

СОЛ А. КРИПКЕ

**ВИТГЕНШТЕЙН О ПРАВИЛАХ И
ИНДИВИДУАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ**

**ПЕРЕВОД В.А. ЛАДОВА И В.А. СУРОВЦЕВА
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В.А. СУРОВЦЕВА**

Томск: Издательство Томского госуниверситета, 2005 г.

SAUL A. KRIPKE

**WITTGENSTEIN ON RULES
AND PRIVATE LANGUAGE**

BASIL BLACKWELL, OXFORD, 1982

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

1. Введение

2. Парадокс Витгенштейна

3. Решение и аргумент “индивидуального языка”

Приложение. Витгенштейн и чужие сознания

В.А. Ладов, В.А. Суровцев Витгенштейн, Крипке и ‘следование правилу’

ПРЕДИСЛОВИЕ

Основная часть этой работы по разным поводам была представлена в виде лекций, циклов лекций или семинаров. Я сказал бы, что здесь представлена “элементарная экспозиция” того, что рассматривается мною в качестве основной темы поздних трудов Витгенштейна по философии языка и философии математики, включая мою интерпретацию “аргумента индивидуального языка”, который, на мой взгляд, главным образом должен излагаться с точки зрения проблемы “следования правилу”. Приложение посвящено другой проблеме, усматриваемую Витгенштейном в концепции индивидуального языка, которая ведёт к обсуждению некоторых аспектов его взглядов на проблему чужих сознаний. Так как я подчеркиваю наличие в поздней философии Витгенштейна прочной связи между философией психологии и философией математики, я надеялся добавить и второе приложение – по философии математики. Времени на это не хватило, поэтому на данный момент придётся удовлетвориться замечаниями по философии математики в основном тексте.

Данная работа едва ли является комментарием к поздней философии Витгенштейна и даже к *Философским исследованиям*. Многие хорошо известные и значимые темы, например идея “семейных сходств”, понятие “достоверности” почти не упоминаются. Обильный и очень важный материал, относящийся к философии сознания и касающийся взглядов Витгенштейна на намерение [intention], память, сновидения и т.д., отмечается только мельком. Я уповаю на то, что многое из него становится вполне ясным исходя из понимания центральной темы в позиции Витгенштейна.

Взгляды Витгенштейна на природу ощущений и на язык ощущений либо отмечаются мельком, либо опускаются вообще; и, как подчеркивается в тексте, я обдуманно избрал политику ухода от обсуждения тех следующих за § 243 разделов *Исследований*, которые обычно назывались “аргументом индивидуального языка”. Я думаю, что многие из этих разделов, например § 258 и далее, становятся гораздо более ясными, когда они прочитываются в свете главного аргумента данной работы; но, вероятно, какие-то требующие точного анализа загадки в некоторых из этих разделов (например, § 265) всё ещё остаются. Интерес к этим разделам не ставится под сомнение, однако, по моему мнению, их важность не следует преувеличивать, так как они представляют частные случаи более общего аргумента. Обычно я представлял эту работу искушённым философам, но надеюсь, что приступающие к изучению Витгенштейна могли бы использовать её и в другой связи. Для преподавателя особенно полезно было бы предложить парадокс Витгенштейна на семинарском занятии и посмотреть, какие будут предлагаться решения. Здесь я прежде всего подразумеваю реакции на парадокс, что мы просто следуем правилу без доводов и оправданий, а не философские теории (диспозиций, качественных состояний и т. д.), обсуждаемые в конце этого исследования. Для студента важно почувствовать проблему интуитивно. Те же самые исходные акценты я рекомендую читателям, намеревающимся изучить данную работу самостоятельно. Я также рекомендую, чтобы приступающий к изучению прочитал (перечитал) *Исследования* в свете той структуры, которую задаёт аргумент, представленный в данной работе. Такая процедура имеет здесь особую важность, так как в основном мой метод должен представить аргумент в том виде, в котором он привлёк моё внимание, как он представил проблему для меня, а не концентрироваться на истолковании отдельных пассажей.

С тех пор, как я впервые столкнулся с “аргументом индивидуального языка” и с поздним Витгенштейном вообще и пришел к образу мыслей, детально изложенному здесь (1962–1963 гг.), подход Витгенштейна к исследованию правил занял более важное место в дискуссиях о его поздних работах. (В определённой степени, они обсуждались всегда). Можно предположить, что на эту дискуссию оказала влияние и представленная здесь экспозиция, особенно после того, как я прочёл лекцию в Лондоне (Онтарио), но кое-что (особенно находящееся в печати), возможно, является независимым. Я не пытался ссылаться

на сходный материал в литературе отчасти потому, что, поступив так, я наверняка пропустил бы какую-то опубликованную и, тем паче, неопубликованную работу. По причинам, указанным ниже в тексте и в сносках, я склонен считать, что данная публикация не окажется излишней.

Стоит подчеркнуть, что я не пытаюсь в этой части работы что-то сказать от себя или, исключая случайные и незначительные отступления, о своих собственных воззрениях на существо вопроса. Главная цель этой работы состоит в представлении проблемы и аргумента, а не в их критической оценке. Прежде всего, мой текст следует воспринимать, за исключением некоторых явных отступлений, как изложение важного философского аргумента, привлёкшего внимание его автора. Если в этой работе и есть главный тезис, то он состоит в том, что аргумент и скептическая проблема Витгенштейна важны и заслуживают серьёзного рассмотрения.

Различные люди, включая как минимум Роджера Элбриттона, Г.Е.М. Энском, Ирвина Блока, Майкла Даммита, Маргарет Гилберт, Барбару Хамфриз, Томаса Нагеля, Роберта Нозика, Майкла Слота и Барри Страуда, повлияли на это исследование. В дополнение к Витгенштейновской конференции в Лондоне (Онтарио, 1976 г.), я представил различные версии этого материала на Хаусоновских лекциях в университете Калифорнии (Беркли, 1977 г.), в качестве серии лекций на специальном коллоквиуме в Банфе (Альберта, 1977 г.) и на Витгенштейновской конференции в Тринити-колледже, Кэмбридж (Англия, 1978 г.). Версии этой работы были также представлены на семинарах в Принстонском университете (впервые в весенний семестр 1964–1965 гг.). Только на принстонских семинарах я нашёл время включить материал приложения, поэтому от него было меньше пользы и реакции со стороны других, чем от остального. На меня, несомненно, повлияло обсуждение моей аргументации на этих конференциях и семинарах. Я должен выразить особую признательность Стивену Паттерну и Рону Йошиде за прекрасно выполненные ими стенограммы версии, представленной в Банфе, а также Ирвину Блоку за его помощь в качестве редактора тома, в котором появилась ранняя версия этой работы, и за то, что он пригласил меня на конференцию в Лондон, чтобы сделать эту экспозицию более доступной. *Самиздатовские* стенограммы доклада на Лондонской конференции широко распространялись в Оксфорде и других местах.

Более ранняя версия этой работы появилась в *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein* (I. Block (ed.), Basil Blackwell. Oxford, 1981. XII+322 p.). Работа над ранней версией частично была поддержана Гугенхаймовской стипендией колледжа Всех Душ (Оксфорд), годичным отпуском от Принстонского университета и Национальным научным фондом (США). Работа над представленной здесь версией частично была поддержана грантом Американского совета по изучению сообществ, годичным отпуском от Принстонского университета и исследовательским грантом Оскара Эвинга университета штата Индиана.

ВВЕДЕНИЕ

Знаменитый аргумент Витгенштейна против “индивидуального языка” обсуждался так часто, что польза от ещё одной его экспозиции определённо сомнительна. Большая часть следующего далее изложения пришла на ум автору этих строк достаточное время назад, в 1962–1963 учебном году. В этот период подобный подход к взглядам Витгенштейна поразил автора с силой откровения. То, что первоначально казалось мне в некоторой степени неопределённой аргументацией в защиту, в сущности, невероятного вывода, основанного на сомнительных и противоречивых предпосылках, теперь предстало в качестве мощного аргумента, хотя выводы и казались теперь ещё более радикальными и в определённом смысле ещё более невероятными, чем ранее. Тогда мне подумалось, что я увидел аргумент Витгенштейна с такой точки зрения и с таким акцентом, которые сильно отличались от подхода, преобладавшего в обычных экспозициях. Спустя годы меня посетили сомнения. Прежде всего, временами я стал сомневаться в том, что могу сформулировать ускользающую позицию Витгенштейна в виде ясного аргумента. Во-вторых, неуловимая природа темы позволяла интерпретировать часть стандартной литературы как в конечном счёте видение аргумента тем же самым способом. Что ещё более важно, дискуссии на протяжении этих лет показали, что другие смотрели на этот аргумент в значительной мере с такими же приоритетами, которые предпочитал я. Тем не менее недавние экспозиции, представленные весьма способными интерпретаторами, достаточно отличаются от нижеследующего, чтобы склонить меня к мысли, что новая экспозиция все ещё может быть полезной¹.

Общепринятый взгляд на “аргумент индивидуального языка” в *Философских исследованиях* предполагает, что он начинается с раздела 243 и продолжается в разделах, непосредственно следующих за ним². Согласно этой точки зрения данный аргумент имеет дело прежде всего с проблемой, касающейся “языка ощущений”. Дальнейшее обсуждение аргумента в рамках этой традиции, как в поддержку, так и с критикой, акцентирует внимание на следующих вопросах: Принимает ли данный аргумент форму принципа верификации? Оправданна ли эта форма? Применяется ли она корректно к языку ощущений? Основывается ли данный аргумент на чрезмерном скептицизме относительно памяти и т.д.?

¹ Просматривая отдельные из наиболее заметных комментариев к Витгенштейну за последние десять-пятнадцать лет, я нахожу что, некоторые всё ещё трактуют дискуссию о правилах поверхностно, фактически вообще избегая её, как если бы она была какой-то несущественной темой. Другие, кто в деталях обсуждает как воззрения Витгенштейна на философию математики, так и его взгляды на ощущения, трактуют дискуссию о правилах так, как если бы она была важна для взглядов Витгенштейна на математику и логическую необходимость, но отделяют её от “аргумента об индивидуальном языке”. Поскольку Витгенштейн располагает более чем одним способом аргументации в пользу данного результата и не одним способом представления отдельно взятого аргумента, чтобы защитить настоящее толкование, нет необходимости доказывать, что эти другие комментаторы совершают ошибку. Они действительно могут дать важные пояснения граней *Исследований*, хотя в этом очерке их аргументация игнорируется или опускается. Тем не менее в приоритетах их подходы в значительной степени, определённо, отличаются от данной экспозиции.

² Если ссылки не специфицируются как-то иначе (явно или контекстуально), они отсылают к *Философским исследованиям*. Наименьшие пронумерованные единицы *Исследований* называются ‘разделами’ (или ‘параграфами’). Постраничные ссылки используются только тогда, когда ссылки на разделы невозможны, как во второй части *Исследований*. На всём протяжении работы я цитирую стандартный английский перевод (осуществлённый Г.Е.М. Энском) и не подвергаю его сомнению, за исключением всего лишь нескольких случаев. Начиная с первой публикации 1953 г., книга *Философские исследования* (Wittgenstein L. *Philosophical Investigation*. Basil Blackwell, Oxford and Macmillan, New York.. X+232 p., параллельный немецкий и английский текст) выдержала несколько изданий, при этом структура параграфов и нумерация страниц остаются теми же самыми.

Этот очерк не связан с детальным истолкованием текста Витгенштейна, скорее, он развивает аргументацию в своём собственном русле. Я рекомендую читателю перечитать *Исследования* в свете данного толкования и посмотреть, разъясняет ли оно текст.

Некоторые решающие пассажи, следующие за § 243, например такие знаменитые разделы, как § 258 и § 265, в известной степени остались тёмными для комментаторов, и считалось, что их надлежащая интерпретация должна дать ключ к “аргументу индивидуального языка”.

С моей точки зрения, действительный “аргумент индивидуального языка” нужно искать в разделах, *предшествующих* § 243. В самом деле, уже в § 202 вывод делается *в явной форме*: «Следовательно, невозможно подчиниться правилу ‘индивидуально’, иначе мысль о подчинении правилу была бы тем же, что и само подчинение». Я не думаю, что Витгенштейн здесь осознанно *предвосхитил* аргумент, который он должен был детализировать позднее. Напротив, все решающие размышления содержались в обсуждении, постепенно подготавливающим вывод, сделанный в § 202. Разделы, следующие за § 243, должны прочитываться в свете предшествующего обсуждения, ибо трудные в любом случае, они оказываются гораздо менее понятными, если прочитываются в изоляции. Применённый к *ощущениям* “аргумент индивидуального языка” является только специальным случаем более общих рассуждений о языке, заявленных ранее; ощущения играют решающую роль в качестве (как кажется) убедительного *контрпримера* по отношению к выраженным ранее рассуждениям. Таким образом, Витгенштейн вновь просматривает основания для этого особого случая, выстраивая соответствующие ему специфические рассуждения. Следует помнить, что *Философские исследования* не являются систематической философской работой, где выводы, однажды в определённой степени установленные, не нуждаются в новой аргументации. Скорее, *Исследования* написаны как некая непрерывная диалектика, где беспокойство, выраженное голосом воображаемого собеседника, сохраняется и никогда окончательно не утихает. Так как работа не представлена в форме дедуктивного доказательства с определёнными тезисами в качестве заключений, то же самое основание проступает вновь и вновь с точки зрения особых случаев и различных аспектов в надежде на то, что весь этот процесс поможет читателю увидеть проблемы правильно.

Базисная структура подхода Витгенштейна кратко может быть подана в следующем виде: Известная проблема, или, в терминологии Юма, “скептический парадокс”, касается понятия правила. Впоследствии представлено то, что Юм назвал бы “скептическим решением” проблемы. Есть две области, в которых сила как парадокса, так и его решения, вероятнее всего, должна быть проигнорирована, и в отношении которых основной подход Витгенштейна более всего кажется невероятным. Одна такая область – это понятие математического правила, типа правила сложения. Другая – это обсуждение нашего собственного внутреннего опыта, ощущений и других внутренних состояний. Рассматривая оба этих случая, мы должны иметь в виду основные соображения о правилах и языке. Хотя Витгенштейн рассматривает эти основные соображения в общем виде, структура его работы такова, что особые случаи математики и психологии обсуждаются не просто в рамках общего “результата”, который уже был установлен, но через их тщательное рассмотрение в свете первоначального толкования общего случая. Такой подход вселяет надежду на то, что и математика, и сознание могут быть увидены правильно. Поскольку искушение видеть их ошибочно вырастает из пренебрежения одними и теми же соображениями относительно правил и языка, можно ожидать, что проблемы, которые здесь возникают, окажутся аналогичными в этих двух случаях. По моему мнению, Витгенштейн не рассматривал свой двойственный интерес к философии сознания и философии математики как интерес к двум различным, в лучшем случае слабо соотнесенным темам, по типу того, как можно интересоваться и музыкой, и экономикой. Витгенштейн размышляет об этих двух темах, как относящихся к одним и тем же базовым соображениям. По этой причине он называет свое исследование оснований математики «аналогичным нашему исследованию психологии» (*PI*, р. 232). Не случайно, что по сути один и тот же базовый материал о пра-

вилах включен и в *Философские исследования*, и в *Заметки по основаниям математики*³ как основа последующих обсуждений тем философии сознания и философии математики.

Далее я по преимуществу пытаюсь представить аргумент Витгенштейна или, более точно, то множество проблем и доводов, которые лично я почерпнул из чтения Витгенштейна. За небольшими исключениями, я *не* пытаюсь представить свои собственные взгляды и поддерживать или критиковать подход Витгенштейна. В некоторых случаях я нашел четкую формулировку проблем и выводов, которые представлялись смутными. Хотя в строгом смысле проблема и осознавалась, её точная формулировка затруднена. Я склонен считать, что философский стиль позднего Витгенштейна и затруднение, с которым он сталкивается (см. предисловие к *Философским исследованиям*) при попытке связать мысль более удобно, представив её в виде организованных аргументов и выводов, вызван не просто стилистическими или литературными предпочтениями, связанными со *склонностью* к определенной степени тумана⁴, но проистекает отчасти из самой природы его предмета⁵.

Я подозреваю (по причинам, которые станут яснее позже), что попытка представить аргумент Витгенштейна в строгом виде в некоторой степени чревата его искажением. Вероятно, многие из моих формулировок и переделок данной аргументации сделаны таким образом, что с ними не согласился бы сам Витгенштейн⁶. Поэтому данная работа должна мыслиться не как экспозиция “аргумента Витгенштейна” или экспозиция “аргумента Крипке”, скорее, аргумент Витгенштейна рассматривается в ней в том ракурсе, в котором он поразил Крипке и создал для него проблему.

Как я уже говорил, мне думается, что основной “аргумент индивидуального языка” *предшествует* разделу 243, хотя следующие за ним разделы, несомненно, столь же существенны. Вначале я предлагаю обсудить проблему “индивидуального языка” *вообще* без упоминания этих более поздних разделов. Так как эти разделы часто мыслились *в качестве* “аргумента индивидуального языка”, подобная процедура может выглядеть так, как если бы мы представляли Гамлета не в роли принца. Даже если это и так, то есть множество других интересных ролей, которые следует обыграть⁷.

³ Wittgenstein L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Basil Blackwell, Oxford, 1956. XIX+204 p. В первом издании *Заметок по основаниям математики* редакторы утверждают (р. VI), что первоначально Витгенштейн намеревался включить кое-что из материалов о математике в *Философские исследования*.

Третье издание (1978 г.) включает больше материала, чем предшествующие издания, и изменяет некоторые части и разделы. Когда я писал эту работу, я пользовался первым изданием. В случае, когда ссылки различаются, эквивалент в третьем издании приводится в квадратных скобках.

⁴ Тем не менее лично я, тем не менее, чувствую, что соображения стилистики здесь исключить нельзя. Ясно, что стилистические и литературные соображения играют для Витгенштейна важную роль. Его собственные стилистические предпочтения, очевидно, затрудняют восприятие его работ и в то же время придают им их очарование.

⁵ См. обсуждение этого вопроса на **р. 69** ниже.

⁶ Вновь отсылаю к соображениям на **р. 69**.

⁷ Просматривая то, что написано ниже, я обеспокоился тем, что читатель может утратить главную нить аргумента Витгенштейна в пространном толковании мелких вопросов. В частности, идущее ниже рассмотрение теории диспозиций становится слишком пространным, поскольку я слышал, что она не раз считалась ответом на скептический парадокс. В отличие от большей части остального материала данного очерка это рассмотрение в значительной степени может содержать аргументацию Крипке в поддержку Витгенштейна, а не экспозицию аргумента самого Витгенштейна (см. об этом примечания 19 и 24. Однако сам аргумент инспирирован оригинальным текстом Витгенштейна. Вероятно, в наименьшей степени текстом Витгенштейна инспирирован идущий ниже аргумент о том, что наша предрасположенность, так же как и наше фактическое действие, не являются потенциально бесконечными. Очевидно, однако, что даже это имеет свой оригинальный источник в параллельном акценте Витгенштейна на том, что эксплицитно мы имеем в виду только конечное множество случаев какого-либо правила). Я советую читателю при первом прочтении сконцентрироваться на понимании интуитивной силы скептической проблемы Витгенштейна и затем перечитать текст ещё раз под этим углом зрения.

ПАРАДОКС ВИТГЕНШТЕЙНА

В § 201 Витгенштейн говорит: «Наш парадокс состоял вот в чём: ни один способ действия не мог бы определяться правилом, ибо всякий способ действия можно привести в соответствие с этим правилом». В данном разделе настоящего очерка я попытаюсь развить этот “парадокс” на свой лад. Вероятно, этот “парадокс” является центральной проблемой *Философских исследований*. Даже те, кто оспаривает следствия, которые касаются “индивидуального языка” и которые Витгенштейн выводит из своей проблемы, – представители философии сознания, математики и логики, – вполне могли бы расценить саму по себе проблему как важный вклад в философию. Она может рассматриваться как новая форма философского скептицизма.

Хотя соответствующая скептическая проблема применима ко всем значимым употреблениям языка, вначале, следуя Витгенштейну, я буду разрабатывать проблему на математическом примере. Подобно практически всем говорящим по-английски, я употребляю слово ‘плюс’ и символ ‘+’, чтобы обозначать хорошо известную математическую функцию, функцию сложения. Эта функция определяется для всех пар положительных целых чисел. Посредством своей внешней символической репрезентации и своей внутренней ментальной репрезентации я “схватываю” правило сложения. В моем “схватывании” этого правила один пункт оказывается решающим. Несмотря на то, что я сам вычислил только конечное множество сумм в прошлом, правило предопределяет мой ответ для бесконечного множества новых сумм, которые я никогда прежде не рассматривал. Суть дела в том, что, обучаясь складывать, я схватываю правило, ибо мои прошлые намерения относительно сложения определяют однозначный ответ для бесконечно многих новых случаев в будущем.

Предположим, к примеру, что ‘ $68 + 57$ ’ – это вычисление, которое я никогда не выполнял ранее. Поскольку, даже в уме, не говоря уже о внешне наблюдаемом поведении, я выполнил только конечное множество вычислений в прошлом, подобный пример, бесспорно, мог бы быть. Фактически та же самая конечность гарантирует, что существует пример, превышающий в обоих своих составляющих все предыдущие вычисления. В нижеследующем я буду предполагать, что ‘ $68 + 57$ ’ вполне соответствует этой цели.

Я выполняю вычисление, естественно получая ответ ‘125’. После проверки своего действия я, вероятно, уверен, что ‘125’ – это правильный ответ. Он корректен как в арифметическом смысле, поскольку 125 есть сумма 68 и 57, так и в металингвистическом смысле, поскольку “плюс”, как я намеренно употреблял это слово в прошлом, обозначал функцию, которая, будучи применена к числам, называемым мною ‘68’ и ‘57’, дает результат 125.

Предположим теперь, что я сталкиваюсь с неким эксцентричным скептиком. Этот скептик сомневается в моей уверенности в ответе относительно того, что я только что назвал “металингвистическим” смыслом. Возможно, он считает, что то, как я употреблял термин ‘плюс’ в прошлом, предполагает, что подразумеваемый мною ответ относительно ‘ $68 + 57$ ’ должен был быть ‘5’! Разумеется, предположение скептика воспринимается как безумное. Моя первая реакция на это предположение могла бы заключаться в том, что усомнившемуся следует снова пойти в школу и поучиться складывать. Но позволим ему продолжить. В конце концов, говорит он, если теперь я и уверен, что, когда употреблял символ ‘+’, мое намерение состояло в том, что ‘ $68 + 57$ ’ должно приводить к 125, это не может быть результатом того, что я эксплицитно дал себе инструкции, где 125 есть результат сложения в этом частном примере. По предположению, я не делал ничего подобного. Идея, конечно, заключается в том, что в этом новом примере мне следует применить ту же самую функцию или правило, которое я применял множество раз в прошлом. Но кто должен сказать, что это была за функция? В прошлом я дал только конечное число приме-

ров, иллюстрирующих эту функцию. Все они, как мы предположили, включали числа, меньшие чем 57. Поэтому, вероятно, в прошлом я употреблял ‘плюс’ и ‘+’ для обозначения функции, которая будет называться ‘квус’ и символизироваться посредством ‘ $\oplus$ ’. Она определяется так:

$x \oplus y = x + y$, если x и $y < 57$, но

$x \oplus y = 5$ в других случаях.

Кто же должен сказать, что это не та функция, которую я ранее подразумевал под ‘+’?

Скептик утверждает (или делает вид, что утверждает), что я сейчас ошибочно интерпретирую своё собственное предшествующее употребление. Под ‘плюс’, говорит он, я *всегда подразумевал* квус⁸; теперь же, потеряв разум или приняв ЛСД, я пришел к неверному истолкованию своего собственного предшествующего употребления.

Несмотря на нелепость и фантастичность, гипотеза скептика не является логически невозможной. Чтобы увидеть это, примем гипотезу здравого смысла, что под ‘+’ я *действительно* подразумевал сложение. Тогда было бы *возможным*, хотя и удивительным, что под влиянием кратковременного ‘кайфа’ я бы неверно интерпретировал все свои прошлые употребления знака ‘плюс’, считая, что он символизировал квус-функцию, и, приходя в противоречие с моими предыдущими лингвистическими намерениями, получая ответ 5 при вычислении 68 плюс 57. (Я допустил бы ошибку, но не математическую, а ошибку в предположении, что я действовал в соответствии с моим предшествующим лингвистическим намерением). Скептик полагает, что я допустил ошибку именно этого вида, но только он заменяет плюс на квус.

