigations*, §§ 258, 261, 265; відповідним словом у німецькій мові є 'Rechtfertigung'.

³⁵ Вітгенштайн так і робить у *The Blue Book*, pp. 61-9 і далі.

³⁶ P. F. Strawson, *Individuals*, London, 1959, p. 73

ло, або поточне судження впливає з визначення. Звернення до можливості порівняння з іншими, хто судить, задля забезпечення того, що будь-який ментальний акт можна вважати судженням узагалі, годі нескінченно відкладати. Мабуть, увесь аргумент, який я назвав «Вітгенштайновою трансцендентальною дедукцією», можна узагальнити так³⁷:



3. Кантів аргумент приватної мови

Читачі можуть зітхнути з полегшенням, адже на цьому етапі статті я не маю наміру робити вичерпного дослідження тексту «Критики». Це радше нагадуватиме стрімкий рейд спецназу (commando raid), щоби захопити потрібне (тепер ми маємо куди ясніше розуміння того, що це таке) і втекти назад до двадцятого століття, перш ніж здетонують закладені дослідниками міни. Але нас можуть запитати, навіщо такі ризики? Якщо старанно сконструйована нами Вітгенштайнова трансцендентальна дедукція є переконливою, то чи це не суто справа історичного інтересу, якою мірою можна вважати Канта її передвісником? Слід передусім усвідомити, що форма й стратегія сконструйованого нами аргументу вже зазнала впливу Канта (через Стросона). Ми надали Вітгенштайновій матерії Кантової форми. Але важливіше те, що, напевно, ми аж ніяк не вичерпали потенціал такої реконструкції: якщо тепер ми зможемо пролити додаткове світло на Кантову трансцендентальну дедукцію, то це і собі може відбитися на інших частинах «Критики» і допоможе їм освітити сцену сучасної філософії.

Територія, якою ми маємо зробити рейд, є надзвичайно складною навіть за Кантовими стандартами. У першому виданні дедукції він розповідає нам докладну історію про синтез, вочевидь, як про діяльність здійснювану розумом у виробленні знання³⁸, хоча в «Передмові» він розрізняє «суб'єктивну» й «об'єктивну» дедукції й каже, що перша з них (яка здається історією про синтез) є неістотною для його головної мети³⁹. Відтак у другому виданні він подає повністю переписану версію дедукції, у якій синтез майже зникає, натомість наперед виходять самосвідомість і судження. Отже, цілком природно припустити, що Кантові думки в другому виданні є кращими, зокрема з огляду на неясність усієї справи синтезу та його очевидної вказівки на те, що він взагалі не потрібен. Отож Стросон сподівався оминати доктрину

³⁷ Антикартезіанська сила цього аргументу походить із факту, що можна почати з самосвідомості та дійти по колу до спростування соліпсизму; одвічна приналежність Декарта та його емпіристських послідовників, котрі стикнулися з «проблемою зовнішнього світу», полягає в тому, що цей шлях надто неочевидний й непрямий.

³⁸ Див. особливо А 97-110

³⁹ А XVI-XVII

синтезу через її заперечення як властивості уявного суб'єкта трансцендентальної психології та через пошук (здебільшого в другому виданні) «прямого аналітичного зв'язку між єдністю свідомості та єдиної об'єктивності світу нашого досвіду»⁴⁰.

Але ми побачили, що аргумент Стросона стає доброю справою (хоча й не таким послідовним, як він міг сподіватися) і у своїй фінальній версії розвиває кантівське поняття трансцендентальної самосвідомості, яке він залишає критично непоясненим. Якщо ми тепер поглянемо на текст навіть у його другій редакції, то, гадаю, побачимо, що роз'яснення цього поняття має покликатися на поняття синтезу, яке Стросон прагнув оминати. Самосвідомість, тобто можливість приписування собі досвіду, зазвичай вважають Кантовим засновком у твердженні, що ««Я мислю» має бути в змозі супроводжувати всі мої уявлення»⁴¹. Він називає це «Я мислю» «первинною апперцепцією», а її єдність – «трансцендентальною єдністю самосвідомості»⁴². Кант далі додає, що «аналітична єдність апперцепції можлива лише за умови певної синтетичної єдності»⁴³, а потім (що вкрай важливо для нашого поточного міркування) закінчується тим, що «синтетична єдність» означає *єдність, витворену за допомогою синтезу*:

«Отож хоча ця засада необхідної єдності апперцепції сама є тотожною, а отже, є аналітичним положенням, проте вона все-таки подає синтез даного в спогляданні розмаїття як необхідний, без чого не можна мислити ту суцільну тотожність самосвідомості»⁴⁴.