Итак, если скептик предлагает эту гипотезу серьезно, то он сумасшедший, ибо столь причудливая гипотеза, как предположение о том, что я всегда подразумевал квус, является абсолютно дикой. Она несомненно дика, нет сомнений, что она ложна. Но если она ложна, тогда должен быть некоторый факт относительно моего прошлого употребления, который

⁸ Вероятно, мне следует сделать замечание относительно таких выражений, как “Под ‘плюс’ я подразумевал квус (или плюс)”, “Под ‘зелёное’ я подразумевал зелёное” и т.д. Мне неизвестно общепринятое подходящее соглашение, чтобы указать объект глагола ‘подразумевать’. Есть две проблемы. Во-первых, если кто-то говорит: “Под ‘женщина, которая открыла радий’ я подразумевал женщину, которая открыла радий”, данный объект может быть интерпретирован двумя способами. Он может обозначать женщину (Марию Кюри), в случае чего данное утверждение истинно, только если ‘подразумевал’ употребляется, чтобы подразумевать указание на предмет (что вполне может быть); или же он может употребляться с тем, чтобы обозначать *мысль* завыченного выражения, а не женщину, в случае чего утверждение оказывается истинным, если ‘подразумевал’ используется в обычном смысле. Во-вторых, как объекты глагола ‘подразумевает’, что выше иллюстрируют ‘указывал на’, ‘зелёное’, ‘квус’ и др., приходится употреблять различные выражения в неудобной манере, вопреки нормальной грамматике (сюда относятся затруднения Фреге, касающиеся ненасыщенности). Обе проблемы склоняют к тому, чтобы объект, как и субъект, был поставлен в кавычки; однако такое употребление вступает в противоречие с соглашением философской логики о том, что кавычки обозначают завыченное выражение. Здесь могли бы пригодиться некие специальные ‘метки значения’, как предлагал, например, Дэвид Каплан. Если проигнорировать первое затруднение и всегда употреблять ‘подразумеваю’ в значении обозначения (для большинства целей настоящей работы такое прочтение столь же удовлетворительно, как и интенциональное; часто я выражаюсь так, как если бы под плюсом подразумевалась *числовая функция*), то вторая проблема могла бы привести к номинализации объектов – ‘плюс’ обозначает плюс-функцию, ‘зелёное’ обозначает зелёность и т.д. Я обдумывал употребление курсива (“‘плюс’ подразумевает *плюс*”; “‘подразумевает’ может означать *обозначает*”), однако решил, что будет нормальным (исключая случаи, когда курсив употребляется иначе, особенно когда такой неологизм, как ‘квус’ вводится впервые) писать объект глагола ‘подразумевать’ обычным шрифтом. Эта конвенция, которую я принял, выглядит неуклюже на письме, но в речи звучит довольно разумно.

Так как указанные различия являются значимыми для представленного мною аргумента, я пытаюсь держать в памяти употребление кавычек, когда упоминается выражение. Однако кавычки также употребляются и для других целей, где они могли бы содействовать естественному, нефилософскому английскому письму (например, в случае “метки значения” в предыдущем абзаце или “квазикавычки” в следующем предложении). Читатели, хорошо знакомые с ‘квазикавычками’ Куайна будут сознавать, что в некоторых случаях я употребляю обычные кавычки там, где логическая безупречность требовала бы, чтобы я употреблял квазикавычки или какое-то подобное приспособление. Я не пытался быть аккуратным в этом вопросе, так как уверен, что на практике читатели не будут поставлены в тупик.

можно привлечь для её опровержения. Ибо хотя гипотеза и является дикой, она не кажется *a priori* невозможной.

Конечно, эта причудливая гипотеза и указания на ЛСД или безумие являются в некотором смысле драматизирующим приёмом. Главный пункт состоит в следующем. Обычно я полагаю, что, вычисляя '68 + 57' так, как это делаю я, я не просто совершаю некий неоправданный шаг в темноту. Я следую инструкциям, которые ранее дал самому себе и которые однозначно предопределяют, что в этом новом случае мне следует сказать '125'. Что это за инструкции? По предположению, я никогда открыто не говорил себе, что именно в этом случае должен говорить '125'. Я также не могу сказать, что мне следует просто 'делать то же самое, что я делал всегда', если это подразумевает 'вычислять согласно правилу, представленному в моих предыдущих примерах'. Такое правило могло бы с тем же успехом быть правилом квожения (квус-функции), как и сложения. Идея в том, что фактически я подразумевал *именно* квожение, но в приступе внезапного безумия изменил свое предыдущее употребление, драматизируя проблему.

В идущем ниже обсуждении сомнение, предложенное скептиком, принимает две формы. Во-первых, он спрашивает, имеется ли какой-то *факт* относительно того, что я подразумевал плюс, а не квус, который ответил бы на его скептический вызов. Во-вторых, он спрашивает, есть ли у меня какое-то основание, чтобы быть столь уверенным в том, что сейчас мне следует ответить '125', а не '5'. Эти две формы сомнения взаимосвязаны. Я уверен, что мне следует ответить '125', так как уверен, что этот ответ согласуется с тем, что я *подразумеваю*. Ни точность моего вычисления, ни моя память не обсуждаются. Поэтому следует согласиться, что *если* я подразумевал плюс, тогда, если я не хочу изменить своё употребление, мой ответ '125', а не '5' оправданно вынужден. Ответ скептику должен удовлетворять двум условиям. Во-первых, должен быть предоставлен отчет о том, что представляет собой факт (относительно моего ментального состояния), который конституирует мое значение плюса, а не квуса. Но сверх того есть условие, которому должен удовлетворять любой предполагаемый кандидат на такой факт. В некотором смысле он должен показать, каким образом я оказываюсь оправдан, предоставляя ответ '125' на '68 + 57'. 'Инструкции', упомянутые в предыдущем абзаце, определяющие, что мне следует делать в каждом случае, должны каким-то образом 'содержаться' в любом кандидате на факт относительно того, что я подразумеваю. Иначе нам не удастся ответить скептику, когда он утверждает, что мой нынешний ответ произволен. Как именно функционирует это условие, станет намного яснее ниже, после того, как мы обсудим парадокс Витгенштейна на интуитивном уровне, когда рассмотрим различные философские теории относительно того, в чем мог бы заключаться тот факт, что я подразумевал плюс. В отношении этих теорий будет много специфических возражений. Ни одна из них не в состоянии предоставить кандидатуру на роль факта относительно того, что я подразумевал, который показал бы, что именно '125', а не '5' является ответом, который я 'должен' дать.

Следует прояснить основные правила нашей формулировки проблемы. Со скептиком, который общается со мной, мы должны иметь общий язык. Поэтому я предполагаю, что скептик временно не ставит под вопрос мое *нынешнее* употребление слова 'плюс'; он соглашается, что в соответствии с моим *нынешним* употреблением '68 плюс 57' обозначает 125. Он соглашается со мной не только в этом, всю дискуссию он ведет со мной на моём языке, так, как я употребляю его *в настоящем*. Он просто спрашивает, согласуется ли мое нынешнее употребление с прошлым употреблением, следую ли я *в настоящем* моим *прошлым* лингвистическим намерениям. Проблема состоит не в том, "Откуда я знаю, что 68 плюс 57 составляет 125?", – на неё следовало бы ответить, предоставив арифметическое вычисление, но скорее в том, "Откуда я знаю, что '68 плюс 57', так как я *подразумеваю* 'плюс' в *прошлом*, должно обозначать 125?" Если слово 'плюс', как я употреблял его в прошлом, обозначало квус-функцию, а не плюс-функцию ('квожение', а не сложение), тогда *моё прошлое* намерение было таковым, что, будучи спрошенным о значении '68 плюс 57', я должен был ответить '5'.

Я ставлю проблему именно так, чтобы избежать сбивающих с толку вопросов о том, имеет ли это обсуждение место ‘как внутри, так и вовне’ языка в некотором нестандартном смысле⁹. Если мы подвергаем сомнению значение слова ‘плюс’, то каким образом мы в то же самое время можем употреблять его (и его варианты, типа ‘квус’)? Поэтому я полагаю, что скептик допускает, что он и я согласны относительно наших *нынешних* употреблений слова ‘плюс’, мы оба используем его для обозначения сложения. Он *не* сомневается или *не* отрицает, по крайней мере изначально, что сложение является подлинной функцией, определенной для всех пар целых чисел, и не отрицает также того, что мы можем говорить о ней. Скорее, он спрашивает, почему я сейчас уверен в том, что под ‘плюс’ в *прошлом* я подразумевал сложение, а не квожение. Если я подразумевал первое, то согласно моему предшествующему употреблению, когда меня просят предоставить результат вычисления ‘68 плюс 57’, мне следует говорить ‘125’. Если я подразумевал последнее, мне следует говорить ‘5’.

Данная экспозиция в тенденции отличается от оригинальных формулировок Витгенштейна тем, что с большей тщательностью стремится прояснить различие между употреблением и упоминанием, между вопросами о нынешнем и прошлом употреблении. Относительно данного примера Витгенштейн мог бы просто спросить: “Откуда я знаю, что на задачу ‘68 + 57’ мне следует отвечать ‘125’?” или: “Откуда я знаю, что результат ‘68 + 57’ равен ‘125’?”. Я нашёл, что когда проблема формулируется таким образом, некоторые слушатели воспринимают её как скептическую проблему относительно *арифметики*: “Откуда я знаю, что 68 + 57 равно 125?” (Почему бы не ответить на этот вопрос математическим доказательством?) По крайней мере на данной стадии скептицизм относительно арифметики не должен приниматься в расчет, ибо мы можем полагать, если пожелаем, что 68 + 57 *есть* 125. Даже если вопрос переформулировать ‘металингвистически’ в виде “Откуда я знаю, что слово ‘плюс’, как я его употребляю, обозначает функцию, которая, будучи примененной к 68 и 57, дает результат 125?”, можно ответить: “Конечно, я знаю, что ‘плюс’ обозначает плюс-функцию и, соответственно, что ‘68 плюс 57’ обозначает 68 плюс 57. Если я знаю арифметику, я знаю, что 68 плюс 57 есть 125. Таким образом, я знаю, что ‘68 плюс 57’ обозначает 125!” И конечно, если я вообще использую язык, я не могу последовательно сомневаться в том, что ‘плюс’, как я его употребляю, обозначает плюс! Возможно, я не могу (по крайней мере на этой стадии) сомневаться в этом относительно моего *нынешнего* употребления. Но я могу усомниться, что мое *прошрое* употребление ‘плюс’ обозначало плюс. Предшествующие замечания относительно безумия и ЛСД должны были сделать это вполне ясным.

Повторим проблему ещё раз. Скептик сомневается, имеются ли какие-то инструкции, которые я дал самому себе в прошлом, принуждающие к ответу (или обосновывающие ответ) ‘125’, а не ‘5’. Он выдвигает сомнение с точки зрения скептической гипотезы относительно изменения моего употребления. Возможно, когда я употреблял термин ‘плюс’ в *прошлом*, я всегда подразумевал квус, ибо, по предположению, я никогда не давал самому себе каких-либо явных указаний, которые были бы несовместимы с такой гипотезой.

В конечном счёте, разумеется, если скептик прав, понятие о том, что подразумевает и полагает одна функция, а не другая, не будет иметь смысла. Ибо скептик придерживается того, что нет такого факта – ничего такого, что было бы в моём сознании или в моём внешнем поведении, относительно моей прошлой истории, – обосновывающего, что я подразумевал плюс, а не квус. (Конечно, нет и того факта, который обосновывает, что я подразумевал квус!) Но если это корректно, то, конечно же, не может быть какого-либо факта относительно того, какую функцию я подразумевал, и если не может быть факта относительно того, какую частную функцию я подразумевал в *прошлом*, то никакого такого факта не может быть и в *настоящем*. Но перед тем как лишиться себя твёрдого основания, мы начнём обсуждение так, как если бы понятие о том, что в данный момент под

⁹ По-моему, фразу ‘как внутри, так и вовне языка’ я почерпнул из бесед с Роджерсом Элбриттоном.

‘плюс’ я подразумеваю определенную функцию, было бы несомненным и неоспоримым. Под вопрос должны быть поставлены только *прошлые* употребления. В противном случае мы будем не в состоянии *сформулировать нашу* проблему.

Другое важное правило игры состоит в том, что не существует ограничений, в частности *бихевиористских* ограничений, по поводу фактов, на которые можно указать как на ответ скептику. Очевидность не должна ограничиваться тем, что доступно внешнему наблюдателю, который может обзирать моё публичное поведение, но не моё внутреннее ментальное состояние. Было бы интересно, если бы в моём внешнем поведении ничто не могло бы показать, подразумеваю ли я плюс или минус, а нечто, касающееся моего внутреннего состояния, могло. Но проблема здесь более радикальна. Витгенштейновскую философию сознания часто рассматривают как бихевиористскую, но в той степени, в которой Витгенштейн может (или не может) быть враждебен ‘внутреннему’, эта враждебность не должна предполагаться в качестве предпосылки, она должна быть выведена как следствие. Поэтому, каким бы ни было ‘всматривание в моё сознание’, скептик утверждает, что даже если бы этот делал Бог, то и он всё равно не мог бы определить, что под ‘плюс’ я подразумеваю сложение.

Эта характерная черта Витгенштейна контрастирует, например, с куайновским обсуждением ‘неопределенности перевода’¹⁰. Есть много точек соприкосновения между соображениями Куайна и Витгенштейна. Однако Куайн вполне довольствуется предположением, что в его обсуждение должна быть допущена только поведенческая очевидность. Витгенштейн, напротив, предпринимает всестороннее интроспективное¹¹ исследование, и результаты этого исследования, как мы увидим, формируют ключевую особенность его аргумента. Представленный далее способ скептического сомнения не является бихевиористским. Он представлен ‘изнутри’. Если Куайн проблему относительно значения представляет с точки зрения лингвиста, который, основываясь на поведении другого, пытается догадаться, что именно *другой* подразумевает под своими словами, то сомнение Витгенштейна может быть представлено мне как вопрос обо *мне самом*, как вопрос о том, существовал ли относительно меня какой-либо факт в прошлом – факт, что же я ‘подразумевал’ под плюсом, – который уполномочивает меня на то, что я делаю сейчас.

Вернемся к скептику. Скептик утверждает, что когда я ответил ‘125’ на задачу ‘68 + 57’, мой ответ был неоправданным шагом в темноту, ибо история моего ментального прошлого равным образом совместима с гипотезой, что я подразумевал минус и, следовательно, должен был бы сказать ‘5’. Мы можем сформулировать проблему следующим образом: Будучи спрошенным относительно ‘68 + 57’, я автоматически, без колебаний выдал ‘125’, но, как представляется, если ранее я никогда не выполнял этого вычисления явно, я с тем же успехом мог бы ответить ‘5’. Ничто не оправдывает простую склонность ответить одним способом, а не другим.

Многие читатели, как я склонен предположить, горят желанием, возразить, что наша проблема возникает только из-за нелепой модели того предписания, которое я дал самому себе относительно ‘сложения’. Разумеется, я не просто дал некоторое конечное число примеров, которые предполагаю распространить на всю таблицу (“Пусть ‘+’ будет функцией, иллюстрируемой следующими примерами: ...”). Вне сомнения, бесконечно многие функции с *ней* совместимы. Скорее, усвоив предписание, я изучил *правило*, которое опре-

¹⁰ См. W. V. Quine, *Word and Object* (MIT, The Technology Press, Cambridge, Massachusetts, 1960. XI+294 p.), особенно главу 2, ‘Translation and Meaning’ (p. 26–79). См. также *Onlogical Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, New York and London, 1969. VIII+165 p.), особенно, первые три главы (p. 1–90); также см.: “On the Reasons for the Indeterminacy of Translation”, *The Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), p. 178–183.

Позиция Куайна обсуждается ниже, см. p. 55–57.

¹¹ Используя термин ‘интроспективный’, я не загружаю его философским содержанием. Конечно, многое из того багажа, который сопровождал этот термин, должно вызывать, в частности у Витгенштейна, возражения. Я просто имею в виду, что в своих соображениях он обращается к нашим собственным воспоминаниям и познанию наших ‘внутренних’ переживаний.

деляет, каким образом должно быть продолжено сложение. В чём состояло правило? Рассмотрим его, так сказать, в самой примитивной форме. Положим, мы хотим сложить x и y . Возьмем грудку мраморных плит. Сначала отложим x -плиты в одну кучу. Затем отложим y -плиты в другую. Соберем обе кучи вместе и сосчитаем число плит в образованном таким образом единстве. Результатом является $x + y$. Эту совокупность предписаний, как я могу предположить, я явно дал себе в какой-то момент времени в прошлом. Она запечатлена в моём сознании как на грифельной доске. Она несовместима с гипотезой, что я подразумевал квус. Эта совокупность указаний, а не конечная таблица частных операций сложения, которые я выполнил в прошлом, и есть то, что обосновывает и определяет мой нынешний ответ. В конечном счёте такой подход усиливается, когда мы размышляем о том, что же я реально *делаю*, когда складываю 68 и 57. Я не выдаю автоматически ответ '125', но и не обращаюсь за консультацией к некоторым несущественным прошлым предписаниям, согласно которым мне следовало бы ответить '125' в данном случае. Скорее, я действую в соответствии с *алгоритмом* сложения, которому я обучился заблаговременно. Этот алгоритм более совершенен и применим на практике, нежели только что описанный примитивный алгоритм, но принципиального различия здесь нет.

Несмотря на исходную убедительность этого возражения, реакция скептика всё также очевидна. Верно, что если 'сумма', как я употреблял это слово в прошлом, указывала на акт суммирования (и мои другие, имевшие место в прошлом слова корректно интерпретируются обычным способом), тогда 'плюс' должен был обозначать сложение. Но я применил 'сумма', как и 'плюс', только к конечному множеству прошлых случаев. Таким образом, скептик может поставить под сомнение мою нынешнюю интерпретацию моего прошлого употребления 'сумма' как он сделал это с 'плюс'. В частности, он может утверждать, что под 'суммой' я прежде подразумевал *квумми*, где 'квуммировать' в кучу означает суммировать в обычном смысле до тех пор, пока не будет сформирована куча, состоящая в единстве двух куч, одна из которых имеет 57 и более отдельных предметов, и в этом случае следует автоматически давать ответ '5'. Ясно, что если в прошлом 'суммирование' означало квуммирование и если я следую правилу для 'плюс', на которое победоносно указывалось скептику, я должен допустить, что '68 + 57' должно приводить к ответу '5'. Здесь я предположил, что первоначально 'сумма' никогда не применялась к кучам, образованным как единства под-куч, каждая из которых имеет 57 или более элементов, но если эта частная верхняя граница не работает, будет работать другая. Данный пункт оказывается совершенно общим, ибо если 'плюс' объясняется с точки зрения 'суммирования', то нестандартная интерпретация последнего будет приводить к нестандартной интерпретации первого¹².

Бессмысленно, конечно, протестовать, что я имею в виду результат суммирования кучи, где её построение *не зависит* от под-куч. Даже если я высказал это себе по возможности ясно, скептик, посмеиваясь, ответит, что я вновь неверно интерпретировал своё прошлое употребление, что 'не зависит' ранее, на самом деле, означало *кву-не-зависит*, где 'кву-не-зависит' означает...

¹² То же самое возражение обезоруживает относящееся сюда предложение. Можно утверждать, что квус-функция исключается как интерпретация '+', ибо она не удовлетворяет некоторым законам, которые я принимаю для '+' (например, она не ассоциативна; мы могли бы определить её даже как некоммуникативную). Можно было бы даже заметить, что для натуральных чисел сложение является единственной функцией, которая удовлетворяет определённым принимаемым мною законам — 'рекурсивным равенствам' для +: $(x)(x+0=x)$ и $(x)(y)(x+y'=(x+y)')$, где штрих [или чёрточка] указывает на последующий элемент; иногда эти равенства называют 'определением' сложения. Проблема заключается в том, что другие знаки, употребляемые в этих законах (кванторы всеобщности, знак равенства), применялись только по отношению к конечному числу примеров и им могут быть приданы нестандартные интерпретации, которые будут соответствовать нестандартным интерпретациям '+'. Так, например, '(x)' могло бы означать: Для каждого $x < h$, где h является некой верхней границей случаев, к которым применялась универсальная экзemplификация; то же самое относится к равенству.

В любом случае данное возражение является слишком усложнённым. Многие, не являющиеся математиками, вполне корректно употребляют '+', игнорируя любые явно сформулированные законы указанного типа.

Здесь я, конечно, истолковываю хорошо известные замечания Витгенштейна о “правилах для интерпретации правила”. Возникает искушение ответить скептику, обращаясь от одного правила к другому, более ‘фундаментальному’. Однако скептический ход может быть повторён и на более ‘фундаментальном’ уровне. В конечном счете этот процесс должен остановиться – “где-то оправдания заканчиваются” – и я остаюсь с правилом, которое уже совершенно не сводится к какому-то другому. Как я могу оправдать мое нынешнее применение такого правила, когда скептик легко может интерпретировать его как приводящее к неопределённому числу других результатов? Кажется, что моё применение правила является неоправданным шагом в темноту. Я применяю правило *слепо*.

Естественно, когда мы рассматриваем математическое правило, типа сложения, мы думаем о себе как о *направляемых* в нашем его применении по отношению к каждому новому случаю. Безусловно, имеется различие между тем, кто вычисляет новые значения функции, и тем, кто называет числа наугад. Учитывая мои прошлые намерения относительно символа ‘+’, один и только один ответ диктуется как соответствующий задаче ‘68 + 57’. С другой стороны, хотя устройство для проверки интеллекта может предположить, что существует только одно возможное продолжение последовательности 2, 4, 6, 8, ... , искушенные в математике и философии знают, что неопределённое число правил (даже правил, установленных в терминах математических функций, стандартных настолько, насколько стандартен обычный многочлен) сочетается с любым таким конечным исходным сегментом. Так, если устройство подталкивает меня к тому, чтобы предоставить после 2, 4, 6, 8, ... *единственное* соответствующее число, подходящий ответ будет состоять в том, что не существует ни такого единственного числа, ни какой-либо единственной (определённой правилом) бесконечной последовательности, которая продолжает данную. В таком случае проблема может быть сформулирована следующим образом: Действительно ли я в инструкциях на будущее, которые я дал себе относительно ‘+’, отличалось от устройства проверки интеллекта? Верно, я могу поставить условием не только то, что ‘+’ должен быть функцией, иллюстрируемой конечным количеством вычислений. Вдобавок я могу дать себе инструкции для будущего вычисления ‘+’, установленных с точки зрения других функций и правил. В свою очередь, я могу дать себе инструкции для дальнейшего вычисления этих функций и правил и т.д. Однако в конечном счете этот процесс должен остановиться на ‘последних’ функциях и правилах, которые я установил для самого себя только на основании *конечного* числа примеров, также как в случае с тестом на интеллект. Если так, то не является ли моя процедура столь же произвольной, что и действие человека, который пытается угадать продолжение теста на интеллект? В каком смысле моя актуальная вычислительная процедура, следующая алгоритму, который приводит к ‘125’, более обоснована моими прошлыми предписаниями, нежели альтернативная процедура, которая должна была выдать ответ ‘5’? Не следую ли я просто неоправданному порыву?¹³

¹³ Некоторые читатели, как я предполагаю, будут в этот момент пытаться апеллировать к установке “продвигаться тем же самым образом”, как и ранее. Действительно, я упоминаю об этом только сейчас, но главным образом для того, чтобы предотвратить, возможно, неверное толкование скептического аргумента, а не для того, чтобы противостоять возможному на него ответу. Некоторые последователи Витгенштейна – возможно, отчасти и сам Витгенштейн – считали, что его позиция приводит к отвержению ‘абсолютного тождества’ (в противоположность некоторому виду ‘относительного’ тождества). Я не думаю, что это так, но так или иначе доктрины ‘относительного’ тождества корректны по другим основаниям. Пусть тождество будет настолько ‘абсолютным’, насколько возможно, ибо оно имеет место только для каждой вещи по отношению к себе самой. В таком случае плюс-функция тождественна себе самой и минус-функция тождественна себе самой. Но ничто из этого не скажет мне ни о том, указывал ли я на плюс-функцию или же на минус-функцию в прошлом, ни, следовательно, о том, какую из них мне употребить для того, чтобы теперь применить ту же самую функцию.

Витгенштейн настаивал, что закон тождества (‘все тождественно самому себе’) не дает выхода из этой проблемы. Должно быть достаточно ясно, что это так (так или иначе, данный лозунг должен быть отвергнут как ‘бесполезный’). Временами Витгенштейн пишет так, как если бы способ, которым мы даём ответ, в новом случае определяет то, что мы называем ‘тем же самым’, как если бы значение ‘того же самого’ изменялось от случая к случаю. Какое бы впечатление здесь не возникало, всё это не нуждается в соотнесении с

Конечно, эти проблемы проходят через весь язык и не ограничиваются математическими примерами, хотя математические примеры таковы, что эти проблемы могут быть вскрыты здесь наиболее рельефно. Я думаю, что выучил термин ‘стол’ так, что буду применять его к неограниченно многим появляющимся в будущем предметам. Поэтому я могу применить этот термин в новой ситуации, скажем, когда я впервые оказываюсь у Эйфелевой башни и вижу у её подножия стол. Могу ли я дать ответ скептику, который предполагает, что под ‘стол’ в прошлом я подразумевал *стоул* [tabair]*, где ‘стоул’ есть нечто такое, что является столом, не установленным у подножия Эйфелевой башни или установленным там стулом? Думал ли я явным образом об Эйфелевой башне, когда впервые ‘схватил понятие’ стола и дал себе предписания о том, что я подразумеваю под словом ‘стол’? И даже если я думал об этой башне, не могли ли мои предписания, которые я себе дал, упоминая ее, быть переинтерпретированы в соответствии со скептической гипотезой? Наиболее важным для аргумента ‘индивидуального языка’ является, конечно, то, что данная проблема касается предикатов ощущений, визуальных впечатлений и т.п.: «Откуда я знаю, что при построении ряда + 2 я должен записывать “20.004, 20.006”, а не “20.004, 20.008”»? (Вопрос: “Откуда я знаю, что этот цвет ‘красный’?” подобен предыдущему)» (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, § 3). Данный пассаж прекрасно иллюстрирует главный тезис этого исследования: Витгенштейн рассматривает фундаментальные проблемы философии математики и ‘аргумент индивидуального языка’ – проблему языка ощущений – как в корне тождественные, вытекающие из его парадокса. Содержание § 3 есть лаконичная и прекрасная формулировка парадокса Витгенштейна. В самом деле, содержание всего заглавного раздела части I *Заметок по основаниям математики* является развитием данной проблемы с особым акцентом на математике и логическом выводе. Предполагалось, что всё, что мне нужно, чтобы предопределить моё употребление слова ‘зелёное’, – это обладать образом, примером зелёного, который я воспроизвожу в сознании всегда, когда употребляю это слово в дальнейшем. Когда я использую это для оправдания моего применения ‘зелёное’ к новому объекту, не должна ли скептическая проблема с очевидностью возникнуть для любого, кто читал Гудмена?¹⁴ Возможно, под ‘зелёное’ я в прошлом подразумевал *зелубое* [grue]¹⁵, и тот цветовой образ, который в действительности был зелубым, всегда был призван направлять меня на применение слова ‘зелёное’ к *зелубым* объектам. Если находящийся сейчас передо мной *голубой* объект является зелубым, тогда он подпадает под объём ‘зелёное’, как я подразумевал его в прошлом. Здесь не поможет предположение о моей прошлой оговорке, что ‘зелёное’ применялось ко всем и только тем вещам ‘того же самого цвета, что и’ данный образец. Скептик может переин-

доктринами относительного и абсолютного тождества. Суть дела (что вполне может быть понято только после третьего раздела данной работы) можно сформулировать следующим образом: Если кто-то вычислявший ‘+’ так, как это делаем мы для небольших аргументов, выдал причудливые ответы, типа ‘квус’, для больших аргументов и настаивал на том, что он ‘вёл себя тем же самым образом, что и ранее’, то нам не следует признавать достоверность его утверждения, что он ‘вёл себя тем же самым образом’ для небольших аргументов. То, что мы называем ‘правильным’ ответом, определяет то, что мы называем ‘вести себя тем же самым образом’. Ничто из этого не предполагает тождество ‘относительно’ в смыслах ‘относительного тождества’, использовавшегося в литературе.

Что касается Питера Гича – главного защитника ‘относительного’ тождества, я должен упомянуть (чтобы читатель не подумал, что я имел в виду его), что он *не* единственный из тех, кого я слушал, излагает доктрину Витгенштейна как зависимую от отрицания ‘абсолютного’ тождества.

* [Здесь и далее Крипке использует лингвистические новообразования, составленные из частей двух обычных слов, которые мы передаём следующим образом: *tabair* = *table* + *chair* = стол + стул = стоул; *grue* = *green* + *blue* = зелёный + голубой = зелубый; *schmolor* = *schmelz* + *color* = стекло (декоративное) + цвет = стевет; *pickle* = *pain* + *tickle* = боль + щекотка = бокотка; *duckog* = *duck* + *dog* = утка + собака = собутка. – Прим. переводчика.]

¹⁴ Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (3 ed., Bobbs-Merrill, Indianapolis. 1973. XIV+131 p.).

¹⁵ Точное определение ‘зелубое’ не важно. Лучше всего предположить, что прошлые объекты были зелубыми, если и только если они (тогда) были зелёными, а нынешние объекты являются зелубыми, если и только если они (сейчас) голубые. Строго говоря, оригинальная идея Гудмена состоит не в этом, но, вероятно, для наших целей она наиболее подходит в таком виде. Временами так же пишет и Гудмен.

терпретировать ‘тот же самый цвет’ как тот же самый *стевет*¹⁶ [schmolor], где имеют тот же самый стевет, если...

Вернемся к примеру с ‘плюс’ и ‘квус’. Мы только что резюмировали проблему с точки зрения основания моего нынешнего частного ответа. Что же говорит мне о том, что я должен сказать ‘125’, а не ‘5’? Конечно, данная проблема равным образом может быть сформулирована с точки зрения скептического вопроса, касающегося моего нынешнего намерения, ибо ничто в моей ментальной истории не устанавливает, подразумевал ли я плюс или квус. Сформулированная таким образом проблема может предстать как эпистемологическая: Каким образом можно установить, что же я подразумевал? Однако, если задать, что всё в моей ментальной истории совместимо и с выводом, что я подразумевал плюс, и с выводом, что я подразумевал квус, становится ясным, что скептическое сомнение на самом деле не является эпистемологическим. Оно призвано показать, что ничто в ментальной истории моего прошлого поведения, даже то, что мог бы знать всеведущий Бог, не могло бы установить, подразумевал ли я плюс или квус. Но тогда отсюда следует, что относительно меня нет никакого *факта*, который конституировал бы, что я подразумевал именно плюс, а не квус. Да и как он мог бы быть, если в моей внутренней ментальной истории или во внешнем поведении нет ничего такого, что предоставит ответ скептику, который предполагает, что на самом деле я подразумевал квус? Если не было ничего такого, как мое значение плюса, отличное от квуса в прошлом, то ничего такого не может быть и в настоящем. Когда мы представили парадокс в начале, мы вольно или невольно использовали язык, принимая нынешние значения как само собой разумеющиеся. Теперь мы видим, как и ожидали, что эта предварительная договоренность на самом деле была фиктивной. Не может быть никакого факта относительно того, что я подразумевал под ‘плюс’ или под любым другим словом в любое другое время. Лестница, в конце концов, должна быть отброшена.

В этом-то и заключается скептический парадокс. Когда я отвечаю одним, а не другим образом на такую задачу, как ‘68 + 57’, я не могу найти оправдание именно для этого ответа. Так как скептику, который предполагает, что я подразумевал квус, невозможно что-либо ответить, то относительно меня нет никакого факта, который проводил бы различие между моим значением плюса и моим значением квуса. И действительно, относительно меня нет никакого факта, который проводил бы различие между тем, когда под ‘плюс’ я подразумеваю определенную функцию (что определяет мои ответы в новых случаях), и тем, когда я не подразумеваю ничего вообще.

Временами, когда я размышлял над этой ситуацией, меня посещало какое-то жуткое ощущение. Даже сейчас, когда я пишу эти строки, я чувствую в себе уверенность, что в моём сознании имеется нечто – значение, которое я связываю со знаком ‘плюс’ и которое даёт мне *инструкцию*, как я должен действовать во всех будущих случаях. Я не *предсказываю*, что *буду* делать (см. идущие ниже соображения), а даю себе инструкцию на счёт того, что мне следует делать в соответствии со значением. (Если бы я сейчас предсказывал своё будущее поведение, то оно имело бы субстантивное содержание уже потому, что с точки зрения инструкций, которые я дал самому себе, имеет смысл спросить, будут ли им соответствовать мои намерения.) Но когда я концентрируюсь на том, что же сейчас имеет место в моём сознании, то какие инструкции могут быть там найдены? Каким образом мне сообщается о том, как действовать на основе этих инструкций, когда я действую в будущем? Бесконечное множество примеров стола не находится в моём сознании так, чтобы я согласовывал с ними своё будущее. Сказать, что в моём сознании есть общее правило, которое сообщает мне, как складывать в будущем, значит просто спихнуть проблему к другим правилам, которые также, как представляется, должны быть даны только с точки зрения конечного множества случаев. Что может быть в моём сознании такого, что я ис-

¹⁶ ‘Стевет’ с незначительными различиями в значении, появляется у Джозефа Юлиана: “More on ‘Grue’ and Grue,” *The Philosophical Review*, vol. 70 (1961). P. 386–389.

пользую, когда действую в будущем? Кажется, что вся идея значения растворяется в воздухе.

Можем ли мы избежать этих невероятных выводов? Обсудим сначала ответ, который я не однажды слышал при обсуждении данной темы. Согласно этому ответу ошибка в доказательстве того, что относительно меня нет факта, который конституировал бы моё значение плюса, заключается в предположении, что такой факт должен представлять собой *текущее* ментальное состояние. В самом деле, скептический аргумент показывает, что вся моя протекавшая в прошлом ментальная история могла бы быть одной и той же, независимо от того, подразумевал ли я плюс или минус. Но всё это указывает и на то, что тот факт, что я подразумевал плюс (а не минус), должен анализироваться *диспозиционно*, а не с точки зрения текущих ментальных состояний. Начиная с книги Райла *Понятие сознания*, диспозиционный анализ обрёл влияние; да и сама поздняя работа Витгенштейна во многом инспирировала такой анализ, и некоторые могут подумать, что он сам хочет предложить диспозиционное решение своего парадокса.

Диспозиционный анализ, предложение о котором мне доводилось слышать, прост. Подразумевать под '+' сложение – значит быть предрасположенным к тому, чтобы в ситуации вопроса о любой сумме ' $x + y$ ' в качестве ответа выдавать сумму x и y (в частности, на задачу ' $68 + 57$ ' говорить ' 125 '); подразумевать минус – значит быть предрасположенным к тому, чтобы при вопросе относительно любых аргументов предоставлять их *квумму* (в частности, на задачу ' $68 + 57$ ' отвечать ' 5 '). Верно, что мои актуальные мысли и ответы в прошлом не проводят различия между плюс-гипотезами и минус-гипотезами, но даже в прошлом относительно меня имели место диспозиционные факты, которые устанавливали такое различие. Сказать, что фактически я подразумевал в прошлом плюс, – значит сказать (поскольку это, конечно же, имело место!), что, будучи спрошенным о ' $68+57$ ', я ответил бы ' 125 '. По предположению, меня, фактически, не спрашивали, тем не менее предрасположенность имела место.

В значительной мере этот ответ сразу же должен предстать как ориентирующий неправильно, мимо цели. Ибо скептик окутал туманом загадок моё *оправдание* ответа ' 125 ', а не ' 5 ', выказывая сомнение на задачу сложения. Он считает мой ответ шагом в темноту. Есть ли прогресс в предлагаемом ответе? То, что он говорит, заключается в следующем: “‘ 125 ’ – это ответ, который вы предрасположены дать, и (вероятно, добавит он) этот ответ также был бы вашим ответом в прошлом”. Ну и прекрасно, я знаю, что ' 125 ' – это тот ответ, который я предрасположен дать (и я действительно его даю!), и, быть может, полезно сообщить – как предмет грубого факта, что я дал бы тот же самый ответ в прошлом. Каким образом что-либо из этого указывает на то, что – сейчас *или* в прошлом – ' 125 ' было ответом, *оправданным* с точки зрения тех инструкций, который я дал самому себе, а не просто чёртиком из табакерки, т.е. неоправданным и произвольным ответом? Предполагал ли я оправдать моё нынешнее убеждение в том, что я подразумевал сложение, а не вычитание, и, отсюда, ответ ' 125 ' с точки зрения *гипотезы* о моих *прошлых* предрасположенностях? (Регистрирую и исследую ли я физиологию моего мозга в прошлом?) Почему я так уверен, что одна частная гипотеза этого вида корректна, если все мои прошлые мысли могут быть истолкованы и так, что я подразумевал плюс, и так, что я подразумевал минус? Или наоборот, должна ли эта гипотеза указывать исключительно на мои *нынешние* предрасположенности, которые, таким образом, выдавали бы правильный ответ по определению?

Нет ничего более противоречащего нашему обычному взгляду, или взгляду Витгенштейна, чем предположение, что «всё, что мне кажется правильным, правильно» (§ 258). Напротив, «это означает только то, что здесь мы не можем говорить о правильности» (там же). Кандидат на то, что конституирует состояние моего значения для одной, а не для другой функции посредством её заданного знака, должен быть таковым, что, чтобы я фактически не делал (предрасположен был делать), имелось бы то уникальное, что мне *следовало бы* делать. Не является ли диспозиционная точка зрения уравниванием исполнения и

корректности. Если допустить детерминизм, то даже тогда, когда я намереваюсь обозначить числовую теоретическую функцию, например, знаком ‘*’, истинным в той же самой степени, как это истинно для ‘+’, здесь будет то, что для любых двух аргументов m и n имеется уникально предопределённый ответ p , который я бы дал¹⁷. (Естественно было бы сказать, что я выбрал ответ наобум, однако этот ответ каузально предопределен). Различие между этим случаем и случаем с ‘+’-функцией состоит в том, что в предыдущем, но не в последующем случае мой уникально предопределенный ответ можно, собственно, назвать ‘правильным’ или ‘ошибочным’¹⁸.

Таким образом, представляется, что диспозиционное описание, пытаюсь найти в прошлом факт, который *оправдывает* мой нынешний ответ, неправильно понимает проблему скептика. Относительно кандидата на ‘факт’, который определяет, что я подразумеваю, оно терпит неудачу в том, чтобы выполнить основное условие для такого кандидата, подчеркнутое выше на **р. 11**, а именно, он *сказал бы* мне, что я должен делать в каждом новом примере. В конечном счете почти все возражения по отношению к диспозиционным описаниям сводятся к этому одному. Однако поскольку диспозиционист предлагает популярного кандидата на то, чем мог бы быть факт, относительно того, что я подразумеваю, стоит обсудить некоторые проблемы этой позиции более подробно.

Как я уже говорил, некоторые наверняка прочитывали самого Витгенштейна как предпочитающего диспозиционный анализ. Я, напротив, думаю, что хотя взгляды Витгенштейна имеют диспозиционные моменты, любой такой анализ не согласуется с его позицией¹⁹.

¹⁷ Ниже мы увидим, что для произвольно больших m и n это утверждение на самом деле не является истинным даже для ‘+’. Вот почему я говорю, что это утверждение в равной степени истинно и для ‘+’, и для не имеющего значения ‘*’.

¹⁸ Я мог бы ввести знак ‘*’, как не подразумевающий ничего в частности, и даже несмотря на это, ответ, который я произвольно выбрал для ‘ $m*n$ ’ посредством некоторого извива в структуре моего мозга, уникально предопределен, независимо от времени и других обстоятельств, при которых мне задали вопрос. Вдобавок может даже быть случай, при котором я сознательно решаю, как только выбрал специфический ответ для ‘ $m*n$ ’, придерживаться его, если данный вопрос повторяется для любого частного случая, и тем не менее мыслить ‘*’ как не обозначающий функцию в частности. Я не буду говорить, как поступил бы в случае ‘+’, что мой частный ответ ‘правильен’ или ‘ошибочен’ с точки зрения значения, которое я задал для знака ‘*’, так как такого значения нет.

¹⁹ Уже работа Рассела *Анализ сознания* (Russell B. The Analysis of Mind. George Allen and Unwin, London, in the Muirhead Library of Philosophy. 310 p.) предлагает диспозиционный анализ определенных метальных понятий – см. прежде всего, Лекция III, «Желание и чувствование». С. 58–76. (Объект желания, например, приблизительно определяется как та вещь, которая, оказавшись приобретенной, будет воздействовать на субъекта благодаря прекращению желания). Эта книга явно подвержена влиянию бихевиоризма Уотсона; см. предисловие и первый раздел. Я склонен предполагать, что философское развитие Витгенштейна в значительной степени испытало влияние этой работы как в том отношении, в котором он симпатизирует бихевиористским и диспозиционным взглядам, так и в той степени, в которой он противостоит им. В качестве явного несогласия с теорией желания Рассела, как она представлена в лекции III *Анализа сознания*, я укажу на *Философские заметки* (§ 21 и далее) (см.: Wittgenstein L. Philosophical Remarks. Basil Blackwell, Oxford, 1975. 357 p., translated by R. Hargreaves and R. White). Я думаю, обсуждение теории Рассела сыграло важную роль в развитии Витгенштейна; проблема отношения желания, ожидания и т.д. к своему объекту (‘намерение’) является одной из важных форм витгенштейновской проблемы относительно значения и правил, содержащейся в *Исследованиях*. Ясно, что скептик, предлагая свои причудливые интерпретации того, что я первоначально подразумевал, может установить и причудливые результаты в отношении того, что (в настоящем) удовлетворяет или не удовлетворяет мои прошлые желания или ожидания, или в отношении того, что конституирует повиновение отданному мной приказу. В этом тексте параллель между теорией Рассела и диспозиционной теорией значения проводится за счёт каузально диспозиционного рассмотрения желания. Так же как диспозиционная теория считает, что значение, которое я подразумевал под ‘+’ для двух частных аргументов m и n , есть, по определению, тот ответ, который я дал бы, будучи спрошенным об ‘ $m+n$ ’, так и Рассел характеризует вещь, которую я желаю, как ту, которая, если бы я получил её, успокоила бы мою ‘поисковую’ деятельность. Я думаю, что даже в *Исследованиях*, как и в *Философских заметках* (которые обязаны происхождением более раннему периоду), Витгенштейн всё ещё отвергает диспозиционную теорию Рассела, поскольку она делает отношение между желанием и его объектом ‘внешним’ отношением (PR, § 21), хотя в *Исследованиях*, в отличие от *Философских заметок*, он больше не основывает свою позицию на ‘изо-

Во-первых, мы должны построить простой диспозиционный анализ. Он даёт критерий, который будет говорить мне, какую числовую теоретическую функцию φ я подразумеваю под бинарным функциональным символом f , а именно: Референт φ для ' f ' есть единственная в своём роде бинарная функция φ , такая, что я предрасположен, будучи спрошенным о ' $f(m, n)$ ', где ' m ' и ' n ' – цифры, обозначающие отдельные числа m и n , ответить ' p ', где ' p ' – цифра, обозначающая $\varphi(m, n)$. Подразумевается, что этот критерий даёт нам возможность 'прочитать', какую функцию я подразумеваю под данным функциональным символом, исходя из моей предрасположенности. Рассмотренные выше случаи сложения и квожения были бы просто специальными случаями такой схемы определения²⁰.

Диспозиционная теория пытается избежать проблемы конечности моего актуального исполнения в прошлом апелляцией к предрасположенности. Но, поступая так, она игнорирует очевидный факт. Не только мое актуальное исполнение, но и вся целокупность моих предрасположенностей конечна. Неверно, например, что, будучи спрошенным о сумме любых двух чисел, неважно, насколько больших, я буду выдавать их действительную сумму, ибо некоторые пары чисел просто оказываются слишком большими для моего сознания – или для моего мозга, чтобы их схватить. Когда даны такие суммы, я могу недоумённо пожимать плечами; я даже могу, если затрагиваемые числа достаточно большие, умереть от старости до того, как вопрошающий закончит свой вопрос. Переопределим 'квожение' так, чтобы это была функция, которая соответствует сложению для всех пар чисел, достаточно малых для меня, чтобы иметь какую-либо предрасположенность к их сложению, и пусть квожение после них расходится со сложением (скажем, с 5). Тогда, так же как скептик прежде выдвигал гипотезу, что я подразумевал квожение в старом смысле, теперь он предлагает гипотезу, что я подразумевал квожение в новом смысле. Диспозиционное описание не в состоянии его опровергнуть. Как и ранее, существует бесконечное множество кандидатур, которые скептик может предложить на роль квожения.

Я слышал предположение, что неприятность вырастает исключительно из-за того, что понятие предрасположенности слишком сыро, ибо я, будучи спрошенным, *ceteris paribus*, конечно, отвечу суммой любых двух чисел. И понятие предрасположенности *ceteris paribus*, проработанное и точное понятие, стандартно используется в философии и науке. Возможно, но как нам следует конкретизировать оговорку *ceteris paribus*? Быть может, примерно так: Если бы мой мозг содержал достаточно материи, чтобы схватывать довольно большие числа, и если бы была дана достаточная способность осуществлять такое длинное сложение, и если бы моя жизнь (в здоровом состоянии) достаточно продолжилась, тогда для заданной задачи сложения, включающей два больших числа m и n , я ответил бы их суммой, а не результатом, соответствующим какому-то квусоподобному прави-

бразительной теории' *Трактата*. Позиция Витгенштейна, что отношение между желанием (ожиданием и т.д.) и его объектом должно быть 'внутренним', а не 'внешним', параллельна соответствующему моральному выводу относительно значения, представленному в моём тексте ниже (отношение значения и направленности на будущее действие 'нормативно, а не дескриптивно', **р. 37** ниже). Разделы 429–465 обсуждают фундаментальную проблему *Исследований* в форме 'намерения'. Я склонен рассматривать § 440 и § 460 как идущие вразрез с теорией Рассела и её отвергающие.

Заметки Витгенштейна о механизмах (см. **р. 33–34** и примечание 24 ниже) также выражают явный отказ от диспозиционных и каузальных описаний значения и следования правилу.

²⁰ На самом деле, такое предварительное определение вполне очевидно не применимо к функциям, которые я могу определить, но не могу вычислить посредством какого-либо алгоритма. Принимая во внимание тезис Чёрча, такие функции имеются в большом количестве. (См. замечание о машинах Тьюринга в сноске 24 ниже.) Однако сам Витгенштейн не рассматривает такие функции, когда он развивает свой парадокс. Для символов, обозначающих такие функции, имеет смысл вопрос: "Какую функцию я подразумеваю под символом?"; но обычный парадокс Витгенштейна (что любой ответ, а не только тот, который даю я, соответствует правилу) смысла не имеет, так как нет необходимости в том ответе, который я выдаю, если у меня нет процедуры вычисления значений данной функции. Не имеет смысла и диспозиционное описание того, что я подразумеваю. Здесь не место углубляться в эту тему; для Витгенштейна это может быть связано с его отношениями к финитизму и интуиционизму.

лу. Но насколько мы можем этому доверять? Как я могу говорить о том, что случилось бы в мире, если бы мой мозг содержал достаточное количество материи, или если бы моя жизнь была продлена с помощью какого-то волшебного эликсира? Спекуляцию такого рода следовало бы оставить научным фантастам и футурологам. У нас нет идеи о том, чем были бы результаты подобных экспериментов. Они могли бы привести меня к безумию, и даже к поведению в соответствии с квус-правилом. Действительно, итог, очевидно, не оп-ределён, из-за отсутствия дополнительных уточнений этих волшебных, расширяющих сознание процедур; и даже с такими уточнениями итог слишком уж умозрителен. Однако то, что действительно подразумевает условие *ceteris paribus*, подобно следующему: Если бы я каким-то образом должен был бы задать средства, выполняющие мои намерения в отношении чисел, которые ныне слишком длинны для меня, чтобы их складывать (или схватывать), и если бы я должен был выполнять эти намерения, тогда, будучи спрошенным о ' $m+n$ ' для некоторых больших m и n , я ответил бы их суммой (а не их квуммой). Такое контрфактическое условное высказывание вполне истинно, однако оно не поможет против скептика. Оно предполагает априорное понятие о том, что в моё намерение входит подразумевать под '+' одну функцию, а не другую. Посредством некоторого факта этого вида относительно меня получается, что такое условное высказывание оказывается истинным. Но скептик, конечно, сомневается как раз в существовании такого факта; его сомнение должно уточняться в соответствии с природой этого факта. Если принять во внимание, что под '+' я подразумеваю сложение, то, конечно, когда я должен действовать согласно моим намерениям для любой заданной пары чисел, соединенной '+', я ответил бы их суммой; однако равным образом, если принять во внимание, что я подразумеваю квожение, когда я должен был действовать в соответствии со своими намерениями, я ответил бы квуммой. Не рискуя впасть в порочный, круг нельзя отдать предпочтение одному условному высказыванию перед другим.

Подведём краткий итог. Если диспозиционист пытается определить, какую функцию я подразумевал как функцию, предопределённую ответом, который я предрасположен дать для произвольно больших аргументов, то он игнорирует тот факт, что мои предрасположенности распространяются только на конечное число случаев. Если он пытается апеллировать к моим ответам при идеализированных условиях, которые превосходят эту конечность, то он достигнет успеха, только если эта идеализация включает уточнение, что при этих идеализированных условиях я всё ещё буду отвечать в соответствии с бесконечной таблицей той функции, которую я действительно подразумевал. Но тогда круг в этой процедуре очевиден. Идеализированные предрасположенности определяются только потому, что уже установлено, какую функцию я подразумевал.

Диспозиционист сталкивается ещё с одним аналогичным затруднением, которое было предсказано выше, когда я напомнил о замечании Витгенштейна, что если 'правильный' имеет смысл, то он не может состоять в том, что кажущееся правильным мне являлось бы правильным (по определению). Большинство из нас предрасположены к совершенной ошибке²¹. Например, когда просят сложить определённые числа, некоторые люди за-

²¹ Однако в процитированном лозунге и в § 202 Витгенштейн, по-видимому, более озабочен вопросом "Прав ли я, считая, что всё ещё применяю то же самое правило?", нежели вопросом "Является ли моё применение правила правильным?". Относительно немногие из нас имеют предрасположенность – в той мере, в какой мне это известно, – из-за причуды приостанавливать применение заданного правила, если однажды мы его уже применили. Возможно, в моем мозгу даже есть некая разъедающая субстанция (чьё действие будет 'запущено', если я столкнусь с определёнными проблемами со сложением), которая приведет к тому, что я забуду, как складывать. Я бы мог, раз эта субстанция скрыта, в качестве результата сложения начать выдавать причудливые ответы – ответы, которые согласуются с квусоподобным правилом или вообще с неясным образом. Даже если я думаю, что следую тому же самому правилу, фактически, это не так.

Сейчас, когда я утверждаю, что определенно подразумевал под '+' сложение, осуществляю ли я *предсказание* о моем будущем поведении, утверждая, что такой разъедающей кислоты нет? Зайдем с другой стороны. Я утверждаю, что нынешнее значение, данное мною '+', определяет значение для произвольно больших величин. Я не предсказываю, что буду выдавать эти результаты, или даже, что буду использовать что-то подобное 'правильным' процедурам, чтобы получить их. Предрасположенность к изменению правила и т.д.