Справді-бо, у найпершому розділі другої редакції дедуції Кант стверджував, що пов'язання розмаїття годі досягнути через відчуття, натомість воно має бути актом спонтанності, здійсненої розсудом. Цей акт пов'язання⁴⁵ він називає «синтезом». І в типово чарівливій примітці додає:

«Отож синтетична єдність апперцепції становить найвищу точку, до якої треба припасовувати весь вжиток розсуду, навіть усю логіку, а за нею й трансцендентальну філософію. Ця-бо спроможність є самим розсудом»⁴⁶.

Я вважаю останнє речення особливо проникливим. Як на мене, воно засвідчує, що Кант усвідомлює, хоч і навіпісля, що вся ця розмова про апперцепцію та її синтетичну єдність, яка наразі видається нам загадковою, є, зрештою, способом дослідження необхідних умов застосування понять або здійснення суджень (що, за його термінологією, є справою розсуду). Синтез, хай чим би він був, який завжди посутньо міститиметься у здійсненні суджень, є тим компонентом X, за допомогою якого ми намагалися заповнити прогалину в Стросоновому аргументі та який ми видобули з Вітгенштайнового аналізу дотримання правила. Він буде тією фундаментальною умовою, яка, як зазначено в першій редакції, передбачена як самосвідомістю, так і знанням про відмінні від нас речі:

«Отже, має існувати трансцендентальна основа єдності свідомості в синтезі розмаїття всіх наших споглядань, а отже, й понять про об'єкти взагалі та, як наслідок, всіх предметів досвіду, без якої було би неможливо мислити будь-який предмет наших споглядань»⁴⁷.

⁴⁰ *The Bounds of Sense*, p. 96

⁴¹ В 131

⁴² В 132

⁴³ В 133

⁴⁴ В 135

⁴⁵ В 129-130

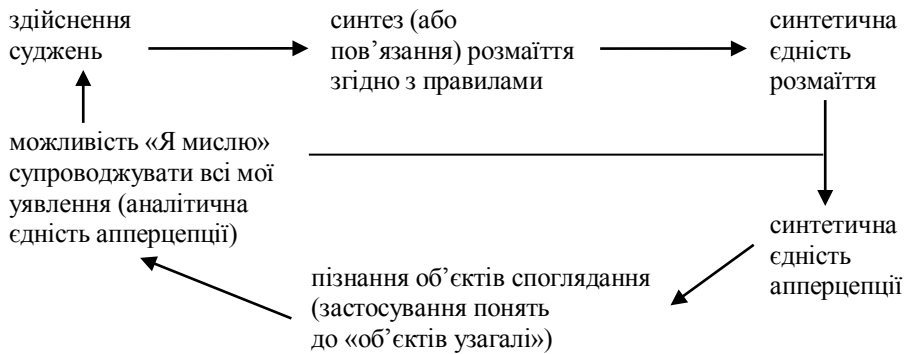
⁴⁶ В 134 прим.

⁴⁷ А 106.

І якщо ми почнемо аргумент із засновку самосвідомості, то спочатку ми можемо перейти до керованого правилами синтезу, що міститься в усіх судженнях, а потім до висновку, що слід усвідомлювати дещо об'єктивне, певну тему судження, яка є не лише станом того, хто судить:

«Отже, первинна й необхідна свідомість тотожності самої себе водночас становить свідомість так само необхідної єдності синтезу всіх явищ у згоді з поняттями, тобто правилами, які роблять явища не лише необхідно відтворюваними, а й внаслідок цього визначають предмет їхнього споглядання, тобто поняття чогось, у чому вони необхідно пов'язані»⁴⁸.