бывают о ‘переносе’. Таким образом, для этих чисел они предрасположены дать ответ, отличный от обычной таблицы сложения. Обычно мы говорим, что такие люди совершили *ошибку*. Это значит, что для них, как и для нас, ‘+’ означает сложение, но для определённых чисел они не предрасположены дать тот ответ, который им *следовало бы* дать, если они должны согласовываться с таблицей функции, которую действительно *подразумевали*. Но диспозиционист не может сказать этого. Согласно диспозиционисту, функция, кем-то подразумеваемая, должна *вычитываться* из его предрасположенностей; невозможно предполагать заранее, какая функция подразумевалась. В данном случае некоторая, единственная в своём роде функция (назовем ее ‘сосложение’ [skaddition]) в своей таблице точно соответствует предрасположенностям субъекта, включая его предрасположенность совершать ошибки. (Оставим в стороне затруднение, что предрасположенности субъекта конечны; допустим, что у него есть предрасположенность дать ответ для любой пары аргументов.) Таким образом, там, где здравый смысл считает, что субъект подразумевает ту же самую функцию сложения, что и любой другой, но систематически допускает ошибки в вычислении, диспозиционист, по-видимому, вынужден считать, что субъект не совершает ошибок в вычислении, а подразумевает под ‘+’ нестандартную функцию (‘сосложение’). Вспомним, что диспозиционист считал, что мы распознали бы того, кто подразумевал под ‘+’ квас *через* его предрасположенность к ответу ‘5’ для аргументов ≥ 57 . Точно таким же способом он будет ‘распознавать’, что вполне обычный, хотя и ошибающийся, субъект подразумевает под ‘+’ некую нестандартную функцию.

Ещё раз, затруднение не может быть преодолено условием *ceteris paribus*, условием, исключаящим ‘помехи’, или проведением различия между ‘компетентностью’ и ‘исполнением’. Несомненно, предрасположенность дать истинную сумму в ответ на каждую задачу сложения есть часть моей ‘компетентности’, если под этим мы подразумеваем просто то, что такой ответ соответствует правилу, на которое я ориентирован, или если мы подразумеваем, что я дал бы корректный ответ, если бы моя предрасположенность совершать ошибки была преодолена. (Я опять не учитываю конечность моих способностей.) Но предрасположенность совершать ошибки есть просто предрасположенность *дать ответ, отличный от того, который соответствует подразумеваемой мною функции*. Предполагать это понятие в данной дискуссии – значит, конечно, попасть в порочный круг. Если я подразумевал сложение, то моя ‘ошибочная’ актуальная предрасположенность должна быть проигнорирована; если я подразумевал сосложение, то нет. В понятии моей ‘компетентности’, определенной таким образом, нет ничего, что, возможно, могло бы сказать мне, какую из этих альтернатив следует принять²². В качестве альтернативы мы могли бы

могут быть уже во мне, ожидая запуска посредством правильных стимулов. Я не утверждаю о таких возможностях, когда говорю, что мое употребление знака ‘+’ определяет значение для каждой пары аргументов. Ещё меньше я утверждаю, что значения, которые я буду выдавать в этих обстоятельствах, есть, по определению, значения, которые соответствуют тому, что я подразумевал.

Эти возможности и случай с ‘*’, упомянутый выше, когда я предрасположен ответить, даже если я не следую правилу с самого начала, должны быть осознанны в дополнение к заурядной возможности ошибки, упомянутой в тексте. Замечу, что в случае с ‘*’ кажется интуитивно возможным, что у меня может сложиться впечатление, что я следовал правилу, даже если я ему не следовал (см. аналогичный случай с чтением на **p.45-46** ниже в отношении § 166).

²² Да не поймут меня превратно, но, надеюсь, ясно, что, говоря это, сам я не отвергаю различие между компетентностью и исполнением у Хомского. Напротив, лично я нахожу, что известные аргументы в пользу этого различия (и в пользу сопутствующего понятия грамматического правила) имеют весомую убедительную силу. Данная работа нацелена на изложение моего понимания позиции Витгенштейна, а не моей собственной позиции; но я, конечно, не намереваюсь в ходе толкования утверждать, что сам Витгенштейн это различие отвергает. Однако важно здесь *то*, что понятие ‘компетентность’ само не является диспозиционным понятием. Оно нормативно, а не дескриптивно в смысле, объяснённом в данном тексте.

Дело в том, что наше понимание понятия ‘компетентность’ зависит от нашего понимания идеи ‘следования правилу’ так, как она обсуждалось выше. Витгенштейн отверг бы идею, что ‘компетентность’ может быть определена с точки зрения идеализированной диспозиционной или механической модели и что её можно использовать, не впадая в круг, при экспликации понятия следования правилу. Только после решения скептической проблемы относительно правил мы затем можем определить ‘компетентность’ с точки зрения

попытаться специфицировать игнорируемые ‘помехи’ без предпосылки об априорном понятии подразумеваемой функции. Небольшой эксперимент вскроет тщетность такого усилия. Напомним, что субъект имеет *систематическую* предрасположенность к тому, чтобы забывать о переносе при определенных обстоятельствах. Он имеет тенденцию выдавать одинаково ошибочный ответ, будучи хорошо отдохнувшим, находясь в благоприятной окружающей среде, свободным от суеты и т.д. Дело невозможно поправить убеждением в том, что субъект в конечном счете ответил бы верно, будучи поправлен другими. Во-первых, есть не поддающиеся обучению субъекты, которые будут упорствовать в своей ошибке даже после постоянной коррекции. Во-вторых, что подразумевается под ‘коррекцией посредством других’? Если имеется в виду, что другие отвергают ‘ошибочные’ ответы (ответы, которые не согласуются с правилом, подразумеваемым говорящим) и предполагают правильный ответ (тот, который согласуется), тогда в описании вновь возникает круг. Если допускается случайное вмешательство (т.е. ‘исправления’ могут быть произвольными вне зависимости от того ‘правильны’ они или ‘ошибочны’), тогда, хотя поддающихся обучению субъектов и можно побудить к тому, чтобы исправить свои ошибочные ответы, этих предполагаемых субъектов можно также побудить и к тому, чтобы они заменили свои корректные ответы на ошибочные. Тогда исправленная диспозиционная формулировка не обеспечит критерия для функции, подразумеваемой на самом деле.

Диспозиционная теория, как она сформулирована, предполагает, что подразумеваемая мною функция определяется моей предрасположенностью к вычислению её значений в частных случаях. Фактически это не так. Поскольку предрасположенности покрывают только конечный сегмент общей функции и поскольку они могут отклониться от её истинных значений, два индивида могут соглашаться относительно своих вычислений в частных случаях, хотя на самом деле они вычисляют разные функции. Поэтому диспозиционная точка зрения некорректна.

В дискуссиях я иногда слышал о некоторой разновидности диспозиционного подхода. Аргумент выглядит следующим образом. Скептик, по сути, утверждает, что я свободен дать любой новый ответ на задачу сложения, поскольку я всегда могу соответствующим образом интерпретировать свои предшествующие намерения. Но как это может быть? Даммит возражает так: «Машина может следовать этому правилу; но каким образом человеческое существо в этом предмете достигает свободы выбора, которой машина не обладает?»²³ В действительности это возражение является формой диспозиционного описания,

следования правилу. Хотя понятия ‘компетентности’ и ‘исполнения’ различаются (как минимум) от автора к автору, я не вижу причины, почему лингвистам нужно допускать, что ‘компетентность’ определяется до следования правилу. Хотя заметки в тексте предостерегают против употребления понятия ‘компетентность’ в качестве решения нашей проблемы, они никоим образом не являются аргументами против самого этого понятия.

Тем не менее при условии скептической природы витгенштейновского решения проблемы (как это решение объясняется ниже), ясно, что если принять позицию Витгенштейна, понятие ‘компетентность’ будет увидено в свете, радикально отличном от способа, имплицитно усматриваемого, в значительной части литературы по лингвистике. Ибо, *если* высказывания, приписывающие следование правилу, не должны рассматриваться ни как устанавливающие факты, ни мыслиться как *объясняющие* наше поведение (см. раздел 3 ниже), по-видимому, *использование* идей правил и компетентности в лингвистике нуждаются в кардинальном пересмотре, даже если эти понятия не представлены как ‘бессмысленные’. (В зависимости от точки зрения можно было бы рассматривать показанную здесь напряжённость, возникающую между современной лингвистикой и скептической критикой Витгенштейна, как подвергающую сомнению и лингвистику, и скептическую критику Витгенштейна, и обе позиции сразу.) Эти вопросы должны возникать, даже если, как это происходит на протяжении данного текста, мы имеем дело с правилами, подобными сложению, которые устанавливаются эксплицитно. Мы думаем о себе, что схватываем эти правила сознательно; в отсутствие скептических аргументов Витгенштейна мы бы не увидели проблемы в предположении о том, что каждый частный ответ, данный нами, оправдывается нашим ‘схватыванием’ этих правил. Данные проблемы смешиваются, если, как в лингвистике, правила мыслятся как скрытые, реконструируемые учёным и *вводимые* как *объяснение* поведения. Предмет заслуживает более подробного обсуждения (см. также **р. 37** ниже).

²³ M.A.E. Dummett, “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics” (*The Philosophical Review*, vol. 68 (1959). p. 324–348, особенно см. с. 331); перепечатано в *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (Macmillan, 1966,

ибо такой отчет может рассматриваться, как если бы он интерпретировал нас как машин, чье устройство механически удерживает корректный результат.

Мы можем интерпретировать того, кто нам сейчас возражает, как обосновывающего, что правило может быть *воплощено* в машине, которая вычисляет соответствующую функцию. Если бы я построил такую машину, она просто выдавала бы правильный ответ в любом частном случае в отношении любой частной задачи сложения. Ответ, который дала бы машина, и есть тогда тот ответ, который подразумевал я.

Термин ‘машина’ здесь, как часто случается в философии, двусмыслен. Некоторые из нас в состоянии построить машину или составить программу, воплощающую наше намерение, но если эту работу для меня выполняет специалист, скептик вполне оправданно может спросить, выполнил ли специалист свою цель корректно. Предположим, однако, что я преуспел в том, чтобы быть экспертом, обладающим техническими устройствами, требуемыми для воплощения моих собственных намерений в вычислительной машине, и я утверждаю, что эта машина *определяется* моими собственными намерениями. Но слово ‘машина’ здесь может указывать на многое. Оно может указывать на машинную *программу*, которую я составил, воплощая свои намерения относительно операций машины. Строго говоря, для данной программы возникают те же самые проблемы, что и для изначального символа ‘+’; скептик может притвориться, что убежден в том, что программа должна интерпретироваться неким квусоподобным способом. Если сказать, что программа не является чем-то таким, что я написал на бумаге, но является абстрактным математическим объектом, то это ничего нам не даст. Проблема тогда просто принимает форму вопроса: Какая программа (в смысле абстрактного математического объекта) соответствует ‘программе’, которую я написал на бумаге (соответственно тому, что я подразумевал)? (Кажется, что под ‘машиной’ зачастую подразумевают программу в одном из этих смыслов; ‘машину’ Тьюринга, например, правильнее следовало бы назвать ‘программой Тьюринга’.) Наконец, я могу построить конкретную машину, сделанную из металла и шестеренок (или транзисторов и проводов), и декларировать, что она воплощает ту функцию, которую я подразумеваю под ‘+’. Значения, которые она выдает, являются значениями той функции, которую я имею в виду. Однако здесь есть несколько проблем. Прежде всего, даже если я говорю, что машина воплощает функцию в этом смысле, я должен делать так с точки зрения инструкций (машинного ‘языка’, кодирующих устройств), которые говорят мне, как интерпретировать машину; далее, я должен открыто заявить, что функция всегда принимает значения, заданные машиной согласно выбранному коду. Но тогда скептик свободен интерпретировать все эти инструкции нестандартным, квусоподобным способом. Если отложить эту проблему, остаются две другие; здесь пригодится предыдущее обсуждение диспозиционной точки зрения. Реально я не могу настаивать на том, что значения функции заданы машиной. Во-первых, машина – это конечный объект, принимающий только конечное множество чисел на входе и выдающий только конечное множество на выходе; некоторые из них просто очень большие. Неопределенное множество программ распространяется на актуально конечное поведение машины. Обычно это игнорируется, ибо разработчик машины сориентировал её на выполнение только одной программы, но в данном контексте такой подход к намерениям разработчика просто даёт скептику возможность вклинить сюда нестандартную интерпретацию. (На самом деле, апелляция к программе разработчика делает физическую машину излишней; реально важна только программа. Машина, как физический объект, имеет ценность только в том случае, когда подразумеваемая функция может быть каким-то образом вычитана из физического объекта.) Во-вторых, на практике едва ли правдоподобно, что я собираюсь передоверить значения функции операциям физической машины, даже для такой конечной части функции, с которой машина может оперировать. В реальности машины могут *работать со сбоями* (за счет плавления проводов или сдвигов шестерней они могут выдавать ошибочный ответ).

р. 420–447(ed. George Pitcher), см.: Р. 428.). Цитируемое возражение не следует с необходимостью воспринимать как выражающее собственную и окончательную позицию Даммита по этому вопросу.

Как определяется, когда возникает сбой? Ссылкой на программу машины, подразумеваемую её разработчиком, а не просто указанием на саму машину. В зависимости от намерения разработчика любое частное явление может считаться, а может и не считаться машинным 'сбоем'. Программист с подходящими намерениями мог бы даже сориентироваться и использовать факт плавления проводов или сдвига шестерней так, что машина, 'работающая со сбоями', ведёт себя для меня совершенно. Работает ли машина со сбоями и если да, то когда, не есть свойство самой машины как физического объекта, но вполне определяется только с точки зрения её программы, оговоренной её разработчиком. Если задана программа, то как раз физический объект является излишним для цели определения того, какая функция подразумевается. Тогда скептик, как и ранее, может сконцентрировать свои возражения на программе. Два последних критических аргумента использования физической машины как способа преодоления скептицизма – её конечность и работа со сбоями, очевидно, параллельны двум соответствующим возражениям против диспозиционного подхода²⁴.

²⁴ Витгенштейн явно обсуждает машины в § 193–195. См. параллельное обсуждение в *Заметках по основаниям математики*, раздел I, § 118–130, особенно § 119–125; см. также здесь, например, II [III] § 87 и III [IV] § 48–49. В данном тексте критика диспозиционного анализа и использования машин для решения проблемы инспирирована этими разделами. В частности, Витгенштейн сам проводит различие между машиной как абстрактной программой ("der Maschine, als Symbol" § 193) и актуальной физической машиной, которая подвержена поломкам ("не забываем ли мы о возможности, что они могут погнуться, сломаться, расплавиться и т.д.?" (§ 193). Диспозиционная теория рассматривает самого субъекта как разновидность машины, чьи потенциальные действия воплощают функцию. Поэтому в данном смысле диспозиционная теория и идея машины-воплощающей-функцию на самом деле одно. Установка Витгенштейна в отношении обоих одна и та же: они смешивают 'прочность правила' с 'прочностью материала' (RFM, II [III], § 87). Тогда, в моей интерпретации, Витгенштейн согласен со своим собеседником (§ 194 и 195) в том, что смысл, в котором все значения функции уже представлены, не является просто каузальным, хотя он и не согласен с идеей, что будущее употребление уже мистически представлено некоторым некаузальным способом.

Хотя в попытке следовать Витгенштейну в том, что написано выше, я подчеркнул различие между конкретными физическими машинами и их абстрактными программами, было бы поучительным взглянуть на результат, когда ограниченные возможности машин идеализированы, как в современной теории автоматов. Конечный автомат, как обычно определяется, имеет только конечное множество состояний, получает только конечное множество различных входных данных и имеет только конечное множество данных на выходе, но идеализируется в двух аспектах: он не имеет проблем со сбоями и время его жизни (если не учитывать поломку или износ его частей) бесконечно. В некотором смысле такая машина может выполнять вычисления с произвольно большими целыми числами. Если она имеет обозначения для отдельных цифр от нуля до девяти включительно, то она может воспринять произвольно большие положительные числа в качестве входных данных просто посредством задания их порядка одного за другим. (Мы не можем этого сделать, поскольку наша эффективная продолжительность жизни конечна, а нам нужен некоторый минимум времени, чтобы понять любую одиночную цифру.) Такой автомат может складывать согласно обычному алгоритму для десятичной системы счисления (цифры складываемых чисел вводились бы в машину, начиная с последних цифр обоих слагаемых и продвигались бы в обратном порядке как при обычном алгоритме). Однако можно доказать, что в той же самой десятичной системе такая машина не способна *умножать*. Любая функция, вычисляемая такой машиной, которая нацелена на умножение, будет для достаточно больших аргументов обнаруживать 'квусоподобные' (или, скорее, 'квумноподобные') свойства. Даже если нас идеализировать, уподобив конечным автоматам, диспозиционная теория привела бы к неприемлемым результатам.

Предположим, что в идеализации мы пошли ещё дальше и рассмотрели машину Тьюринга, которая использует бесконечную в обоих направлениях ленту. Такая машина имеет бесконечную протяженность в каждый момент в дополнение к бесконечному времени жизни и не допускает сбоев. Машины Тьюринга могут корректно умножать, но хорошо известно, что даже здесь имеется множество функций, определяемых нами эксплицитно, которые не могут быть вычислены такой машиной. Непродуманная диспозиционная теория приписала бы нам нестандартную интерпретацию (или не дала бы интерпретации вообще) для любой такой функции. (См. выше, прим. 20.)

Я нашёл, что как непродуманная диспозиционная теория, так и функция-воплощённая-в-машине часто возникают при обсуждении парадокса Витгенштейна. По этой причине и ввиду их близкого отношения к тексту Витгенштейна я детально изложил эти теории, хотя временами и задавался вопросом, не является ли их обсуждение чересчур длинным. С другой стороны, я сопротивлялся искушению открыто обсуждать 'функционализм', хотя его различные формы стали столь привлекательными для многих из лучших современных авторов, что он оказался почти общепринятой философией сознания в США. Особенно я опасался,

Мораль данного обсуждения диспозиционного описания может быть уместна и для других сфер интереса философов за рамками непосредственно исследуемой темы. Предположим, я подразумеваю под ‘+’ сложение. Каково отношение этого предположения к вопросу, каким образом я буду отвечать на задачу ‘68 + 57’? Диспозиционист даёт *deskриптивный* отчёт об этом отношении: если под ‘+’ подразумевалось сложение, то я отвечу ‘125’. Но это не надлежащий отчёт о данном отношении, он должен быть *нормативным*, а не дескриптивным. Дело *не* в том, что если я подразумевал под ‘+’ сложение, то *буду* отвечать ‘125’, но в том, что если я намерен соответствовать тому, что в прошлом подразумевал под ‘+’, мне *следует* ответить ‘125’. Ошибка в вычислении, конечность моих способностей и другие дестабилизирующие факторы могут привести к тому, что я не буду *предрасположен* к ответу, который *следовало* бы дать, но в этом случае я не действовал согласно своим намерениям. Отношения подразумевать и намереваться касаясь будущего действия являются *нормативными*, а не *дескриптивными*.

В начале нашего обсуждения диспозиционного анализа мы предположили, что он несколько бесполезен в отношении значимого аспекта скептической проблемы (а именно: факт, что скептик может отстаивать гипотезу, что я подразумевал квус, указывает на отсутствие у меня *оправдания* отвечать ‘125’, а не ‘5’). Как возникает впечатление, что диспозиционный анализ касается этой проблемы? Наш вывод в предыдущем параграфе показывает, что после того, как была дана более специальная критика диспозиционной теории, мы вернулись, в некотором смысле сделав круг, к нашей изначальной интуиции. Как раз факт, что наш ответ на вопрос о том, какую функцию я подразумевал, *обосновывает* мою нынешнюю реакцию, и игнорируется в диспозиционном описании, приводя ко всем его затруднениям.

Я оставляю диспозиционную точку зрения. Возможно, я и так уже слишком к ней придрался. Отвергнем вкратце и другое предположение. Пусть никто не полагается, оказавшись под влиянием достижений философии науки, на то, что гипотеза, что я подразумевал плюс, должна предпочитаться как *простейшая* гипотеза. Я не буду здесь доказывать, что простота относительна, или что её трудно определить, или что марсианин может найти квус-функцию более простой, чем плюс-функцию. Такие ответы могут заслуживать пристального внимания, но реальное затруднение с апелляцией к простоте более фундаментально. Такая апелляция должна быть основана либо на неправильном понимании скептической проблемы, либо на роли простоты рассмотрения, либо и на том и на другом. Напомню, что скептическая проблема не была просто эпистемической. Скептик доказывает, что нет никакого факта относительно того, подразумевал ли я плюс или же квус. Простота же рассмотрений может помочь нам сделать выбор между конкурирующими гипотезами, однако эти рассмотрения, очевидно, никогда не смогут сказать нам, чем являются такие конкурирующие гипотезы. Если мы не понимаем, что *устанавливают* две гипотезы, что тогда значит сказать, что одна из них ‘более вероятна’, ибо она ‘проще’? Если две

что некоторые из тех, кто ознакомится с дискуссией, представленной в данном тексте, посчитают, что ‘функционализм’ как раз и есть способ модифицировать непродуманную диспозиционную теорию с тем, чтобы встретить критику (особенно те, кто полагается на наличие круга при условии *ceteris paribus*). (Однако я сообщаю, что на практике я так далеко не заходил в своих откликах.) Я не могу здесь обсуждать функционализм далее без того, чтобы не отклониться от главной темы, но готов дать некоторые намёки. Функционалисты любят сравнивать психологические состояния с абстрактными состояниями машины (Тьюринга), хотя некоторые из них осознают определенные ограничения такого сравнения. Всё касающееся психологии, заданной посредством множества каузальных связей, аналогично *каузальным* операциям машины. Но тогда замечания в данном тексте уместны и здесь; любой конкретный физический объект может рассматриваться как несовершенная реализация множества машинных программ. Если в качестве конкретного объекта взять человеческий организм, что должно нам сказать, относительно *какой* программы он должен рассматриваться в качестве примера? В частности, вычисляет ли он ‘плюс’ или ‘квус’? Если понятны замечания о машинах в моем собственном тексте (и в тексте Витгенштейна), то, я думаю, постольку, поскольку рассматривается данная проблема, выяснится, что Витгенштейн рассматривал бы свои замечания о машинах как в полной мере применимые к функционализму.

Я надеюсь разработать эти замечания в другом месте.

конкурирующие гипотезы не являются подлинными гипотезами, не являются утверждениями о фактических обстоятельствах, то никакая ‘простота’ рассмотрения не сделает их таковыми.

Предположим, есть две конкурирующие гипотезы об электронах, каждая из которых подтверждается экспериментальными данными. Если наш собственный взгляд на высказывания об электронах ‘реалистский’, а не ‘инструменталистский’, мы будем рассматривать эти утверждения как фактуальные утверждения о некоторой ‘реальности’ относительно электронов. Бог или некоторое соответствующее существо, которое могло бы ‘видеть’ факты относительно электронов непосредственно, не имело бы нужды в экспериментальном свидетельстве или простоте рассмотрений, чтобы сделать выбор между гипотезами. Мы, кому недостает таких способностей, чтобы сделать выбор между гипотезами, должны полагаться на опосредованную очевидность, исходящую из воздействий электронов на поведение макрообъектов. Если две конкурирующие гипотезы не различимы в той мере, в которой рассматриваются воздействия электронов на макрообъекты, тогда *мы*, чтобы сделать между ними выбор, должны прибегнуть к простоте рассмотрений. Некое существо – не мы сами, которое могло бы ‘видеть’ факты относительно электронов ‘непосредственно’, при выборе между гипотезами не нуждалось бы ни в том, чтобы прибегать к простоте рассмотрений, ни в том, чтобы полагаться на опосредованную очевидность; оно ‘непосредственно воспринимало бы’ соответствующие факты, которые делают истинной скорее одну гипотезу, а не другую. Сказать это – значит просто повторить, используя более замысловатую терминологию, утверждение, что две гипотезы действительно устанавливают подлинно различные фактические обстоятельства.

Теперь скептик Витгенштейна доказывает, что ему неизвестен факт относительно индивида, который мог бы конституировать его состояние, при котором индивид подразумевает плюс, а не минус. Против *этого* заявления простота рассмотрений оказывается неуместной. Простота рассмотрений была бы уместна против скептика, который доказывает, что опосредованность нашего доступа к фактам подразумевает и намерения *как-то предотвратить нас от познания* того, что же мы подразумевали, плюс или минус. Но такой простой эпистемологический скептицизм *не* обсуждается. Скептик не доказывает, что наша собственная ограниченность на доступ к фактам предотвращает нас от познания чего-то скрытого. Он утверждает, что всеведущее существо, имеющее доступ ко *всем* наличным фактам, всё же не обнаружило бы какой-то факт, который устанавливает различие между плюсом-гипотезой и минус-гипотезой. Такое всеведущее существо не имело бы ни потребности, ни пользы от простоты рассмотрений²⁵.

²⁵ Иное употребление термина ‘простота’ (не то, посредством которого мы оцениваем конкурирующие теории) могло бы само собой предполагаться относительно приведённого выше обсуждения машин. Там я отметил, что конкретная физическая машина, рассматриваемая как объект без ссылки на разработчика, может быть (в приближении) проиллюстрирована любым числом программ, которые (в приближении, допускающем определенный ‘сбой’) расширяют свое актуальное конечное поведение. Если бы физическая машина не разрабатывалась, а, так сказать, ‘упала бы с небес’, то не могло бы быть факта, относительно которого программа приводит ‘реальный’ пример, следовательно, не было бы ‘простейшей гипотезы’ относительно этого несуществующего факта.

Тем не менее относительно данной физической машины можно было бы спросить, что это за *простейшая программа*, к которой приближается физическая машина. В этом случае необходимо было бы найти меру простоты программ, меру компромисса простоты программы в той степени, в которой конкретная машина не согласуется с ней (сбои) и т.д. Мне, не являющемуся ни экспертом, ни даже любителем, неизвестно, рассматривалась ли эта проблема компьютерщиками-теоретиками. Рассматривалось это или же нет, интуиция предполагает, что что-то всё-таки могло быть сделано, хотя найти меру простоты, задающей интуитивно удовлетворительные результаты, было бы не просто.