Таким чином ми можемо сконструювати в Кантовій термінології аргумент, що має саме ту структуру, яку ми назвали «Вітгенштайновою трансцендентальною дедукцією»:



Отож це є те, що я пропоную називати (за допомогою умисного анахронізму) «аргументом приватної мови». Та тут присутня певна іронія, позаяк ми ніколи не зрозуміємо, чи враховував Кант потребу в *публічних* перевірках згоди на застосування понять. У відомому уривку з першого видання, який передує процитованому вище, він пов'язує між собою дотримання правила, узгодження та об'єктивність:

«Але ми виявляємо, що наша думка про стосунок будь-якого пізнання до свого предмета містить у собі щось від необхідності, бо предмет розглядають як щось, що протистоїть визначенню наших пізнань не навмання чи довільно, натомість певним чином а рїогї, тому що коли наші пізнання мають стосуватися предмета, то вони також необхідно мають узгоджуватися між собою в стосунку до цього предмета, тобто мають мати ту єдність, яка становить поняття про певний предмет»⁴⁹.

Та попри займенник «наш» у цьому та наступних уривках, їх можна витлумачити як такі, що вимагають узгодження лише між різними судженнями однієї особи⁵⁰. Утім, коли в «Прологоменах» Кант робить своє відоме розрізнення між судженнями досвіду (об'єктивно значущими) й судженнями сприйняття (суб'єктивно значущими), він каже, що перші є «завжди значущими як для нас, так і для кожного»⁵¹. Та

⁴⁸ A 108.

⁴⁹ A 104.

⁵⁰ Як це робить J. M. Young, *Kant's Notion of Objectivity* (прим. 11); див. також рецензію П. Гаєра на книгу Волша у: *Philosophical Review*, 86, 1977, pp. 264-70.

⁵¹ *Прологомени*, §18 (курсив мій); вказівку на «кожного» повторено у § 19, згодом у § 20 і § 22 помічаємо контраст між свідомістю мого стану (або одного суб'єкта) та «свідомістю взагалі».

ця явна вказівка на інтерсуб'єктивну згоду зникає в другому виданні, коли він каже, що *всі* судження мусять бути об'єктивно значущими⁵². Я підозрюю, що історична правда полягає в тому, що Кант лише почасти знайшов вихід з картезіанського методологічного соліпсизму. Проте важливість його досягнення можна побачити в тім, що між рядків його трансцендентальної дедукції можна прочитати Вітгенштайнів аргумент, для витворення якого філософії знадобилося півтора століття.

4. Емпіричний реалізм і трансцендентальний ідеалізм

Спільний аргумент, який ми віднайшли в Канта й Вітгенштайна, доводить потребу для кожного з тих, хто судять, визнавати існування станів справ, які не є його власними ментальними станами. Таким чином аргумент рухається значною мірою в напрямі до Кантового «емпіричного реалізму», точки погляду здорового глузду, що просторові об'єкти існують інакше, ніж їхнє сприйняття індивідом, хоча, як ми зазначили на початку, щоби остаточно підійти до цього висновку, слід ще багато чого зробити. Але іронія в тім, що сам аргумент, який ми використали для того, щоби дійти цього тривкого реалістичного висновку, містить у собі приховану загрозу, яка пом'якшує тривкість цього реалізму. Як Кант, так і Вітгенштайн свідомі цього наслідку й помічають як «абсурдно» чи «дивовижно» він звучить:

«Отож порядок і правильність явищ, які ми називаємо природою, запроваджуємо ми самі. Ми не змогли би знайти їх в явищах, якби ми, чи природа нашої душі відпочатково їх туди не вклали...»

Хай яким перебільшенням, безглуздом може звучати твердження: сам розсуд становить джерело законів природи, а отже, її формальної єдності, таким правильним воно є...⁵³.

Характерно, що Кант має купу пишномовної термінології, готової виразити й розвинути цю доктрину: «емпіричний реалізм і трансцендентальний ідеалізм», «явища й речі самі по собі», «феномени та ноумени» – всі ми чули про дивовижні трюки, які він із ними робить. У властивий Вітгенштайнові загадковий спосіб він дає нам можливість дійти власних висновків на підставі його діалогів із самим собою:

«Тож ти кажеш, що людське узгодження вирішує, що істинне, а що хибне?» – Правильним і хибним є те, що *кажуть* люди, а в *мові* люди доходять згоди. Це не узгодження думок, а узгодження форми життя.

До порозуміння завдяки мові належить не лише узгодження дефініцій (хай як дивно це звучить), натомість узгодження суджень. Здається, це відкидає логіку, та це не так⁵⁴.