Я сомневаюсь, что что-то из этого освещается скептическим парадоксом Витгенштейна. Можно, скажем, было бы попытаться определить подразумеваемую мною функцию как ту, что, согласно мере простоты, следовала бы простейшей программе, приблизительно совместимой с моей физической структурой. Предположим, нейрофизиологи – к своему удивлению – нашли бы, что такая мера простоты действительно приводит к программе, которая вычисляет для ‘+’-функции не сложение, а некоторую другую функцию. Показывало бы это, что я не подразумевал под ‘+’ сложение? До сих пор, в отсутствие детального познания

Идея, что нам недостает 'прямого' доступа к фактам, показывающим, подразумеваем ли мы плюс или минус, в любом случае эксцентрична. Разве я не знаю непосредственно, с достаточной степенью очевидности, что я подразумеваю плюс? Напомним, что факт, относительно того, что я подразумеваю теперь, предполагается для того, чтобы *оправдать* мои будущие действия, чтобы сделать их *неотвратимыми*, если я хочу использовать слова с тем же самым значением, с которым я употреблял их до этого. В этом состояло наше фундаментальное требование к факту относительно того, что я подразумевал. Нет никакого 'гипотетического' состояния, которое могло бы удовлетворить такое требование. Если я могу лишь образовывать гипотезы относительно того, подразумеваю ли я сейчас плюс или минус, если истина предмета глубоко скрыта в моем бессознательном и может устанавливаться только в качестве предварительных гипотез, тогда в будущем я могу лишь продолжать неуверенно и предположительно *строить* догадки относительно того, что, вероятно, на вопрос о '68 + 57' я должен ответить '125', а не '5'. Очевидно, что это неточное писание предмета. Относительно меня могут существовать некоторые факты, к которым я имею непрямой доступ и относительно которых я должен образовывать предварительные гипотезы. Однако сомнений не вызывает, что факт относительно того, что я подразумеваю под 'плюс', не является одним из них! Сказать это – значит уже сделать большой шаг в направлении скептицизма. Вспомним, что на самом деле я мгновенно и решительно вычисляю '68 + 57' и что значение, которое я приписываю '+', предполагается, чтобы *оправдать* эту процедуру. Я не выдвигаю предварительных гипотез, задаваясь вопросом, что я делал бы, если бы та или иная гипотеза оказалась истинной.

Итак, ссылка в нашей экспозиции на то, что всеведущее существо могло знать или знало бы, есть просто драматизирующее приспособление. Когда скептик отрицает, что даже Бог, который знает все факты, может знать, подразумевал ли я плюс или минус, он лишь придаёт красочное выражение своему отрицанию того, что существует какое-то фактическое обстоятельство относительно того, что я подразумевал. Быть может, если мы избавимся от метафоры, то добьемся большего. Эта метафора, возможно, способна склонить нас к скептицизму, поощряя в поиске сведения понятий подразумевать и намереваться к чему-то другому. Почему бы не показать, что выражение "подразумевать под '+' сложение" обозначает несводимое переживание со своим собственным специфическим *качеством*, известным непосредственно каждому из нас через интроспекцию? (Головная боль, шекотка, тошнота являются примерами внутренних состояний с такими *качествами*²⁶.) Возможно, "решающий шаг в предполагаемом трюке" был сделан тогда, когда скептик замечает, что я осуществил только конечное множество сложений, и призывает меня в свете *этого* предоставить некоторый факт, который 'показывает', что я не подразумевал минус. Может быть, я оказываюсь неспособным ответить как раз потому, что переживание того, что под '+' я подразумеваю сложение, является столь же уникальным и несводимым, как переживание видения желтого или ощущение головной боли, тогда как скептическое сомнение приглашает меня к поиску другого факта или переживания, к которому можно было бы свести это переживание.

Я указал на *интроспективное* переживание, потому что, поскольку каждый из нас непосредственно и с достаточной очевидностью знает, что он подразумевает под 'плюс' сложение, рассматриваемая позиция, по-видимому, допускает, что мы знаем это точно таким же образом, каким знаем, что у нас болит голова, – за счет 'качественного' характера наших переживаний. По-видимому, переживание того, что *подразумевается сложение*, имеет своё собственное несводимое качество, точно так же как своё несводимое качество

мозга (и гипотетической меры простоты), рассматриваемое физиологическое открытие отнюдь не является невероятным. Оправдательный аспект проблемы скептика даже более очевидно далёк от любой такой меры простоты. Я не оправдываю свой выбор '125', а не '5' как ответ на '68+57', указывая на гипотетическую меру простоты упомянутого типа. (Я надеюсь разработать это в планируемой работе по функционализму, упомянутой в сноске 24 выше.)

²⁶ Хорошо известно, что позиция этого типа характерна для философии Юма. См. сноску 51 ниже.

имеет ощущение головной боли. Факт, что я подразумеваю под 'плюс' сложение, должен отождествляться с тем, что я обладаю переживанием с таким качеством.

И вновь, как и в случае диспозиционного отчета, предлагаемая теория, как ответ на изначальное сомнение скептика, по-видимому, бьёт мимо цели. Скептик хочет знать, почему, будучи спрошенным о '68 + 57', я был так уверен, что мне следует сказать '125'. Я никогда не думал об этом частном случае сложения ранее; разве не совместима интерпретация знака '+' в качестве квуса со всем, что я думал? Предположим, что я фактически чувствую определенную головную боль очень специфического качества всякий раз, когда мыслю знак '+'. Каким же образом, эта головная боль помогла бы мне постичь, как, будучи спрошенным о '68 + 57', я должен ответить – '125' или '5'? Если я думаю, что головная боль указывает на то, что я должен сказать '125', было бы ли в ней нечто такое, что опровергало бы точку зрения скептика, согласно которой она, напротив, указывает на то, что мне следует говорить '5'? Идея, что каждое из моих внутренних состояний – включая, по-видимому, значение, которое я подразумеваю под 'плюс', имеет свое специфическое, различимое качество, подобное головной боли, щеколке, или переживанию остаточного обрыва голубого, действительно является одним из краеугольных камней классического эмпиризма. Может быть, это и краеугольный камень, но весьма затруднительно видеть, каким образом это предполагаемое интроспективное *качество* могло бы пригодиться при обсуждении проблемы.

Сходные замечания применяются даже к тем случаям, где классическая эмпиристская картина могла бы показаться наиболее правдоподобной. Эта картина предполагала, что ассоциация образа (как правило, визуального образа) со словом определяла значение последнего. Например (§ 139), очертания куба проплывают в моём сознании всякий раз, когда я слышу или произношу слово 'куб'. Должно быть очевидным, что в этом нет необходимости. Многие из нас употребляют слова типа 'куб', даже если такое очертание или образ не приходят на ум. Однако на время предположим, что кому-то такой образ приходит на ум. «В каком смысле такой образ может соответствовать или не соответствовать употреблению слова 'куб'»? – Возможно, ты скажешь: «Это очень просто; если такой образ возникает у меня в сознании, а я, например, указываю на треугольную призму и говорю, что это куб, тогда данное употребление этого слова не соответствует образу». Но разве же оно не соответствует? Я намеренно выбрал пример так, чтобы было очень легко вообразить *метод проекции*, согласно которому данный образ в конечном счёте соответствует. Образ куба действительно *предполагал* для нас определенное использование, но для меня возможно использовать его иначе». Скептик мог бы предположить, что этот образ используется нестандартными способами. «Предположим, однако, что не просто образ куба, но также и метод проекции возникает в нашем сознании? – Каким образом я должен это вообразить. – Возможно, я вижу перед собой схему, раскрывающую метод проекции: скажем, образ двух кубов, связанных линиями проекции. – Но реально ли для меня получить нечто большее? Разве теперь я не могу вообразить также и иные применения этой схемы?» (§ 141). И снова о правиле интерпретации правила. Нет такого внутреннего впечатления, с некоторым *качеством*, которое могло бы само по себе сообщить, как оно должно применяться в будущем. Невозможно каким-либо образом накопить такие впечатления, мыслимые как правила интерпретации правил, чтобы выполнить эту работу²⁷. Ответ на скептическую проблему: «Что говорит мне, каким образом я должен применять данное правило в новом случае?» – должен прийти из чего-то находящегося вне любых образов или 'качественных' ментальных состояний. В случае с 'плюс' это достаточно ясно; достаточно ясно, что нет внутреннего состояния, такого как головная боль или щеколка, и такого образа, который мог бы выполнить эту работу. (Очевидно, у меня в моём сознании нет образа бесконечной таблицы 'плюс'-функции. Какой-то подобный образ, даже имея правдоподобный вид, был бы только кандидатом на приспособление, говорящее мне

²⁷ Указанные выше, р. 20, замечания об использовании образа (или даже физического примера) зелёного говорят о том же.

о том, как применять ‘плюс’.) Может быть, это не так очевидно в других случаях, таких как ‘куб’, но фактически это истинно также и для них.

Итак, если бы за ‘плюс’ стояло специфическое переживание того, что ‘подразумевается’ сложение, аналогичное головной боли, оно не имело бы тех свойств, которыми должно обладать состояние, что под ‘плюс’ подразумевается сложение, – оно не говорило бы мне о том, что делать в новых случаях. Фактически, однако, Витгенштейн в добавок доказывает, что предполагаемого, единственного в своём роде специфического переживания того, что подразумевается (под ‘плюс’ сложение и т.д.), не существует. Его исследование здесь является интроспективным, разработанным с целью демонстрации, что предполагаемое, единственное в своём роде переживание является химерой. Из всех ответов скептику, с которыми тот сражается, взгляд на подразумевать как на интроспективное переживание является, вероятно, самым естественным и фундаментальным. Однако до сего дня из того, что я слышал, эта позиция не являлась ни первой, ни самой значительной, ибо, хотя юмианская картина несводимого ‘впечатления’, соответствующего каждому психологическому состоянию или событию, соблазняла многих в прошлом, сегодня она соблазняет относительно немногих. Фактически если в прошлом она предполагалась охотно и упрощённо, то в настоящее время её сила, по крайней мере по моему личному мнению, – вероятно, ощущается слишком *слабо*. Для этого имеется несколько причин. Одна состоит в том, что в этом примере критика Витгенштейном альтернативных взглядов была относительно хорошо воспринята и абсорбирована. И соответствующие авторы – такие как Райл – усилили критику картезианской и юмианской картин. Вторая причина – несимпатичная автору данной работы – заключалась в популярности материалистско-бихевиористских взглядов, которые вообще игнорируют проблему ощущаемых качеств ментальных состояний или, по крайней мере, с помощью анализа пытаются избавиться от таких состояний в рамках бихевиористской терминологии²⁸.

В данной связи, важно повторить то, что я сказал выше: Витгенштейн не основывает свои соображения на какой-либо бихевиористской *предпосылке*, отвергающей ‘внутреннее’. Напротив, многое в его аргументации состоит в детальных интроспективных исследованиях. Тщательное рассмотрение нашей внутренней жизни, доказывает он, покажет, что нет специального внутреннего переживания ‘подразумевать’, предполагаемого его оппонентом вида. Этот случай особо *контрастирует* с чувством боли, видением красного и т.п.

Осознание сомнительности приписывания специфической качественной характеристики ‘переживанию’ того, что под ‘плюс’ подразумевается сложение, требует относительно малой интроспективной проницательности. Обратимся к тому, что происходило, когда я впервые учился складывать. Прежде всего, возможно был, а может быть, и не был тот специфический момент, вероятно, в детском возрасте, когда я внезапно почувствовал (*Эврика!*), что схватил правило сложения. Если этого не было, очень трудно усмотреть, в каком предположительном специфическом переживании моего обучения заключалось сложение. Даже если был отдельный момент, в который я мог воскликнуть “Эврика!” – исключительный случай, конечно, – то в чем, собственно, состояло сопутствующее переживание? Вероятно, в рассмотрении нескольких частных случаев и в мысли: “Теперь-то я понял это!” – или в чём-то подобном. Могло ли только *это* быть содержанием переживания того, что ‘подразумевается сложение’? Каким образом оно было бы другим, если бы я подразумевал вкус? Предположим, я теперь осуществляю частную операцию сложения, скажем ‘5 + 7’. Есть ли у этого переживания какое-то специфическое качество? Стало бы оно иным, если бы меня обучили выполнять соответствующее квожение? Насколько дей-

²⁸ Хотя есть ясное классическое понимание бихевиоризма, при котором такие современные направления в философии сознания, как ‘функционализм’, не являются бихевиористскими, тем не менее, что касается меня, я нахожу, что многое в современном ‘функционализме’ (особенно те версии, которые пытаются дать ‘функциональный’ анализ ментальных терминов), на мой собственный вкус, столь же бихевиористично. Дальнейшее углубление в этот предмет потребовало бы здесь значительного отступления.

ствительно иным было бы *переживание*, если бы я выполнил соответствующее умножение (5×7) иначе, с другим ответом, отличным от того, который я выдал бы автоматически? (Попытайтесь поэкспериментировать сами.)

На страницах *Философских исследований* Витгенштейн снова и снова возвращается к подобным вопросам. В разделах, где он обсуждает свой скептический парадокс (§137–242), после общего рассмотрения предполагаемого интроспективного процесса понимания он рассматривает эту тему в связи со специальным случаем *чтения* (§ 156–178). Под ‘чтением’ Витгенштейн подразумевает чтение вслух того, что написано или напечатано, и действия, сходные с этими; он не затрагивает понимание того, что написано. Сам я, подобно многим моим собратьям по религии, сначала научился ‘читать’ на иврите в этом смысле до того, как смог понимать более чем несколько слов этого языка. Чтение в этом смысле есть простой случай ‘следования правилу’. Витгенштейн указывает, что начинающий, который читает, старательно произнося слова по слогам, может, когда он действительно читает, иметь интроспективное переживание в противоположность тому, когда он притворяется, что ‘читает’, на самом деле заучив пассаж наизусть заранее; опытный же читатель просто произносит слова и не осознаёт никакого специального, сознательного переживания ‘извлечения’ слов со страницы. Опытный читатель во время чтения может ‘не ощущать’ ничего отличного от того, что чувствует начинающий или не чувствует, когда притворяется. Предположим, учитель обучает чтению нескольких начинающих. Некоторые притворяются, у некоторых от случая к случаю получается правильно, другие уже научились читать. Когда они переходят в следующий разряд? В общем случае не будет распознаваемого момента, когда это произошло; учитель будет судить о данном ученике, что тот ‘научился читать’, если он достаточно часто проходит тесты на чтение. Может быть, а может и не быть распознаваемый момент, когда ученик впервые *почувствовал*, “Теперь я читаю!”, но наличие такого переживания не является ни необходимым, ни достаточным условием для учителя, чтобы судить об ученике, что тот читает.

Опять-таки (§ 160) можно представить, что некто под влиянием наркотика или во сне выдумал ‘алфавит’ и произносит определенные слова со всеми характерными чертами ‘чувства’ чтения в той степени, в которой такое ‘чувство’ вообще существует. Если после действия наркотика (или проснувшись) он сам считает, что произносил слова беспорядочно, без реальной связи с рукописными буквами, действительно ли мы сказали бы, что он читал? Или же, с другой стороны, что если наркотик приводит к беглому считыванию данного текста, но с ‘ощущением’ повторения чего-то выученного наизусть? Разве он всё ещё читал?

Посредством примеров, подобных этим, (а *Философские исследования* содержат изобилие примеров и мысленных экспериментов помимо тех, которые я кратко привёл,) Витгенштейн доказывает, что предполагаемые особые ‘переживания’, ассоциируемые со следованием правилу, оказываются химерическими²⁹. Как я говорил, моё собственное обсуж-

²⁹ Этот момент не следует преувеличивать. Хотя Витгенштейн действительно отрицает, что существует какое-то частное ‘качественное’ переживание, подобное головной боли, присутствующее тогда и только тогда, когда мы употребляем слово с определённым значением (или читаем, или понимаем и т.д.), он все же признаёт определённое ‘чувство’ в нашем осмысленном употреблении слова, которое при определенных обстоятельствах может быть утрачено. Многие имели достаточно общее переживание следующего вида: повторяя слово или фразу снова и снова, можно было бы вывести её из обычной ‘жизни’ так, что она начнет звучать странно и чуждо, даже при том, что её по-прежнему можно произносить в правильных обстоятельствах. Здесь, в этом частном случае есть особое чувство отчуждения. Мог бы в таком случае существовать тот, кто всегда использовал бы слова подобно механизму, без какого-либо ‘чувства’ различия между этим механическим типом употребления и нормальным случаем? Витгенштейн касается этих вопросов во второй части *Исследований* в связи с его обсуждением ‘видения-как’ (раздел XI, р. 193–229). Рассмотрим особенно его заметки о ‘слепоте к аспектам’ (р. 213–214) и отношении ‘видения в аспекте’ к ‘переживанию значения слова’ (р. 214). (См. его примеры: «Что бы вы упустили, если бы не чувствовали, что слово потеряло своё значение и стало просто звуком, будучи повторенным десять раз?.. Предположим, мы условились с кем-то по поводу шифра; ‘башня’ означает банк. Я говорю ему: “Теперь иди в башню” — он понимает меня и дейст-

дение может быть кратким, поскольку этот частный урок Витгенштейна был относительно хорошо освоен, может быть, даже слишком хорошо. Но некоторые моменты должны быть отмечены. Во-первых, повторим, что метод исследования и мысленных экспериментов глубоко интроспективен; это именно тот вид исследования, который *запретил бы* строгий психолог-бихевиорист³⁰. Во-вторых, хотя Витгенштейн делает вывод, что поведение и предрасположенности к поведению приводят нас к тому, чтобы *сказать* о человеке, что он читает, складывает или делает что-то другое, это, по моему мнению, ошибочно

вует соответственно, но он чувствует, что слово “башня” оказывается в этом употреблении странным, оно еще ‘не приобрело’ значения (PI, p. 214)». По этому поводу он приводит много примеров (PI, p. 213–18).

Сравним (как это делает Витгенштейн) чувство значения слова как такое-то-и-такое-то (думай о ‘till’ то как о глаголе, то как о существительном и т.д.) с идеей видения в аспекте, обсуждаемой на протяжении XI раздела второй части *Исследований*. Мы можем видеть рисунок утка-заяц (PI, p. 194) то как зайца, то как утку; мы можем видеть куб Некера то с одной выдвинутой вперед стороной, то с другой; мы можем видеть куб то очерченным как коробка, то как выпуклый и т.д. Как изменяется, если вообще изменяется, наше визуальное переживание? Такое переживание гораздо неуловимее, нежели то, что подобно чувству головной боли, слышанию звука, визуальному переживанию голубого пятна. Соответствующие ‘аспекты’ значения, по-видимому, интроспективно даже более неуловимы.

Сходным образом, хотя некоторые из пассажей в § 156–178, как кажется, развенчивают идею сознательного специального переживания ‘быть направляемым’ (в процессе чтения), представляется ошибочной мысль о том, что оно полностью отбрасывается. Например, в § 160 Витгенштейн говорит как об ‘ощущении произнесения чего-то заученного наизусть’, так и об ‘ощущении чтения’, хотя суть данного параграфа состоит в том, что наличие или отсутствие таких ощущений не является тем, что конституирует различие между чтением, произнесением чего-либо заученного наизусть или чем-то ещё. До некоторой степени, я думаю, соображения Витгенштейна могут иметь определенную амбивалентность. Тем не менее некоторые подходящие пункты здесь установлены: (i) Чем бы ни было ‘переживание быть направляемым’ (в процессе чтения), оно не является чем-то таким, что имеет явный интроспективный качественный характер, подобно головной боли (в противовес Юму). (ii) В частных случаях чтения мы можем чувствовать определённые и интроспективные переживания, но они являются особыми и отличительными переживаниями, своеобразными для каждого индивидуального случая, а не единым переживанием, присутствующим во всех случаях. (Точно так же Витгенштейн говорит о различных интроспективных ‘ментальных процессах’, которые имеют место при *особых обстоятельствах*, когда я понимаю слово (см. § 151–155), но более важным из них является ‘процесс’ понимания; на самом деле, понимание не есть ‘ментальный процесс’ (см. **p. 49–51** ниже). Рассмотрение чтения, которое следует непосредственно за § 151–155, подразумевает обсуждение этих тем. (iii) Возможно, самое важное, чем бы ни было неуловимое чувство быть направляемым, его наличие или отсутствие не является конститутивным, читаю я или же нет. См., например, случаи, упомянутые в данном тексте выше, об ученике, обучающемся читать, и о человеке, находящемся под воздействием наркотика.

Раш Рис в своем предисловии к *Голубой и коричневой книгам* (Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Basil Blackwell, Oxford and Harper and Brothers, New York, 1958. XIV + 185 p.) подчеркивает (см. с. XII–XIV), что проблема для Витгенштейна вырастает из-за ‘слепоты к значению’, он подчеркивает также, что обсуждение ‘видения чего-то как чего-то’ в разделе XI второй части *Философских исследований* мотивировано попыткой разобраться в этом скользком вопросе. Более ранние пассажи *Исследований* отвергают традиционные образы внутренних, качественных состояний подразумевать и понимать; но позднее Витгенштейн, как говорит Рис, по-видимому, обеспокоен тем, что рискует восстановить классическую картину посредством чрезмерно механистической картины, хотя он всё ещё отвергает любую идею, согласно которой определённое качественное переживание является тем, что конституирует моё употребление слов с определённым значением. Может ли существовать ‘слепой к значениям’ человек, оперирующий словами точно так же, как это делаем мы? Если да, сказали бы мы, что, он владеет языком в той же мере, что и мы? Официальный ответ, данный в нашем главном тексте, – это ‘да’; но, возможно, ответ был бы таким: ‘Говорите, что вам угодно, при условии, что вы знаете факты’. Не ясно, разрешается ли проблема полностью. Заметим, что здесь обсуждение также интроспективно, основано на исследовании нашего собственного феноменального опыта. Это не та разновидность исследования, которую предпринял бы бихевиорист. Без сомнения, эта тема заслуживает тщательного и более подробного исследования.

³⁰ § 314 гласит: «Если я склонен изучать головную боль, которая у меня сейчас есть, чтобы получить ясность относительно фундаментальной философской проблемы ощущения, это указывает на фундаментальное заблуждение». Если это замечание должно согласовываться с частой практикой Витгенштейна, очерченной выше в тексте и в сноске 29, то оно *не может* прочитываться как *полностью* дискредитирующее философское использование интроспективных рефлексий относительно феноменологии нашего опыта.

толковать как подтверждение диспозиционной теории; он не говорит, что чтение или сложение *есть* определённая предрасположенность к поведению³¹.

Убеждение Витгенштейна в противопоставленности состояний понимания, чтения и им подобных и 'подлинных' интроспективных ментальных состояний или процессов столь сильно, что оно приводит его – того, кто часто рассматривается как один (или единственный) из отцов-основателей 'философии обыденного языка' и кто подчеркивает важность способа, которым язык действительно употребляется, – к некоторым курьезным замечаниям об обыденном употреблении. Рассмотрим § 154: «В том смысле, в котором существуют процессы (включая ментальные процессы), являющиеся характеристикой понимания, понимание не является ментальным процессом. (Усиление или затихание боли, слышание мелодии или предложения – это ментальные процессы.)» Или снова (*PI*, р. 59 в конце): «Понимание слова – это состояние. Но *ментальное* ли состояние? Депрессия, возбуждение, боль называются ментальными состояниями. Проведи грамматическое исследование...» Термины 'ментальное состояние' и 'ментальный процесс' в некоторой степени имеют теоретический привкус, и я не уверен, насколько решительно можно говорить об их 'обычном' употреблении. Однако моя собственная интуиция языка не вполне согласуется с замечаниями Витгенштейна³². Понимание или научение представляются мне 'ментальными процессами', если таковые вообще есть. Усиление или затихание боли и, особенно, слышание мелодии или предложения, вероятно, вообще обычно не мыслятся как 'ментальные' процессы. Несмотря на то, что депрессия и тревога обычно назывались бы 'ментальными' состояниями, боль (если подразумевается подлинная физическая боль), вероятно, *не есть* 'ментальное' состояние. ("Это всё в вашем сознании" означает, что нет подлинной физической боли.) Но на самом деле интерес Витгенштейна относится не к употреблению, а к философской терминологии. 'Ментальные состояния' и 'ментальные процессы' – это те интроспективные 'внутренние' содержания, которые я могу обнаружить в своём сознании или которые мог бы обнаружить Бог, если бы заглянул в моё сознание³³. Такие феномены, ввиду того, что они являются интроспективными, 'качествен-

³¹ Я не отрицаю, что Витгенштейн существенно близок бихевиоризму (относительно финитизма см.: *PI*, р. 196-197). Такой знаменитый лозунг, как «Моя установка по отношению к нему есть установка по отношению к душе (*Seele*). Я не придерживаюсь *мнения*, что он имеет душу» (р. 178) звучит для меня слишком бихевиористски. Я лично предпочёл бы считать, что тот, кто не принимает меня за обладающего сознанием, ошибается относительно фактов, а не просто 'неудачлив', или 'зол', или даже 'чудовищен', или 'бесчеловечен' в своей 'установке' (что бы это ни означало).

(Если '*Seele*' переводится как 'душа', можно было бы подумать, что 'установка' (*Einstellung*), на которую ссылается Витгенштейн, имеет специальные религиозные коннотации или ассоциации с греческой метафизикой и сопутствующей ей философской традицией. Но из всего пассажа ясно, что вопрос относится просто к различию между моей 'установкой' в отношении к сознающему существу и в отношении к автомату, даже хотя один из параграфов особо указывает на религиозную доктрину бессмертия души ('*Seele*'). Возможно, в некоторых отношениях 'ум' [*mind*] мог бы быть менее обманчивым переводом '*Seele*' в цитируемом выше предложении, поскольку для современного англоязычного читателя философских текстов этот термин менее нагружен специфическими философскими и религиозными коннотациями. Я чувствую, что это может быть так, даже если 'душа' схватывает своеобразие немецкого '*Seele*' лучше, нежели 'ум'. Энском переводит '*Selle*' и его производные иногда как 'душа', иногда как 'ум' в зависимости от контекста. На самом деле проблема, по-видимому, заключается в том, что в немецком нужно использовать только либо '*Seele*', либо '*Geist*' там, где англоязычный философ может использовать '*mind*'. См. также приложение, сноску 11.

³² Мои интуиции касаются английского. Я не знаю, воздействуют ли на предмет какие-либо различия в нюансах или употреблении немецких выражений ('*seelischer Vorgang*' и '*seelischer Zustand*').

³³ Или так должно показаться на основании цитируемых пассажей. Однако отрицание того, что понимание является 'ментальным процессом' в § 154, предваряется более слабым замечанием: «Не пытайся думать о понимании как о 'ментальном процессе' вообще, ибо это выражение сбивает нас с толку». Само по себе оно, по-видимому, говорит, что мышление понимания в качестве 'ментального процесса' приводит к вводящим в заблуждение философским картинам, однако не обязательно оно ошибочно. См. также § 305–306: «Но ты, конечно, не можешь отрицать, что, например, в воспоминании внутренний процесс имеет место. Откуда возникает впечатление, что мы хотим отрицать что-либо?... Мы отрицаем, что образ внутреннего процесса даёт нам корректное употребление слова 'вспоминать'... Почему мне следует отрицать, что существует

ными' состояниями моего сознания не подлежат непосредственному скептическому сомнению данного типа. Понимание не является одним из них.

Конечно, ошибочность позиции 'единственного в своём роде интроспективного состояния', что подразумевается плюс, должна была присутствовать в самом начале проблемы. Если бы реально существовало интроспективное состояние, подобное головной боли, что под 'плюс' подразумевается сложение (и если оно реально играло бы оправдательную роль, которую должно играть такое состояние), то стоило бы лишь однажды натолкнуться на него, чтобы лишить сомнение скептика какой-либо убедительности. Однако, учитывая силу этого сомнения, философы почувствовали потребность установить такое состояние, и утрата, которую мы несём при неудачной попытке установить его, становится явной. Вероятно, мы можем попытаться это компенсировать, утверждая, что подразумевать под 'плюс' сложение есть состояние *sui generis* в ещё большей степени, чем мы доказывали. Возможно, оно является просто исходным состоянием, которое не должно уподобляться ощущениям, головным болям или любым 'качественным' состояниям и не должно уподобляться предрасположенностям, оно является единственным в своём роде состоянием.

В некотором смысле такой шаг может оказаться неопровержимым, и если рассмотреть его в соответствующем виде, Витгенштейн даже может его принять. И всё же он кажется бесперспективным; он оставляет природу этого постулируемого изначального состояния – изначального состояния 'подразумевать под "плюс" сложение' – совершенно загадочной. Не предполагается, что оно является интроспективным состоянием, тем не менее нам оно предположительно известно с некоторой достаточной очевидностью, когда бы оно ни случилось. Ибо, как еще каждый из нас может быть уверен в том, что ныне мы действительно подразумеваем под 'плюс' сложение? Даже более важным оказывается логическое затруднение, подразумеваемое скептическим аргументом Витгенштейна. Я думаю, Витгенштейн доказывает не просто, как мы говорили до этого, что интроспекция показывает химеричность предполагаемого 'качественного' состояния понимания, но также, что логически невозможно (или, по крайней мере, здесь есть значительное логическое затруднение) вообще быть состоянием 'подразумевать под "плюс" сложение'.

Такое состояние должно было бы быть конечным объектом, содержащимся в наших конечных сознаниях³⁴. Оно не состоит ни в моем эксплицитном осмыслении каждого слу-

ментальный процесс? Но "Во мне только что имел место ментальный процесс воспоминания..." означает ни что иное, как: "Я только что вспоминал...". Отрицать ментальный процесс подразумевало бы отрицать воспоминания, отрицать, что кто-то, когда-то и что-то вспоминает». Этот пассаж создает впечатление, что воспоминание, конечно же, есть 'ментальный процесс', если он представляет собой что-либо вообще, но эта обычная терминология оказывается философски двусмысленной. (В немецком тексте стоит '*geistiger Vorgang*', тогда как в предыдущих пассажах было '*seelischer Vorgang*' (§ 154) и '*seelischer Zustand*' (PI, p. 59), но насколько я могу видеть, это не имеет значения за рамками изменения стилистики. Возможно, тот факт, что Витгенштейн говорит здесь о воспоминании, хотя ранее он говорил о понимании, значим, однако даже это кажется мне маловероятным. Отметим, что в § 154 подлинными 'ментальными процессами' являются усиление и затихание боли, слышание мелодии или предложения – процессы с 'интроспективным качеством' в том смысле, в котором мы использовали эту фразу. Для Витгенштейна воспоминание не является процессом, подобным этим, даже несмотря на то, что, как в случае понимания в § 154, могут быть процессы с интроспективными качествами, которые имеют место, когда мы вспоминаем. Предполагая, что примеры, данные в § 154, подразумевались в качестве типичных 'ментальных процессов', эти примеры вводили бы заблуждение, если бы воспоминание не рассматривалось в качестве 'ментального процесса' в смысле § 154. Воспоминание, так же как и понимание, есть состояние 'намерения' (см. сноску 19 выше), подпадающее под скептическую проблему Витгенштейна.) (См. также обсуждение 'нематериальных процессов' в § 339).

³⁴ Мы подчёркивали, что я мыслю только конечное множество случаев таблицы сложения. Любой, кто утверждает, что мыслит бесконечно много случаев таблицы сложения, – лжец. (Некоторые философы – вероятно, и Витгенштейн – идут настолько далеко, что говорят, что они видят концептуальную непоследовательность в предположении, что некто мыслит бесконечное множество таких случаев. Нам не нужно обсуждать достоинства этой сильной точки зрения, поскольку мы признаем более слабое утверждение, что, фактически, каждый из нас мыслит только конечное множество случаев.) Однако стоит заметить, что хотя и полезно, следуя самому Витгенштейну, начинать представление загадки с наблюдения, что я мыслил только

чая таблицы сложения, ни даже в моем кодировании каждого отдельного случая в мозге; для этого нам недостаёт способности. Однако (§ 195) “*странным образом*” каждый такой случай уже “в некотором смысле присутствует”. (До того, как мы знакомимся со скептическим аргументом Витгенштейна, мы, конечно, предполагаем – неререфлексивно, – что нечто подобное этому факту, действительно имеет место. Даже теперь у меня есть устойчивая склонность считать, что это каким-то образом должно быть правильным.) Каким может быть этот смысл? Можем ли мы постичь конечное состояние, которое не могло бы быть интерпретировано квусообразным способом? Как это могло бы быть? Предложение, которое я сейчас обсуждаю, прячет эти вопросы под кучей тряпья, ибо природа этого предполагаемого ‘состояния’ остаётся загадочной. «Но – если цитировать возражение в § 195 более полно – я не имею в виду, что то, что я сейчас делаю (схватывая смысл), определяет будущее употребление *каузально* и как предмет опыта, но имею в виду, что неким *странным образом* само употребление в некотором смысле уже присутствует». Каузальная детерминация есть разновидность анализа, предполагаемого теоретиком диспозиционизма, и мы уже видели, что он должен быть отвергнут. По-видимому, обсуждаемое сейчас отношение обосновывает некоторое условие примерно следующего вида: “Если я сейчас подразумеваю под ‘плюс’ сложение, тогда, если я вспоминаю это действие в будущем, хочу соответствовать тому, что подразумевал, и не ошибиться в вычислении, то, будучи спрошенным о ‘ $68 + 57$ ’, я отвечу ‘125’”. Если Юм прав, то, конечно, нет такого прошлого состояния моего ума, которое может повлечь, что я буду давать какой-то частный ответ в будущем. Но то, что в прошлом я подразумевал 125, само по себе не влечёт этого; я должен помнить, что же я подразумевал, и т.д. Тем не менее остается загадочным, каким точно образом существование *какого-либо* конечного прошлого состояния моего сознания могло бы влечь, что если я хочу соответствовать этому состоянию, помнить его и не ошибиться в вычислении, то я должен дать определенный ответ на произвольно большую задачу сложения³⁵.

Математические реалисты, или ‘платоники’, подчёркивали нементальную природу математических сущностей. Функция сложения не находится в чьём-то частном сознании и не является также общим свойством всех сознаний. Она имеет независимое, ‘объективное’ существование. Тогда нет проблемы – на протяжении данного рассмотрения – относительно того, как функция сложения (взятая, скажем, как множество троек)³⁶ содержит все свои отдельные случаи, такие как тройка (68, 57, 125). Это просто заключено в природе рассматриваемого математического объекта, ибо он вполне может быть бесконечным объектом. Доказательство, что функция сложения содержит такую тройку, как (68, 57,

конечное множество случаев, кажется, что в принципе эта частная лестница может быть отброшена. Предположим, что я эксплицитно мыслил *все* случаи таблицы сложения. Каким образом это может помочь мне ответить на задачу ‘ $68 + 57$ ’? Оглядываясь на свои ментальные протоколы, я нахожу, что задал себе эксплицитные указания. “Если вас когда-либо спросят о ‘ $68 + 57$ ’, отвечайте 125!” Разве скептик не может сказать, что эти указания также должны интерпретироваться нестандартным образом? (См. *Заметки по основаниям математики*, I, § 3: «Если я знаю это *заблаговременно*, какую пользу приносит мне это знание в дальнейшем? Я имею в виду: откуда я знаю, что делать с этим более ранним знанием, когда действительно предпринимаю шаг?») Казалось бы, что если конечность существенна, то она более применима к тому факту, что “оправдания должны где-то заканчиваться”, чем к факту, что я мыслю только конечное множество случаев таблицы сложения, хотя Витгенштейн подчёркивает оба факта. Оба факта могут использоваться для того, чтобы развить скептический парадокс, они оба важны.

³⁵ См.: PI, p.218: «Придание значения не есть процесс, который сопровождает слово. Ибо ни один процесс не мог бы иметь следствий придания значения». Этот афоризм формулирует общее положение, представленное в тексте. Ни один процесс не может повлечь то, что влечёт значение. В частности, ни один процесс не мог бы повлечь установленное выше условное высказывание. См. следующее ниже обсуждение (p.93-94) позиции Витгенштейна относительно таких условных высказываний.

³⁶ Конечно, Фреге не принял бы отождествление функции со множеством троек. Такое отождествление нарушает его концепцию функций как ‘ненасыщенных’. Хотя это осложнение очень важно для философии Фреге, в целях данного изложения оно может быть проигнорировано.

125), принадлежит математике и не имеет дело с тем, чтобы подразумевать или намереваться.

Фрегеанский анализ использования индивидом знака плюс устанавливает следующие четыре элемента: а) функция сложения, 'объективная' математическая сущность; б) знак сложения '+', лингвистическая сущность; в) 'смысл' этого знака, 'объективная' абстрактная сущность, подобная функции; г) идея в сознании индивида, ассоциированная с этим знаком. Идея является 'субъективной' ментальной сущностью, особой для каждого индивида и различной в разных сознаниях. 'Смысл', напротив, один и тот же для всех индивидов, которые употребляют '+' стандартным образом. Каждый такой индивид схватывает смысл посредством того, что обладает соответствующей идеей в своём сознании. 'Смысл', в свою очередь, *определяет* функцию сложения в качестве *референта* знака '+'.

Для этой позиции вновь не возникает специальной проблемы, затрагивающей отношение между смыслом и референтом, которым он определяется. Просто это в природе смысла определять референт. Но в конечном счете скептической проблемы избежать нельзя, она возникает как раз при вопросе о том, каким образом наличие в моем сознании какой-либо ментальной сущности или идеи может *конституировать* 'схватывание' какого-то одного частного смысла, а не другого. Эта идея в моём сознании является конечным объектом; разве она не может интерпретироваться как определяющая квус-функцию, а не плюс-функцию? Конечно, в моём сознании может быть другая идея, относительно которой предполагается, что она конституирует своё действие *приписывания* частной интерпретации первой идее; но тогда проблема, очевидно, возникает вновь на этом новом уровне. (Снова правило для интерпретации правила.) И так далее. Для Витгенштейна платонизм во многом является бесполезной увёрткой от проблемы, каким образом наши конечные сознания могут задавать правила, которые предполагается применять к бесконечному числу случаев. Платонические объекты могут быть самоинтерпретирующимися или, скорее, могут не нуждаться в интерпретации; но в конечном счете должна привлекаться некоторая ментальная сущность, которая порождает скептическую проблему. (Это краткое обсуждение платонизма предназначалось для тех, кто интересуется данным вопросом. Если оно оказывается столь кратким, что вы находите его тёмным, его можно проигнорировать).

РЕШЕНИЕ И АРГУМЕНТ “ИНДИВИДУАЛЬНОГО ЯЗЫКА”

Итак, скептический аргумент остаётся без ответа. Не может быть такой вещи, как подразумевать нечто под каким-либо словом. При каждом новом применении мы совершаем шаг в темноту, ибо любое нынешнее намерение могло бы быть интерпретировано так, чтобы сочетаться с тем, что мы можем выбрать. Поэтому здесь не может быть ни соотвественства, ни противоречия. Об этом Витгенштейн говорит в § 202.

Скептическая проблема Витгенштейна соотносится с важной работой двух других современных авторов, которые обнаруживают, пусть и незначительное, но непосредственное его влияние. Первый из них – это У.В. Куайн³⁷, чьи хорошо известные тезисы о неопределенности перевода и непостижимости референции также ставят под вопрос существование каких-либо объективных фактов относительно того, что мы подразумеваем. Если предвосхитить те темы, которые в данной экспозиции ещё не изложены, то акцент Куайна на согласии очевидно конгениален точке зрения Витгенштейна³⁸. Укажем, например, на отвержение Куайном любой концепции, что нашим лингвистическим поведением руководят внутренние ‘идеи’ или ‘значения’. Однако есть и различия. Как я отметил выше, Куайн с самого начала основывает свой аргумент на бихевиористских предпосылках. Он бы никогда не придавал особого значения интроспективным мысленным экспериментам в стиле Витгенштейна, и он не считает, что взгляды, постулирующие индивидуальный внутренний мир, нуждаются в тщательном опровержении. Для Куайна непригодность любых таких взглядов должна быть очевидна любому, кто принимает современное научное мировоззрение. Далее, поскольку Куайн рассматривает философию языка в рамках гипотетических границ бихевиористской психологии, он мыслит проблемы относительно значения как проблемы предрасположенности к поведению. Эта ориентация, по-видимому, имеет следствия для формы проблемы Куайна в противоположность проблеме Витгенштейна. Важная проблема для Витгенштейна состоит в том, что моё нынешнее ментальное состояние нельзя представить как то, что определяет, что же я *должен* делать в будущем. Хотя я могу *чувствовать* (сейчас), что нечто в моей голове, соответствующее слову ‘плюс’, наделяет меня полномочиями на определённый ответ для любых новых пар аргументов, фактически, в моей голове нет ничего такого, что делало бы это. Ссылаясь на один из самых ранних примеров Витгенштейна относительно ‘остенсивного’ научения словесному обозначению цвета, а именно ‘сепия’ (§ 28–30)³⁹, Куайн возражает Витгенштейну, что если учесть нашу ‘врожденную склонность находить один стимул качественно более близким ко второму стимулу, а не к третьему’ и достаточную тренировку, ‘чтобы устранять ошибочные обобщения’, то в конечном счёте термин будет изучен: «...в принципе для научения слову ‘сепия’ не нужно ничего более, чем тренировка или индукция»⁴⁰. Под “научением слову ‘сепия’” Куайн подразумевает развитие правильной предрасположенности к применению слова ‘сепия’ в частных случаях. Из текста Витгенштейна должно быть ясно, что он также осознает, а на самом деле подчёркивает, что на практике относительно научения слову ‘сепия’ в этом смысле не возникает никакого затруднения. Фундаментальная проблема, как я сформулировал её ранее, иная: являются ли мои актуальные

³⁷ См. **р. 14-15** выше и сноску 10.

³⁸ О ‘согласии’ и соотнесённом с ним понятии ‘форма жизни’ у Витгенштейна см. **р. 96-98** ниже. Куайн, в работе *World and Object*, р. 27, характеризует язык как «комплекс нынешних предположений к вербальному поведению, при котором говорящие на одном и том же языке волей-неволей приходят к согласию друг с другом»; см. также § 2, *World and Object*, р. 5–8. Некоторые из главных понятий работы *World and Object*, таких как понятие ‘предложение наблюдения’, зависят от такого единообразия в сообществе. Тем не менее в философии Витгенштейна согласие, по-видимому, играет более важную роль, чем у Куайна.

³⁹ Этот пример обсуждается ниже. См. **р. 83-84** и сноску 72.

⁴⁰ Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 31.

предрасположенности ‘правильными’ или нет, существует ли нечто распоряжающееся, что они *должны* быть? Поскольку Куайн формулирует вопросы диспозиционно, эта проблема не может быть поставлена в рамках его системы. Поскольку любой факт относительно того, подразумеваю я плюс или же вкус, будет демонстрироваться моим поведением для Куайна, относительно того, что я подразумеваю, при условии моей предрасположенности, проблемы нет.

Выше уже доказывалось, что такая формулировка вопросов представляется неадекватной. Мои актуальные предрасположенности не являются безошибочными и не покрывают всего бесконечного множества случаев таблицы сложения. Однако поскольку Куайн рассматривает эти вопросы с точки зрения предрасположенностей, он заинтересован в том, чтобы показать, что даже если бы предрасположенности рассматривались идеально, как безошибочные и охватывающее все случаи, всё ещё имелись бы вопросы интерпретации, которые оставались бы неопределёнными. Во-первых, он в грубом приближении доказывает, что интерпретация в достаточной мере ‘теоретических’ выражений, а не непосредственных отчетов о наблюдении не определена даже всеми моими идеальными предрасположенностями. Далее он стремится показать на таких примерах, как ‘кролик’ и ‘пространственно-временной срез кролика’, что даже при условии фиксированной интерпретации наших предложений как целостных образований и достоверной заданности всех наших идеальных предрасположенностей к поведению интерпретация (референция) различных лексических единиц всё ещё не фиксирована⁴¹. Эти интересные утверждения отличны от утверждений Витгенштейна. Для тех из нас, кто настроен не столь бихевиористски, как Куайн, проблема Витгенштейна может привести к новому взгляду на куайновский тезис. Учитывая собственную куайновскую формулировку тезиса, для небихевиориста остаётся открытым, рассматривать ли аргументы Куайна, *если* небихевиорист принимает их, как демонстрацию того, что любой бихевиористский отчет о значении должен быть неадекватным; ведь нельзя провести различие даже между словесным значением кролика и словесным значением среза кролика. Но если Витгенштейн прав и никакой доступ к моему сознанию не может раскрыть, подразумевал ли я плюс или же вкус, разве то же самое не может иметь место относительно кролика и среза кролика? Поэтому возможно, что проблема Куайна возникнет даже для небихевиористов. Но здесь не место разрабатывать эту тему.

Обсуждение Нельсоном Гудменом ‘новой загадки индукции’ также заслуживает сравнения с работой Витгенштейна⁴². Действительно, хотя Куайн, подобно Витгенштейну и в отличие от Гудмена в его трактовке ‘новой загадки’, сам непосредственно касается скептического сомнения относительно значения, основная стратегия гудменовской трактовки ‘новой загадки’ удивительно близка скептическим аргументам Витгенштейна. В этом отношении его соображения много ближе витгенштейновскому скептицизму, нежели куайновской трактовке ‘неопределенности’. Хотя наш образец проблемы Витгенштейна был сформулирован в отношении математики, подчеркивалось, что она является вполне общей и может быть применена к любому правилу или слову. В частности, если бы она была сформулирована для языка цветовых впечатлений, как предлагает сам Витгенштейн, тогда роль ‘вкуса’ играло бы ‘зелубое’ Гудмена или что-то другое⁴³. Но эта проблема была бы не гудменовской проблемой индукции: “Почему бы не предсказать, что трава, которая была зелубой в прошлом, останется зелубой в будущем?”, а витгенштейновской пробле-

⁴¹ Грубо говоря, первое утверждение – это ‘неопределенность перевода’, тогда как второе – ‘непостижимость референции’.

⁴² См.: Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, p. 13b, n. 1. См. также статьи в разделе VII (“Индукция”) сборника *Problems and Projects* (Bobbs-Mcrrill, Indianapolis and New York, 1972, XII+463 p.)

⁴³ По поводу ‘зелубое’ см. **п. 20** и сноски 14 и 15 выше. Мои воспоминания относительно собственного мыслительного процесса в прошлые годы ослабли. Но, по-видимому, вполне правдоподобно, что меня могло бы побудить к формулировке витгенштейновской проблемы с точки зрения ‘вкуса’ аналогичное употребление ‘зелубое’ у Гудмена. Я помню, что в то время, когда я впервые подумал об этой проблеме, я был поражен (также, как и другие) аналогией между подходами Витгенштейна и Гудмена.

мой о значении: “Кто должен сказать, что в прошлом я не подразумевал под ‘зелёное’ зелёное так, что теперь мне следует называть ‘зелёной’ не траву, а небо?”. Хотя Гудмен концентрируется на проблеме относительно индукции и по большей части игнорирует проблему значения⁴⁴, время от времени его соображения напоминают проблему Витгенштейна⁴⁵. На самом деле, лично я предполагаю, что серьёзное рассмотрение проблемы Гудмена, как он её формулирует, может оказаться невозможным без рассмотрения проблемы Витгенштейна⁴⁶.

Витгенштейн изобрел новую форму скептицизма. Лично я склонен рассматривать её как наиболее радикальную и оригинальную скептическую проблему, с которой сталкивалась философия, проблему, которую смог бы сформулировать только очень необычный по складу ум. Конечно, он не хочет оставить нас со своей проблемой, но желает разрешить её, ибо скептический вывод ненормален и непереносим. Его решение, как я буду доказывать, содержит аргумент против ‘индивидуального языка’; якобы это решение не будет допускать такой язык. Но важно видеть, что его достижение в постановке данной проблемы самоценно и независимо от значения его собственного её решения и результирующего аргумента против индивидуального языка. Ибо, если мы видим проблему Витгенштейна как реальную проблему, ясно, что он часто прочитывался, исходя из ошибочной перспективы. Читатели, включая, конечно, ранее и меня самого, часто удивлялись: “Каким образом он может доказать невозможность индивидуального языка? Каким образом у меня может возникнуть какое-либо затруднение при идентификации своих собственных ощу-

⁴⁴ Отчасти обсуждение проблемы Гудменом, по-видимому, предполагает, что объём каждого предиката (‘зелёное’, ‘зелубое’) и т.д. известен, и что этот вопрос сам по себе не осложняет ‘новую загадку индукции’. Сидней Шёммакер, “On Projecting the Unprojectible,” *The Philosophical Review*, vol. 84 (1975). p. 178-219, ставит под вопрос возможность такого разделения (см. заключительный параграф его статьи). Я ещё не проводил тщательного изучения аргументации Шёммакера.

⁴⁵ См. его “Positionality and Pictures”, *The Philosophical Review*, vol. 69 (1960). p. 523–525, перепечатано в *Problems and Projects*, p. 402–404. См. также Юлиан, “More on ‘Grue’ and Grue” и *Problems and Projects*, pp. 408–409 (комментарии на Юдит Томпсон).

Статья “Seven Strictures on Similarity” в *Problems and Projects*, p. 437–446, местами имеет витгенштейновский привкус. Для Гудмена, как и для Витгенштейна, то, что мы называем ‘сходным’ (для Витгенштейна даже ‘тем же самым’), обнаруживается в нашей практике, но не может объяснить её. (По поводу представления позиции Витгенштейна см. раздел 3 ниже.)

Здесь возникает один вопрос. Зависит ли позиция Витгенштейна от отрицания ‘абсолютного сходства’? В той степени, в которой мы используем ‘сходство’, чтобы просто *подписаться* под способом, которым мы фактически продвигаемся, да. Но важно видеть, что даже если ‘абсолютно сходный’ имело бы фиксированное значение в английском языке и ‘сходный’ не нужно было бы наполнить посредством спецификации ‘отношений’, в которых вещи являются сходными, скептическая проблема не была бы решена. Когда я научаюсь слову ‘плюс’, я не могу просто дать себе некоторое конечное число примеров и продолжить: ‘Действуй сходным образом, когда столкнешься с любой задачей сложения в будущем’. Предположим, что в обычном значении ‘сходный’ эта конструкция полностью определена и что никто не считает, что доктрина, согласно которой различные альтернативные способы действия могут быть названы ‘сходными’, зависит от того, как ‘сходное’ наполняется говорящим относительно отношения, в котором тот или иной способ действия может быть назван ‘сходным’ касательно того, что я делал ранее. Даже тогда скептик может утверждать, что под ‘сходный’ я подразумевал *кводный*, где два действия кводны, если... См. также обсуждение ‘относительного тождества’ в примечании 13 выше.