Щодо коментування деяких схожих загадкових фраз у книзі Волша (*Kant's Criticism of Metaphysics*, прим. 9) див. мою статтю: *Recent Work on Kant's Critique of Pure Reason*, *Philosophical Quarterly*, vol. 29, 1979, pp. 345-354.

⁵² В 141-2; надалі у розділі про «Метод» [у «Критиці чистого розуму» цей розділ має назву «Трансцендентальне вчення про метод». – *Прим. пер.*], А 820-1/В 848-9 Кант не усуває двозначності своєї вкрай важливої тези, визнаючи, що стверджувати що-небудь означає «оголошувати його судженням, необхідно значущим для кожного», але водночас каже, що інтерсуб'єктивна згода дає лише «припущення», що така згода «спирається на спільний ґрунт, а саме на предмет». У цьому місці Кант, схоже, відмовляється від осяяння А 104 про те, що «предмет слід мислити лише як дещо взагалі = X, адже поза нашим пізнанням ми не маємо нічого, що ми могли би протиставити цьому пізнанню як таке, що йому відповідає».

⁵³ А 125, 127.

⁵⁴ *Philosophical Investigations*, §§ 241-2.

Ми маємо систему кольорів так само, як систему чисел.

Чи полягають ці системи в *нашій* природі, чи в природі речей? Як це висловити? Вони *не* полягають у природі чисел або кольорів.

Чи має ця система щось випадкове? Так і ні. Вона споріднена як із випадковим, так і з не випадковим»⁵⁵.

Але чим саме є це фундаментальне осяяння, що звучить «перебільшено й безглуздо» для Канта і «дивовижно» для Вітгенштайна? («Але чи немає тут об'єктивної істини?» – протестує уявний співрозмовник Вітгенштайна в книзі «Про певність»⁵⁶). Кантові ярлики теж мало чим зараджують, бо «трансцендентальний ідеалізм» і споріднені з ним поняття відіграють у критичній філософії таку ж роль Протея – у дискусії не лише про концептуалізацію (як у даному разі), а й також про простір і час (в Естетиці), про межі дослідження й пояснення (у перших двох антиноміях) і про свободну волю та самопізнання (у третій антиномії та в моральній філософії), – що, авжеж, має бути чимало сплутаних ниток, які треба розплутувати. Та коли Кант каже забагато, Вітгенштайн каже замало. Ми хочемо знати, у чім різниця між узгодженням думок і узгодженням форм життя, і як саме наші системи понять споріднені з випадковим і не випадковим.

Тут я не маю відповідей на ці запитання. Далєбі, щоби почати їх розглядати, знадобиться принаймні ще одна стаття. Але щоби завершити цю, нам варто було би чіткіше прояснити трансцендентально-ідеалістичне обличчя нашого вітгенштайнівсько-кантівського аргументу стосовно емпіричного реалізму. Цей аргумент апелював до розумів про значення: що будь-яке судження має бути частиною системи керованого правилами вжитку символів і що будь-яке дотримання правил має підлягати перевірці, а кожна така перевірка може, зрештою, апелювати тільки до узгодження з іншими користувачами символів. В останньому реченні приховується ідеалістичний підступ: за умови помірковано доброї загальної згоди на застосування терміна 'F', питання про те, чи *це* є 'F', чи я правий в акті судження про те, що цей конкретний випадок є F, має ясний сенс, а тим самим про F можна сказати як про таке, що існує (окреме твердження має «об'єктивну істину»), воно не стає істинним завдяки тому, що дехто його промовляє; його істину не «впроваджено» в реальність «природою нашого ума»). Але марна справа просто сказати, що саме поняття F (вжиток терміна 'F' всією спільнотою мовців, «порядок і правильність»), що полягають у різних випадках розпізнання прикладів F) якимось чином обґрунтоване існуванням F як трансцендентного щодо мови факту природи, як неконцептуалізованої риси реальності. Адже ми не можемо розмовляти про неконцептуалізовану рису. Ми не можемо навіть помислити, чого ми не можемо сказати, і ми не можемо нічого сказати без вжитку бодай одного загального терміна, проте вжити загальний термін означає передбачати, що описаний випадок у певному стосунку подібний до інших дійсних чи можливих випадків. Але що вважати подібним у підсумку залежить від того, у чому мовці виявляються спонтанно згодними, не апелюючи до інших описів перевірок. «Граматичні конвенції годі виправдати за допомогою опису викладеного. Кожен такий опис вже передбачає граматичні правила»⁵⁷. Поняття речей самих по собі, незалежно від наших форм сприйняття й поняттєвої системи, є цілковито порожнім – ми ніколи не зможемо *застосувати* таке поняття,

⁵⁵ Zettel, Oxford, 1967, §§ 357-8.