⁴⁶ Вкратце: Гудмен настаивает на том, что нет смысла обращаться к спорному вопросу, согласно которому ‘зелубое’ ‘определено во времени’ или ‘определено в пространстве’, а ‘зелёное’ – нет. Если та или иная из пар ‘голубое–зелёное’ и ‘зелубое–голёное’ принимается как исходная, предикаты другой пары ‘темпорально’ определимы в её терминах (см. *Fact, Fiction, and Forecast*, p. 77-80). Тем не менее интуитивно, по-видимому, ясно, что ‘зелубое’ определено в пространстве в том смысле, в котором ‘зелёное’ нет. Возможно, что смысл мог бы быть привнесён тем фактом, что ‘зелёному’, но не ‘зелубому’, научаются (обучаемы?) остенсивно посредством достаточного числа примеров безотносительно ко времени. Могло бы показаться, что ответ на этот аргумент принял бы следующую форму: “Кто должен сказать, что то, чему другие (или даже я сам в прошлом?) научались посредством такой остенсивной тренировки, не является ‘зелубым’?”. Но это непосредственно ведёт к проблеме Витгенштейна. Статьи, указанные в предыдущей сноске, относятся сюда же. (Верно, однако, что проблемы, подобные проблеме Гудмена, могут возникнуть для конкурирующих предикатов, которые, даже интуитивно, представляются как пространственно неопределимые.)

щений? И если бы это затруднение было, то каким образом ‘публичный’ критерий мог бы мне помочь? Я должен был бы находиться в довольно плохой форме, если бы нуждался во внешней помощи для идентификации своих собственных ощущений!”⁴⁷ Но если я прав,

⁴⁷ Разработка этого пункта может быть особенно полезна тем, кто знаком с литературой, относящейся к “аргументу индивидуального языка”. В значительной части этой литературы, основывающейся на том, что Витгенштейн обсуждает в разделах, следующих за § 243, считается, что без определённого внешнего критерия для моей идентификации своих собственных ощущений я не обладал бы способом узнать, что я отождествил данное ощущение корректно (согласно моим предшествующим намерениям). (Этот вопрос интерпретировался так: “Откуда я знаю о своей правоте, что это – боль?”, или, быть может, так: “Откуда я знаю, что применяю правильное правило, употребляя слово ‘боль’ в тот момент, когда намеревался?” См. примечание 21 выше). Но доказывается, что если у меня нет способа узнать (по одной из этих интерпретаций), осуществляю ли я правильную идентификацию, то бессмысленно говорить об идентификации вообще. В той степени, в которой для поддержки я полагаюсь на свои собственные впечатления или воспоминания о том, что я подразумевал под различными знаками ощущений, у меня нет способа развеять эти сомнения. Только другие, признающие корректность моей идентификации через моё внешнее поведение, могут обеспечить надлежащий внешний критерий.

Многое можно было бы сказать об этом несколько невнятно подытоженном аргументе, которому не легко следовать даже на основе его более пространныго разбора в литературе. Но здесь я хочу упомянуть одно возражение: Если бы я действительно сомневался в том, могу ли я идентифицировать какие-либо ощущения корректно, то каким образом связь моих ощущений с внешним поведением или с подтверждением со стороны других оказала бы какую-то помощь? Конечно, я могу идентифицировать, что соответствующее внешнее поведение имело место или что другие подтверждают моё действительное обладание рассматриваемым ощущением только потому, что я могу идентифицировать соответствующие сенсорные впечатления (от поведения или подтверждения со стороны других своей корректной идентификации ощущения). Моя способность провести какую-либо идентификацию какого-либо внешнего явления основывается на способности идентифицировать соответствующие сенсорные (прежде всего визуальные) впечатления. Если бы я учитывал *общее* сомнение относительно моей способности к идентификации каких-либо из своих собственных ментальных состояний, то избежать этого было бы невозможно.

Именно в этом смысле может показаться, что аргумент против индивидуального языка предполагает, что я нуждаюсь во внешней помощи для идентификации своих собственных ощущений. Многие разборы этого аргумента, по-видимому, зависят от такого общего сомнения в корректности всех моих идентификаций внутренних состояний. Доказывается, что поскольку любая идентификация, которую я произвожу, для корректности нуждается в некотором виде верификации, постольку верификация одной идентификации внутреннего состояния посредством другой такой идентификации просто ещё раз поднимает тот же самый вопрос (Произвожу ли я корректную идентификацию своих ощущений?). А. Айер в своём хорошо известном споре с Рашем Рисом (“Can there be a Private Language?” *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 28 (1954), p. 63–94, переиздано в *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, (ed. Pitcher), p. 251–285, см. особенно p. 256) резюмирует этот аргумент так: «Его требование признать объект [ощущение], его уверенность в том, что он действительно тот же самый, не должны приниматься, если этот объект не может быть подкреплён дополнительной очевидностью. По-видимому, эта очевидность к тому же должна быть публичной... просто проверять одно индивидуальное ощущение посредством другого было бы недостаточно. Ибо если нельзя довериться признанию одного из них, нельзя довериться и признанию другого». Из этого аргумента следует, что я могу осуществить подлинную верификацию корректности моей идентификации, только если я вырвусь из круга ‘индивидуальных проверок’ к некоторой публично принимаемой очевидности. Но если я настолько скептичен, чтобы сомневаться во *всех* своих идентификациях внутренних состояний, то каким образом мне могло бы оказать какую-то помощь нечто публичное? Разве мое признание чего-то публичного не зависит от признания моих внутренних состояний? Айер полагает (непосредственно за приведенной цитатой): «Но если нет такой вещи, которую допускалось бы признать, то никакая проверка даже не могла бы быть завершена... Я проверяю свою память относительно времени отправления поезда, визуализируя страницу расписания; но в свою очередь мне требуется проверить это, посмотрев на данную страницу. [Он ссылается на §265.] Но если в этот момент я не могу доверять своему зрению, если я не могу распознать числа, которые я вижу написанными там, мне от этого не лучше... Пусть объект, на который я пытаюсь указать, будет публичным настолько, насколько вам угодно... моя уверенность, что я использую слово корректно... должна в конечном счете основываться на свидетельстве чувств. Слыша, что говорят другие, видя, что они пишут, наблюдая за их движениями, я способен заключить, что их употребление слова согласуется с моим. Но если без дальнейшей суеты я могу распознать такие звуки, очертания или движения, почему я не могу также распознать индивидуальное ощущение?»

Если допустить, что аргумент об индивидуальном языке представлен просто в этой форме, то данное возражение кажется убедительным. Когда-то и мне на сходном основании казалось, что аргумент против индивидуального языка *не мог бы* быть правильным. Традиционные взгляды, которые вполне вероятны, если они решительно не отвергнуты, держатся того, что все идентификации основываются на идентифика-

соответствующая ориентация была бы противоположной. Главная проблема не в том, “каким образом мы можем показать, что индивидуальный язык – или некоторая другая специальная форма языка – *невозможен*”⁴⁸, скорее, она в том, “каким образом мы можем показать, что *какой-то язык* (публичный, индивидуальный или тот-которым-обладаете-вы) вообще *возможен*”. Дело не в том, что вызвать ощущение ‘боли’ легко и Витгенштейн должен изобрести затруднение⁴⁹. Напротив, главная проблема Витгенштейна, как представляется, в том, что он показал, что *всякий язык, всякое* образование понятия невозможно и действительно непостижимы.

Важно и полезно сравнить новую форму скептицизма Витгенштейна с классическим скептицизмом Юма, ибо между ними есть важные аналогии. Оба развивают скептический парадокс, основанный на проблематизации определённой *связи* прошлого и будущего. Витгенштейн ставит под вопрос связь между ‘намереваться’ или ‘подразумевать’ в прошлом и нынешней практикой, например, между моими прошлыми ‘намерениями’ в отношении ‘плюс’ и моим нынешним вычислением ‘ $68 + 57 = 125$ ’. Юм ставит под вопрос две другие соотносимые друг с другом связи: каузальную связь, согласно которой прошлое событие неизбежно влечет будущее событие, и индуктивную, логически выведенную связь от прошлого к будущему.

Аналогия очевидна. Она была затемнена по нескольким причинам. Во-первых, проблемы Юма и Витгенштейна, конечно, различны и независимы, хотя и аналогичны. Во-вторых, Витгенштейн вызывает мало интереса или симпатии Юму; цитировались его высказывания, что он не смог прочесть Юма, поскольку нашёл это “пыткой”⁵⁰. Кроме того, Юм является первичным источником некоторых идей о природе ментальных состояний, к которым наиболее относились нападки Витгенштейна⁵¹. Наконец (вероятно, самое важное), Витгенштейн не признаёт и почти наверняка не признал бы за собой эпитет ‘скептик’, что открыто признавал Юм. Действительно, он часто представлялся философом ‘здравого смысла’, стремящимся защитить наши повседневные понятия и разрешить традиционные философские сомнения. Разве это не Витгенштейн считал, что философия усугубляет только то, что примет каждый?

Однако даже здесь различие между Витгенштейном и Юмом не следует преувеличивать. Даже Юм имеет существенную склонность, доминирующую в некоторых из его настроений, к тому, что философ никогда не сомневается в повседневных убеждениях. Спрошенный о том, «действительно ли он один принадлежит к числу скептиков, считающих, что всё недостоверно», Юм отвечает: «... этот вопрос совершенно излишен, и ни я, ни кто-либо другой никогда не придерживался этого мнения искренне и постоянно»⁵². Ещё более убедительно при обсуждении проблемы внешнего мира: «Мы вполне можем спросить: *Какие причины заставляют нас верить в существование тел?* Но спрашивать,

ции ощущений. Скептическая интерпретация данного аргумента в этом очерке, которая не позволяет считать понятие идентификации само собой разумеющимся, ставит проблему совершенно иначе. См. на **р. 67-68** ниже обсуждение аналогичного возражения на юмианский анализ причинности.

⁴⁸ Поставленная таким образом проблема имеет очевидный кантианский привкус.

⁴⁹ Особенно смотри обсуждение ‘зелёное’ и ‘зелубое’ выше, которое, очевидно, можно было бы перенести на боль (пусть ‘бокотка’ [pickle] применяется к боли до момента времени *t* и к щеколке после!); уже достаточно ясно, что проблема является совершенно общей.

⁵⁰ Karl Britton, “Portrait of a Philosopher”, *The Listener*, LIII, no. 1372 (June 16, 1955), p. 1072, цитируется по George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1964, VIII+340 p), P. 325.

⁵¹ Очень многое в аргументации Витгенштейна может быть представлено как атака на характерно юмианские (или классические эмпиристские) идеи. Юм постулирует интроспективное качественное состояние для каждого из наших психологических состояний (‘впечатление’). Далее, он считает, что соответствующее ‘впечатление’ или ‘образ’ могут конституировать ‘идею’, не сознавая, что образ ни в каком отношении не скажет нам, как он должен применяться. (См. разбор того, определяет ли образ значение ‘зелёное’ на **р. 20** выше и соответствующий разбор в случае куба на **р. 42-43** выше.) Кроме всего прочего, парадокс Витгенштейна представляет собой убедительный протест против таких предпосылок.

⁵² David Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1888), Book I, Part IV, Section I. [Цитируется по изданию: Юм Д. Сочинения: В 2 т.. Т.1. М.:Мысль, 1996. С.235.]

существуют ли тела или нет, бесполезно. Этот пункт должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый»⁵³. Однако эта клятва в верности здравому смыслу открывает раздел, который в других отношениях выглядит как доказательство того, что общее понятие о материальных объектах является безнадежно непоследовательным!

Если Юм настроен соблюдать свою мнимую решимость никогда не отрицать или никогда не сомневаться в наших общепринятых убеждениях, в чём тогда состоит его ‘скептицизм’? Во-первых, в скептическом *подходе* к причинам этих убеждений; во-вторых, в скептическом анализе наших общепринятых понятий. В некоторых аспектах Беркли, который не рассматривал свои собственные взгляды как скептические, может предложить даже лучшую аналогию с Витгенштейном. На первый взгляд Беркли с его отрицанием материи и любых объектов ‘вне сознания’, как кажется, *отрицает* наши общепринятые убеждения; и для многих из нас это впечатление сохраняется при последующем рассмотрении. Но не для Беркли. Для него впечатление, что обычный человек привержен материи и объектам вне сознания, производно от ошибочной метафизической интерпретации обыденной речи. Когда обычный человек говорит о ‘внешнем материальном объекте’, то на самом деле он подразумевает (как мы могли бы сказать *sotto voce*) не *внешний материальный объект*, скорее, он подразумевает нечто подобное следующему: ‘идея, вызванная во мне независимо от моей воли’⁵⁴.

Позиция Беркли не является общепризнанной в философии. Этот философ защищает точку зрения, которая, по-видимому, явно противоречит здравому смыслу. Но скорее он не отрекается от здравого смысла, а утверждает, что конфликт проистекает из неверной философской интерпретации повседневного языка – иногда он добавляет, что этой неверной интерпретации потворствует ‘внешняя форма’ обыденной речи. Он предлагает свой собственный анализ подходящих общепринятых утверждений, который показывает, что на самом деле они говорят не то, что говорят по видимости. Для Беркли эта философская стратегия центральна в его работе. В той степени, в которой Юм утверждает, что он просто анализирует здравый смысл, а не противостоит ему, он также обращается к этой же стратегии. Нельзя сказать, что эта практика на сегодня прекратилась⁵⁵.

Лично я думаю, что такие философские утверждения почти всегда подозрительны. То, что предъявляющий претензии называет ‘вводящим в заблуждение неверным философским истолкованием’ обычного высказывания, вероятно, является естественным и корректным пониманием. По-настоящему ошибочное толкование возникает тогда, когда претендент продолжает “Всё, что на самом деле подразумевает обычный человек, заключается в ...” и даёт изощрённый анализ, совместимый с его собственной философией. Как бы то ни было, важный пункт для настоящих целей состоит в том, что Витгенштейн вы-

⁵³ Hume, *ibid*, Book I, Part IV, Section II. [Цитируется по изданию: Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1996. С.239.] Случайные совпадения Юма с ‘философией обыденного языка’ не должны пройти незамеченными. Рассмотрим следующее: «Философы, разделившие человеческие познания на знание и вероятность и определившие первое как очевидность, которая получается из сравнений идей, вынуждены были объединить все наши заключения из причин или действий посредством общего термина вероятность. Но хотя каждый волен употреблять свои термины в каком угодно смысле, в силу чего и я в предыдущей части своего рассуждения следовал указанному способу выражения, однако в обыденном разговоре мы, несомненно, не задумываясь, утверждаем, что многие из наших аргументов из причинности более чем вероятны и могут быть признаны высшим родом очевидности. Нам показался бы смешным всякий, кто сказал бы, будто только вероятно, что солнце завтра взойдёт или что все люди должны умереть...» (*ibid*, Book I, Part III, Section XI) [Цитируется по изданию: Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1996. С.180.].

⁵⁴ George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, §29-34. Конечно, такая характеристика, быть может, и упрощена, но для настоящих целей она достаточна.

⁵⁵ Уже почти ‘аналитическим’ является то, что я не могу представить общепризнанный современный пример, который бы не встречался с решительной оппозицией. Те, кто придерживаются цитированной точки зрения, будут доказывать, что в этом случае их анализ обыденного употребления действительно корректен. Я не хочу здесь вступать в не относящуюся к делу полемику, но сам я нахожу, что множество ‘тематически нейтральных’ анализов универсума рассуждения о сознании, предлагаемых современными материалистами, представляет собой только другую сторону берклианской медали.

сказывает берклианское утверждение такого вида. Ибо, как мы увидим, его решение своей собственной скептической проблемы начинается с согласия со скептиками в том, что не существует ‘привилегированного факта’ (§ 192) относительно моего сознания, который конституирует, что под ‘плюс’ я подразумеваю сложение, и заранее определяет, как мне следует поступать согласно тому, что я подразумеваю. Но, утверждает он (в § 183–193), видимость того, что наше обыденное понятие о подразумевать требует такого факта, основано на неверном философском истолковании – хотя и естественном – таких обычных выражений, как ‘он подразумевает то-то и то-то’, ‘шаги определяются формулой’ и им подобным. Как Витгенштейн истолковывает эти выражения, мы вскоре увидим. В данный момент только отмечу, что Витгенштейн считает любое истолкование, – которое в моем нынешнем ментальном состоянии ищет нечто такое, что поможет провести различие между тем, подразумеваю ли я сложение или квожение, или что будет последовательно указывать в будущем, следует ли мне сказать ‘125’, будучи спрошенным о ‘68 + 57’, – неверным, истолкованием, приписывающим обычному человеку понятие значения, которое *опровергается* скептическим аргументом. «Мы, – говорит он в § 194 (отметим, что Беркли мог бы сказать в точности то же самое!), – подобны дикарям, примитивным людям, которые, слыша выражения цивилизованных людей, дают этим выражениям ложное толкование и тогда выводят крайне странные заключения». Быть может и так. Лично я, несмотря на уверения Витгенштейна, могу сообщить только то, что ‘примитивная’ интерпретация для меня зачастую звучит предпочтительнее...

В *Исследовании о человеческом познании* Юм, после того как развил “Скептические сомнения относительно деятельности ума”, даёт своё “Скептическое разрешение этих сомнений”. Что есть ‘скептическое’ разрешение? Назовём предлагаемое решение скептической философской проблемы *прямым*, если оно демонстрирует, что при более тщательной проверке скептицизм показывает свою необоснованность; ускользающая или сложная аргументация доказывает тезис, в котором скептик сомневался. В этом смысле Декарт дал ‘прямое’ решение своих собственных философских сомнений. Априорное обоснование индуктивного рассуждения и анализ каузального отношения как подлинной необходимой связи или соединения пар событий были бы прямыми решениями юмианских проблем индукции и причинности соответственно. *Скептическое* решение скептической философской проблемы, напротив, начинается с допущения того, что негативные утверждения скептика неопровержимы. Тем не менее наша обычная практика или убеждение оправдывается, несмотря на противоположные проявления, поскольку не нужно требовать оправдания, несостоятельность которого показал скептик. Главная ценность скептического аргумента состоит как раз в том, что он показал: повседневная практика, если она вообще должна быть определена, не может определяться некоторым особым способом. Скептическое решение может также привлекать – на предлагаемый выше манер – скептический анализ или описание общепринятых убеждений, чтобы отвергнуть их *prima facie* отсылку к метафизической абсурдности.

Общие черты скептического решения Юмом своей проблемы хорошо известны⁵⁶. Не априорное доказательство, а привычка является источником наших индуктивных выводов. Если *A* и *B* суть два типа событий, которые мы постоянно видели соединёнными, то мы приучаемся – Юм является дедом этого современного психологического понятия – ожидать событие типа *B* при наличии события типа *A*. Чтобы о частном событии *a* сказать, что оно является причиной другого события *b*, нужно подвести эти два события под два типа *A* и *B*, относительно которых мы ожидаем, что они будут постоянно соединены в будущем так же, как они соединены в прошлом. Идея необходимой связи возникает из ‘чувства привычного перехода’ между нашими идеями этих типов событий.

⁵⁶ Записывая это предложение, я поймал себя на мысли, что опасаясь некоторых экспертов по Юму и Беркли, которые не одобряют отдельные замечания, высказанные здесь мною об этих философах. Учитывая цель данной работы, я не проводил тщательного изучения их позиций. Довольно грубое и достаточно условное описание ‘общих черт’ их взглядов используется здесь с целью сравнения с Витгенштейном.

Философские заслуги юмианского решения не составляют нашего нынешнего интереса. Наша цель – использовать аналогию с юмианским решением, чтобы прояснить решение Витгенштейном его собственной проблемы. С целью сравнения следует отметить одно дальнейшее следствие скептического решения Юма. Наивно было бы предполагать, что вопрос о том, является ли частное событие *a* причиной другого частного события *b*, – это вопрос, касающийся исключительно событий *a* и *b* (и их отношений) и не затрагивающий никаких других событий. Если Юм прав, это не так. Даже если бы Бог взглянул на события, он не разглядел бы ничего соотносящего их друг с другом, кроме того, что одно следует за другим. Только когда частные события *a* и *b* мыслятся как подпадающие под два соответствующих типа событий *A* и *B*, которые соотнесены посредством обобщения, что за *всеми* событиями типа *A* следуют события типа *B*, об *a* можно говорить как о ‘причине’ *b*. Когда события *a* и *b* рассматриваются сами по себе, то никакие каузальные понятия не применимы. Этот вывод Юма можно назвать невозможностью индивидуальной причинности.

Можно резонно возразить: конечно, нет ничего, что событие *a* могло бы сделать с *помощью* других событий того же самого типа, чего оно не могло бы сделать само по себе! Действительно, сказать, что *a* само по себе является достаточной причиной *b*, – значит сказать, что если бы оставшаяся часть вселенной была убрана, то *a* всё ещё продуцировало бы *b*! Интуитивно это может быть и так, но интуитивное возражение игнорирует скептический аргумент Юма. Суть скептического аргумента состоит в том, что обычное понятие об одном событии, ‘продуцирующем’ другое событие, на котором основывается возражение, находится в опасности. Представляется, что такого отношения, как ‘продуцировать’, нет вообще, что каузальное отношение фиктивно. После того как стало очевидно, что на скептический аргумент нельзя ответить с его собственных позиций, предлагается скептическое решение, содержащее всё, чтобы мы могли спасти понятие причинности. Особенность данного анализа состоит как раз в том, что причинность не имеет смысла тогда, когда применяется к двум изолированным событиям, когда весь остальной универсум убран. Только в той мере, в которой эти события мыслятся как примеры типовых событий, соотнесённых посредством регулярности, они могут мыслиться как каузально связанные. Если бы два частных события каким-то образом были бы настолько своеобразны, что их подведение (по возможности естественное) под какие-либо типовые события было бы логически исключено, то к ним были бы неприменимы понятия причинности.

Конечно, я предполагаю, что аргумент Витгенштейна против индивидуального языка имеет структуру, сходную с аргументом Юма против индивидуальной причинности. Витгенштейн также устанавливает скептический парадокс. Подобно Юму, он принимает свой собственный скептический парадокс и предлагает ‘скептическое решение’, чтобы предотвратить появление парадокса. Его решение включает скептическую интерпретацию того, что затрагивается в таких обычных утверждениях, как “Джонс подразумевает под ‘+’ сложение”. Невозможность индивидуального языка возникает как результат скептического решения его собственного парадокса, как и в случае невозможности ‘индивидуальной причинности’ у Юма. Оказывается, что скептическое решение не позволяет нам говорить о единственном индивиде, который рассматривается сам по себе и в изоляции, как подразумевающим что-либо. Опять-таки, возражение, основанное на интуитивном чувстве, что никто более не способен повлиять на то, что я подразумеваю под данным символом, игнорирует скептический аргумент, который подрывает любую такую наивную интуицию относительно значения.

Я сказал, что решение Витгенштейном своей проблемы является скептическим. Он не даёт ‘прямого’ решения, указывающего несмышлёному скептику на скрытый факт, который тот просмотрел, на то условие в мире, которое конституирует, что я подразумеваю под ‘+’ сложение. Фактически он соглашается со своим собственным гипотетическим скептиком, что такого факта нет, что нет такого условия ни во ‘внутреннем’, ни во ‘внешнем’ мире. Надо признаться, что я сейчас выражаю точку зрения Витгенштейна более

прямолинейно, чем он обычно позволил бы себе сделать. Ибо, отрицая, что существует какой-то такой факт, разве мы не можем выразить философский тезис, сомневающийся в чём-то таком или отрицающий нечто такое, что допускает каждый? Мы не хотим сомневаться или отрицать, что когда люди говорят о самих себе и о других как о подразумевающих нечто за своими словами и как о следующих правилам, они делают это с полным правом. Мы даже не хотим отрицать правильность обыденного употребления фразы ‘факт, что Джонс подразумевал сложение под таким-то и таким-то символом’, и действительно, такие выражения имеют совершенно обычное употребление. Мы просто хотим отрицать существование ‘привилегированного факта’, который философы ошибочно приписывают таким обычным формам слов, а не правильность форм слов самих по себе.

По этой причине, как я предположил выше (р. 5), мнимая неспособность Витгенштейна написать работу с нормально организованными аргументами и выводами происходит, по крайней мере частично, не из личных или стилистических наклонностей, а из природы его работы. Если бы Витгенштейн – вопреки своему печально известному и загадочному принципу в § 128 – установил результаты своих заключений в форме определенных тезисов, было бы очень трудно избежать формулировки его доктрины в форме, состоящей в явных скептических отрицаниях наших обычных утверждений. Беркли сталкивается со сходными затруднениями. Отчасти он избегает их, устанавливая свой тезис как отрицание существования ‘материи’ и заявляя, что ‘материя’ представляет собой элемент философского жаргона и не выражает точку зрения нашего здравого смысла. Как бы то ни было, в одном месте он вынужден сказать, очевидно противореча своей обычной официальной теории, что он отрицает доктрину ‘необычайно распространенную среди людей’⁵⁷. Если, с другой стороны, мы не устанавливаем наши заключения в форме обширных философских тезисов, тогда легче избежать опасности отрицания любого обыденного убеждения, даже если наш воображаемый собеседник (например, § 189; см. также § 195)⁵⁸ обвиняет нас в том, что мы делаем это. Всякий раз, когда наш оппонент настаивает на совершенной правильности обычной формы выражения (например, ‘шаги определяются формулой’, ‘будущее применение уже присутствует’), мы можем настаивать, что если эти выражения поняты надлежащим образом, то мы согласны. Опасность возникает тогда, когда мы пытаемся дать тщательную формулировку в точности того, что отрицаем, того, *какой* ‘ошибочной интерпретацией’ наш оппонент заменяет обычное средство выражения. Возможно, это будет трудно сделать без формулировки ещё одного высказывания, которое, как мы должны принять, *всё-таки* является ‘совершенно правильным и надлежащим образом понятым’⁵⁹.