⁵⁶ On Certainty, Oxford 1969, § 108.

⁵⁷ Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, § 7.

воно є «лише обмежувальним поняттям», що спрямовує нашу увагу на цю фундаментальну істину природи концептуалізації».⁵⁸

Теза про відсутність незалежного від мови доступу до реальності, за допомогою якого ми могли би обгрунтувати поняттєву систему, граматичну конвенцію чи форму життя, став майже загальним місцем для аналітичної філософії ХХ століття. Вона завдячує, наприклад, відомій метафорі Нойрата про те, що ми неспроможні відправити наш концептуальний корабель до сухого доку, а мусимо лагодити його в дорозі; Карнаповому розрізненню між внутрішніми й зовнішніми питаннями про існування (сформульованими в межах даного концептуального каркасу або щодо каркасу в цілому) та його твердженню, що зовнішні питання позбавлені будь-якого сенсу; наполяганням Квайна на тому, що філософ не має вигідної позиції у всесвіті, із якої можна порівнювати концептуальні схеми та реальність.⁵⁹ Нещодавно коментатори Вітгенштайна помітили прихований ідеалістичний відтінок в його пізніх творах⁶⁰, інші натякали на зв'язки між трансцендентальним ідеалізмом Канта й конструктивістською або антиреалістською семантикою, яку можна висувати з Вітгенштайна⁶¹. Та хай яким було би це спільне осяяння, на мою думку, важко довести його правильність, адже, з одного боку, дуже легко використати його для виправдання анархічного концептуального релятивізму, в якому «все згодиться», або, з іншого боку (для тих, хто не схвалює таку веселу концептуальну недбалість), для повернення до реалізму, що неприпустимо роздугий від емпіричного до трансцендентального й не ладнає з потужними аргументами про значливість⁶². Не існує незалежного від мови доступу до реальності, але це не виключає можливості оцінки однієї поняттєвої системи або мовної гри в термінах іншої. У своїй статті я не доводив, що немає підстав казати про перевагу чи заміну певної системи понять. У цій царині велика філософська робота ще попереду⁶³.

⁵⁸ Див. А 255/В 310-1; але нам добре знайома Кантова схильність переступати межі, які він сам тут поклав.

⁵⁹ R. Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, *Revue Internationale de Philosophie*, vol.4, 1950, pp. 20-40 (reprinted in his *Meaning and Necessity*, Chicago, 2nd edition 1956); W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge (Mass.), 1960, §§ 1, 6, 56.

⁶⁰ R. White, *Can Whether One Proposition Makes Sense Depend on the Truth of Another?* та B. Williams, *Wittgenstein and Idealism*, об'єдн. у: C. Vesey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, London, 1974.

⁶¹ H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London 1978, Part Four; C. Philips, *Constructivism and Epistemology*, *Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 51-69.

⁶² Опозиція Ю. Габермаса до «об'єктивізму», здається, в інший спосіб доходить того самого висновку на підставі спільного з Кантом вихідного положення; див. його *Knowledge and Human Interests*, London 1972, pp. 69, 89, 212, і т. д.

⁶³ Я вдячний своїм колегам з кафедри логіки й метафізики університету Сент-Ендрю за сувору критику, що спонукала мене вдосконалити початкову версію цієї статті. У стислому вигляді вона була представлена на 4-му Міжнародному Вітгенштайнівському симпозиумі в Кірхбергуна-Везелі у 1979 році. За коментарі, які надихали мене на подальше поліпшення тексту, я завдячую Пітеру Карасеру (Carruthers), Чарлзу Кріттендену (Crittenden), Джону Скорупському (Skorupski), Р.Ч.С. Вокеру (Walker), В. Г. Волшу (Walsh) та Майклу Юнгу (Young). Аргументи цієї статті були включені до ширшого й систематичнішого викладу в моїй книзі *The Metaphysics of Experience*, Oxford 1982.