Поэтому Витгенштейн, возможно уклончиво, вполне может осудить данную здесь прямую формулировку. Тем не менее я беру на себя смелость сказать: Витгенштейн вместе со скептиком считает, что не существует факта относительно того, подразумеваю ли я плюс или минус. Но если в этом скептику следует уступить, не оказывается ли тема закрытой? Что *можно* сказать от имени наших обычных приписываний осмысленного языка

⁵⁷ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, §4. Конечно, Беркли мог подразумевать, что преобладание этой доктрины происходит из влияния философской теории, а не здравого смысла, что он фактически и утверждает в следующем разделе.

⁵⁸ § 189: «Но разве тогда шаги *не* определяются алгебраической формулой?» Несмотря на интерпретацию Витгенштейном в рамках его собственной философии обычной фразы “шаги определяются формулой”, сохраняется впечатление, что характеристика собеседником своей точки зрения на самом деле оказывается корректной. См. § 195: «Но я не имею в виду, что то, что я делаю сейчас (схватывая смысл), определяет будущее употребление *каузально* и как факт опыта, но что само употребление *странным* образом в некотором смысле присутствует», – это слова собеседника; и вежливый ответ: «Но ‘в *определённом* смысле’ разумеется! На самом деле, единственно ошибочное в том, что ты говоришь, – это выражение “странным образом”. Все остальное верно; это предложение кажется странным только тогда, когда кто-то придумывает для него языковую игру, отличную от той, в который мы фактически его употребляем».

⁵⁹ Пример конфликта такого вида, уже появлялся выше – см. р. 49-51 и сноску 33.

себе самим или другим? Разве невероятный и обреченный на провал вывод о том, что всякий язык бессмыслен, уже не сделан?

В ответ мы должны кое-что сказать об изменении философии языка Витгенштейна от *Трактата* к *Исследованиям*. Хотя в деталях *Трактат* относится к числу самых сложных философских произведений, его общие контуры хорошо известны. Каждому предложению соответствует (возможный) факт. Если такой факт имеет место, то предложение истинно, если нет – ложно. Для атомарных предложений отношение между предложением и фактом, как утверждается, является отношением простого соответствия или изоморфизма. Предложение содержит имена, соответствующие объектам. Атомарное предложение само является фактом, располагая имена в определенные отношения; и это говорит о том (или существует соответствующий факт), что соответствующие объекты находятся в одном и том же отношении. Другие предложения являются (конечными или бесконечными) истинностными функциями атомарных предложений. Несмотря на то, что детали этой теории исключались некоторыми как невероятная попытка придать естественному языку априорную химерическую структуру, основанную исключительно на логическом анализе, сходные идеи, часто продвигаемые без какого-либо специфического влияния, идущего от *Трактата*, во многом живы и сегодня⁶⁰.

Простейшая, самая основная идея *Трактата* едва ли может быть отброшена, ибо декларативное предложение получает своё значение посредством своих *условий истинности* через своё соответствие фактам, которые должны иметь место, если предложение истинно. Например, “кот лежит на коврике” понимается теми говорящими, кто осознаёт, что

⁶⁰ Влиятельная и важная теория естественного языка Дональда Дэвидсона имеет много общих с *Трактатом* черт, даже при том, что в её основании лежит другая философия. Дэвидсон доказывает, что некоторые простые, почти априорные соображения (не требующие детального эмпирического исследования специфических естественных языков) накладывают строгие ограничения на форму теории значения для естественных языков (она должна быть финитно аксиоматизируемой теорией условий истинности в стиле Тарского). (Хотя *форма* теории определяется без детализированного эмпирического исследования, предполагается, что специфическая, адоптированная к частному языку теория требует детального эмпирического подтверждения). Как доказывается, факт, что теория значения должна иметь эту форму, накладывает сильные ограничения на логическую форму или глубинную структуру естественного языка; вполне вероятно, что она должна быть приближена к классической экстенциональной логике первого порядка. Все эти идеи близки духу *Трактата*. В частности, подобно *Трактату*, Дэвидсон утверждает: (i) истинностные условия есть ключевой элемент теории языка; (ii) обнаружение скрытой глубинной структуры языка – это ключ к надлежащей теории интерпретации; (iii) форма глубинной структуры ограничена заранее теоретическими, квазилогическими соображениями; (iv) ограничения, в частности, показывают, что глубинная структура имеет логическую форму, близкую логической форме формального языка символической логики; (v) предложения, в частности, строятся из ‘атомов’ посредством логических операторов; (vi) глубинная структура естественного языка, в частности, является экстенциональной, несмотря на вводящие в заблуждение проявления поверхностной структуры. Все эти идеи *Трактата* отвергаются в *Исследованиях*, которые враждебны любой попытке анализировать язык, раскрывая скрытую глубинную структуру. В этом последнем отношении современная трансформационная лингвистика, начиная с Ноама Хомского, была ближе *Трактату*, а не *Исследованиям*. (Но для приверженцев трансформационной грамматики даже форма теории устанавливается посредством специфических эмпирических соображений, требующих детального исследования специфических естественных языков.)

См. также программу лингвистов, которые называют себя ‘семантиками-генеративистами’ и программу Ричарда Монтегю. Разумеется, многие из идей *Трактата* или идей ‘логического атомизма’ не были воспроизведены в какой-либо из этих теорий.

(Отметим, что в новейшей трансформационной лингвистике ‘глубинная структура’ имеет специфическое техническое значение. ‘Семантики-генеративисты’ отреклись от ‘глубинной структуры’ как ключевого пункта своей платформы. В сказанном выше ‘глубинную структуру’ лучше всего рассматривать в общем смысле как структуру, ‘лежащую в основании’. Те, чья теория языка приводит к одобрению доктрины, выраженной в *Трактате* в афоризме 4.002 – что понимание языка включает бесчисленные неявные конвенции, маскирующие форму, которые незаметны для неподготовленного глаза, – верят в глубинную структуру в этом широком смысле. ‘Глубинная структура’ в специальном смысле была бы особой теорией глубинной структуры, определённой в широком смысле; в этом состоит одна из причин, почему данный термин нам подошёл. Самые современные лингвистические теории, отвергшие ‘глубинную структуру’ в специальном смысле, приняли её в более широком смысле.)

оно истинно, если и только если определённый кот лежит на определённом коврикe; в противном случае оно является ложным. Наличие кота на коврикe – это факт, или условие-в-мире, который сделал бы предложение истинным (выражающим истину), если бы он имел место.

Установленная таким образом картина значения декларативных предложений, выраженная в *Трактате*, может показаться не только естественной, но даже тавтологичной. Тем не менее, как говорит Даммит: «Исследования имплицитно отвергают классический (реалистский) взгляд, присущий *Фреге* и *Трактату*, который состоит в том, что общей формой объяснения значения является утверждение условий истинности»⁶¹. Вместо этой точки зрения Витгенштейн предлагает альтернативную в некотором приближении общую картину. (Назвать её альтернативной *теорией* было бы слишком сильно. Конкурируя со стремлением *Тракта*, Витгенштейн отвергает (§ 65) любое намерение предложить общее описание языка. Скорее, у нас есть разнообразные действия, соотнесенные друг с другом различными способами.) Витгенштейн заменяет вопрос “Что должно иметь место, чтобы это предложение оказалось истинным?” двумя другими: первый – “При каких условиях данная форма слов может соответствующим образом утверждаться (или отрицаться)?”; второй, при условии ответа на первый вопрос, – “Какова в нашей жизнедеятельности роль или полезность нашей практики утверждения (или отрицания) этой формы слов в этих условиях?”

Конечно, Витгенштейн не ограничивает себя декларативными предложениями (утверждениями и отрицаниями), как только что сделал я. Напротив, любой читатель ранних разделов *Философских исследований* осознаёт, что он сильно озабочен тем, чтобы отрицать любое особое первенство утверждения или предложений в изъявительном наклонении. (См. его первоначальные примеры “Плита!”, “Опора!” и т.д.) Это само по себе играет важную роль в его отрицании классической реалистской картины. Поскольку изъявительное наклонение не берётся в каком-либо смысле как первичное или базовое, более вероятным становится то, что даже лингвистическая роль того, что произносится в изъявительном наклонении и на поверхности выглядит как утверждение, не нуждается в том, чтобы быть способом ‘установления фактов’⁶². Таким образом, собственно говоря, нам следует говорить не об условиях ‘утверждения’, а, скорее, более обще об условиях, когда должен быть сделан ход (форма лингвистического выражения) в ‘языковой игре’. Если, однако, мы позволим себе адаптировать упрощенную терминологию, более приемлемую для специального набора случаев, мы сможем сказать, что Витгенштейн предлагает образ языка, основанный не на *условиях истинности*, но на *условиях утверждаемости* или *условиях обоснованности*⁶³: При каких обстоятельствах нам позволено сделать данное утвержде-

⁶¹ Dummett, “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics,” p. 348 в первоначальной публикации; перепечатано в *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (ed. Pitcher), p. 446–447.

⁶² См., например, §304, где Витгенштейн имеет дело с языком ощущений: «Парадокс исчезает, только если мы радикальным образом разрушим идею, что язык... всегда служит одной и той же цели: выражать мысли – будь то мысли о домах, боли, добре и зле или о чём-то другом, о чём вы пожелаете».

⁶³ Разговор об ‘условиях обоснованности’ не предполагает первичности изъявительного наклонения настолько, насколько его предполагают ‘условия утверждаемости’, но это имеет свои собственные недостатки. Для Витгенштейна есть важный класс случаев, где употребление языка собственно не имеет независимого оправдания, отличного от склонности говорящего говорить так в таком случае (например, говорить, что он чувствует боль). В таких случаях Витгенштейн говорит (§ 289): «Употреблять слово без оправдания (*Rechtfertigung*) не значит употреблять его *zu Unrecht*». Перевод ‘*zu Unrecht*’ у Энском непоследователен. В своем переводе *Философских исследований*, § 289, она переводит это выражение как ‘без права’ [without right]. Однако в своем переводе *Заметок по основаниям математики*, V, § 33 [VII, § 40], где встречается практически такое же немецкое предложение, она переводит его как ‘неправильно’ [wrongfully]. Немецко-английский словарь, который был у меня под рукой (Wildhagen-Heraucourt, Brandstetter Verlag, Wiesbaden, and Alien and Unwin, London, 6th ed., 1962), переводит ‘*zu Unrecht*’ как ‘несправедливо [unjustly], нечестно [unfairly]’; *Unrecht*, в общем, есть ‘несправедливый’ [unjustice] или ‘ошибочный’ [wrong]. Все это вполне согласуется с ‘неправильно’, но в малой степени поддерживает ‘без права’, хотя идея, что мы имеем ‘право’ использовать слово в определенных обстоятельствах без ‘оправдания’ (*Rechtfertigung*), очевидно гармонирует с точкой зрения, которую Витгенштейн пытается представить. Однако под ‘*zu Unrecht*’ Витгенштейн, по-

ние? Образы языка, даже явные теории этого вида, вряд ли не были известны до Витгенштейна и, вероятно, повлияли на него. Позитивистская верификационная теория значения – одна из них. Таковым в более специальном контексте является интуиционистское описание математических высказываний. (Акцент на условиях истинности, присущий математикам, придерживающимся классического подхода, заменяется акцентом на условиях доказуемости.) Но, разумеется, приблизительный образ Витгенштейна не следует идентифицировать ни с одной из этих теорий. Второй компонент этого образа иной: если принять во внимание, что наша языковая игра разрешает сделать определённый ‘ход’ (утверждение) при определённых, специфицируемых условиях, какова роль такого разрешения в нашей жизнедеятельности? Если этот аспект языковой игры не является бесполезным, то такая роль должна быть.

Альтернативный образ языка ясно предполагается Витгенштейном уже в самом первом разделе *Философских исследований*. Многие представители философии математики – в согласии с концепцией ‘объекта и имени’ Августина – задают такие вопросы: “Какие сущности (‘числа’) обозначаются цифрами? Какие отношения между этими сущностями (‘факты’) соответствуют высказываниям о числах?” (Философы, склонные к номинализму, скептически воспротивились бы: “Разве мы можем действительно верить, что такие сущности есть?”) В противовес такой ‘платонистской’ трактовке проблемы Витгенштейн просит нас отказаться от любых априорных концепций и *посмотреть* (“Не думай, смотри!”) на обстоятельства, при которых актуально произносятся утверждения о цифрах, и на ту роль, которую такие утверждения играют в нашей жизнедеятельности⁶⁴. Предположим, я подхожу к бакалейщику со списком, в котором значится ‘пять красных яблок’. Он берет в руки яблоки, повторяя на память цифры до пяти и удерживая яблоко, когда произносит цифру. При таких обстоятельствах нам разрешено высказываться, используя цифры, ибо роль и полезность такого разрешения очевидны. В § 8–10 Витгенштейн воображает буквы алфавита, перечисленные в алфавитном порядке, которые употребляются в миниатюрной языковой игре, так же как числа в данном примере. Мы мало склонны интересоваться природой сущностей, ‘обозначенных’ буквами алфавита. Тем не менее, если они используются описанным способом, о них вполне можно сказать, что они ‘обозначают числа’. Действительно, сказать, что слова обозначают (натуральные) числа, – *значит* сказать, что они используются как цифры, т.е. используются описанным способом. Сама по себе законность выражения ‘обозначают числа’ не привела бы нас к мысли о цифрах как сходных с выражениями типа ‘плита’, ‘опора’ и т.п., за исключением случаев, когда ‘обозначенные’ сущности не являются пространственно-временными. Если употребляемое таким способом выражение ‘обозначают числа’ вводит в заблуждение, то лучше всего было бы мыслить с точки зрения другой терминологии, скажем, что выражение ‘играет роль циф-

видимому, подразумевает, что употребление слова без независимого оправдания не обязательно является ‘неправильным’ употреблением – употреблением без надлежащей эпистемической или лингвистической поддержки. Напротив, для работы нашего языка сущностно то, что в некоторых случаях такое употребление языка вполне подходит. Когда мы используем терминологию ‘условий обоснованности’, мы должны объяснить их так, чтобы включить такие случаи (где Витгенштейн сказал бы, что ‘оправдания’ нет). (Просто ‘ошибочно’ могло быть более естественным переводом, чем ‘неправильно’. ‘Без права’ для меня звучит столь сильно, как если бы здесь вводился новый технический термин. Дело в том, что ‘*zu Unrecht*’, являющееся вполне обычным немецким выражением, не следует трактовать так, чтобы оно представало в качестве необычного технического выражения в английском.) См. также **р. 87-88** и сноску 75 ниже.

⁶⁴ В некотором смысле в качестве мишени здесь можно взять Фреге. Именно он настаивал на рассмотрении чисел как *объектов* и на допустимости вопроса о природе этих объектов (считая возможным даже спросить, является Юлий Цезарь числом или же нет). С другой стороны, знаменитый принцип контекстности в *Основоположениях арифметики* (что о значении знака следует спрашивать только в контексте предложения) и, в частности, его акцент на вопросе о том, как действительно применяются выражения с цифрами, соответствуют духу обсуждения у Витгенштейна. Возможно, самое лучшее понимание отношения Витгенштейна к Фреге состояло бы здесь в том, чтобы сказать, что Витгенштейн рассматривал бы дух контекстуального принципа Фреге как здравый, но критиковал бы Фреге за использование ‘имени объекта’ как вместилища для употреблений языка, которые ‘абсолютно несходны’ (§ 10).

ры'. Эта роль, как её описывает Витгенштейн, очевидно, сильно *контрастирует* с ролью таких выражений, как 'плита', 'опора', 'блок' в языковых играх, которые он описывает в своих первых параграфах (см. § 10).

Этот случай представляет собой прекрасный пример различных аспектов техники Витгенштейна, представленной в *Исследованиях*. Важная позиция в философии математики предполагается кратко, почти *en passant*, практически скрыто в общем обсуждении природы языка и 'языковых игр'⁶⁵. В обсуждаемом выше стиле Витгенштейн предполагает, что выражение типа 'обозначать число' естественно, но оно является опасным, если берётся для того, чтобы сделать определённое метафизическое предположение. В том смысле, который имеют в виду 'платоники', Витгенштейна подозревают в *отрицании* того, что цифры обозначают сущности, называемые 'числами'. Наиболее важное для нынешних целей в том, что этот случай иллюстрирует центральные вопросы, которые Витгенштейн хочет задать относительно употребления языка. Не ищи 'сущности' и 'факты', соответствующие утверждениям, содержащим цифры, но смотри на обстоятельства, при которых произносятся выражения, содержащие цифры, и полезность их произнесения в этих обстоятельствах.

Замена условий истинности условиями обоснованности играет в *Исследованиях* двоякую роль. Во-первых, предлагается новый подход к проблемам, каким образом язык обладает значением, противопоставленный подходу *Трактата*. Во-вторых, эта замена может быть применена для того, чтобы дать описание утверждений относительно самих значений, рассмотренных как утверждения *внутри* языка. Вспомним скептический вывод Витгенштейна: ни факты, ни условия истинности не соответствуют высказываниям типа "Джонс подразумевает под '+' сложение". (Данные замечания о значении и употреблении сами по себе не обеспечивают таких истинностных условий. Согласно им Джонс сейчас подразумевает под '+' сложение, если в настоящий момент он намерен использовать знак '+' одним способом, и сложение, если он намерен использовать его другим способом. Но не говорится ничего, что прояснило бы вопрос относительно природы такого намерения.)

Если мы предположим, что факты или условия истинности являются сущностью осмысленного утверждения, то из скептического вывода будет следовать, что утверждения о том, что некто как-то подразумевает нечто, являются бессмысленными. С другой стороны, если мы применяем к этим утверждениям тесты, предлагаемые в *Философских исследованиях*, то такой вывод не следует. Для того чтобы узаконить утверждения, что некто подразумевает нечто, нужно, чтобы имелись приблизительно определяемые обстоятельства, при которых они законным образом утверждаемы, и что игра в их утверждение при таких условиях имеет значение в нашей жизнедеятельности. Предположение о 'фактах, соответствующих' этим утверждениям, не требуется.

Таким образом, *Философским исследованиям* я придал бы следующую приближительную структуру (но разбивки между частями не являются чёткими и, в некоторой степени, произвольны). § 1–137 дают предварительное опровержение Витгенштейном теории языка *Трактата* и предлагают общую картину того, что он намеревается поместить на её место. Эти разделы идут первыми более чем по одной причине. Во-первых, Витгенштейн сам однажды нашёл теорию *Трактата* естественной и неизбежной – Малькольм говорит,

⁶⁵ Пол Бенацераф в "What Numbers Could Not Be," *The Philosophical Review*, vol. 74 (1963), p. 47–73, особенно р. 71–72 делает выводы с предположениями поразительно сходными с Витгенштейном, хотя многое в предшествующей аргументации не имеет с ним непосредственных параллелей. Возможно, что одна из причин, почему совпадение этих взглядов со взглядами довольно хорошо известных разделов *Исследований* не было замечено, состоит в *en passant* способе, которым Витгенштейн вводит проблему в философию математики в контексте более общего обсуждения. (Хотя я не собираюсь критиковать Витгенштейна в этом очерке, мне кажется, что если бы кто-то пожелал защитить здесь позицию Витгенштейна, необходимо проделать больше работы, поскольку математика, явно трактуя числа как сущности, включает в себя много большее, чем это может быть представлено простым случаем вычисления. Возможно, некоторых, более поздних авторов можно интерпретировать как пытающихся осуществить такой проект, но в мою нынешнюю задачу не входит обсуждение этой темы.)

что даже в поздний период он относился к ней как к *единственной* альтернативе своей поздней работы⁶⁶ – и иногда он пишет так, как будто читатель вполне естественным образом будет склоняться к теории *Трактата*, если он лично не вмешается и не предотвратит это. Таким образом, начальные параграфы содержат опровержение не только самых основных и явно неизбежных теорий *Трактата* (таких как значение, устанавливающее факты), но также и многие из его более специальных доктрин (таких как доктрина об особой области ‘простых’)⁶⁷. Противопоставление Витгенштейном в этих начальных параграфах его новых способов рассмотрения предмета и его старого способа мышления колеблется от специальных взглядов *Трактата* до природы философии. Этот первый аспект начальных параграфов, я думаю, был ясен большинству читателей. Менее ясен второй аспект. Скептический парадокс есть фундаментальная проблема *Философских исследований*. Если Витгенштейн прав, то мы не можем приступить к его решению, пока остаёмся в плену естественной предпосылки, что осмысленные декларативные предложения должны обозначать, чтобы соответствовать фактам; если это – наши рамки, то мы лишь можем заключить, что предложения, в которых приписываются акты подразумевать и намереваться, сами являются бессмысленными. Прав Витгенштейн или же нет, считая, что вся позиция *Трактата* есть следствие естественных и явно неизбежных предпосылок, он в любом случае прав относительно этой фундаментальной её части. Образ соответствия-фактам должен устраняться до того, как мы сможем приступить к скептической проблеме.

Параграфы 138–242 имеют дело со скептической проблемой и её решением. С этими параграфами – центральными параграфами *Философских исследований* – прежде всего имеет дело данный очерк. Мы еще не рассматривали решение проблемы, но проницательный читатель уже догадался, что Витгенштейн находит полезной роль в нашей жизнедеятельности ‘языковой игры’, которая при определенных условиях даёт разрешение на утверждения, что некто ‘подразумевает то-то и то-то’ и что его нынешнее применение слова ‘согласуется’ с тем, что он ‘подразумевал’ в прошлом. Оказывается, что эта роль и эти условия включают отсылку к сообществу. Они неприменимы к одному единственному человеку, рассматриваемому в изоляции. Таким образом, как мы уже говорили, Витгенштейн отвергает ‘индивидуальный язык’ ещё ранее § 202.

Параграфы, следующие за § 243 – параграфы, обычно называемые ‘аргументом индивидуального языка’, имеют дело с *применением* общих выводов относительно языка, собранные в § 138–242, к проблеме ощущений. Скептическое заключение относительно правил и сопутствующий ему отказ от индивидуальных правил достаточно трудно принять даже в общем, но особенно неестественным оно кажется в двух областях. Первая область – это математика, предмет большей части предшествующего обсуждения в данном очерке (как и в § 138–242 у Витгенштейна). Разве в элементарной математике я не схватываю правила, типа правила сложения, которые определяют все будущие применения? Разве не в самой природе таких правил, что, схватив их однажды, в будущем мне не остаётся выбора по их применению? Не является ли любое сомнение в этих утверждениях сомнением в самом математическом доказательстве? И разве не является схватывание математического правила обособленным достижением каждого математика, независимо от любого взаимодействия с более широким сообществом? Верно, что другие могли обучать меня понятию сложения, но они действовали, лишь оказывая эвристические содействия в достижении успеха – в ‘схватывании понятия’ сложения, – которые ставят меня в специфическое отношение к функции сложения. Платоники сравнивали схватывание понятия со

⁶⁶ См.: Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, with a biographical sketch by G.H. von Wright (Oxford University Press, London, 1958), p. 69.

⁶⁷ Хотя Витгенштейн в первых параграфах касается прежде всего своего собственного раннего способа мышления, он, конечно, имеет дело и с соотносимыми с ним точками зрения (модель языка, основанная на ‘объекте и имени’, образ предложений ‘как соответствующих фактам’ и т. д.) других авторов, хотя эти авторы могут иметь взгляды, в деталях отличные от взглядов *Трактата*. Он хочет отнести обсуждение к более широкому кругу вопросов, а не только к своим собственным специфическим взглядам.

специфическим чувством, аналогичным нашему обычному чувственному аппарату, но воспринимающему сущности более высокого порядка. Однако эта картина не требует специальной платонистской теории математических объектов. Она зависит от наблюдения, вполне очевидного с любой точки зрения, что при схватывании математического правила я достигаю чего-то такого, что зависит только от моего внутреннего состояния и что невосприимчиво к картезианскому сомнению относительно всего внешнего материального мира⁶⁸.

Другой случай, который, по-видимому, является очевидным контрпримером в отношении заключения Витгенштейна, – это случай с ощущением или ментальным образом. Разумеется, я могу идентифицировать их после того, как я их почувствовал, и любое участие в сообществе здесь безразлично! Поскольку эти два случая, математика и внутреннее переживание, по-видимому, являются столь очевидными контрпримерами относительно витгенштейновской точки зрения на правила, постольку Витгенштейн обсуждает каждое из них детально. Последний случай рассматривается в том, что следует за § 243. Первый случай рассматривается в заметках, которые Витгенштейн никогда не готовил к публикации, но которые были отобраны для *Заметок по основаниям математики* и для других изданий. Он считает, что только если мы преодолеем нашу стойкую склонность игнорировать его общие выводы относительно правил, мы сможем увидеть эти области правильно. По этой причине выводы относительно правил имеют решающую важность и для философии математики, и для философии сознания. Хотя в своем исследовании ощущений в § 243 и далее он не просто *ссылается* на собственные общие выводы, но заново доказывает их в отношении этого специального случая (то же самое в другом месте он делает для математики), мы только умножим наши затруднения в понимании и без того сложной аргументации, если назовём § 243 и то, что следует за ним, ‘аргументом индивидуального языка’ и будем изучать его в изоляции от предшествующего материала. Витгенштейн имел определённый план организации, когда поместил это обсуждение там, где оно есть.

Конечно, эта разбивка не является строгой. Начальные, ‘направленные против *Трактата*’ параграфы содержат несколько предвосхищений ‘парадокса’, выраженного в § 138–242⁶⁹, и даже предвосхищений его решения. Уже самый первый раздел *Исследований* в ретроспективе может быть прочитан как предвосхищающий проблему⁷⁰. Тем не менее эти предвосхищения, будучи скрытыми намеками на проблему в контексте проблем, обсуждаемых в тексте ранее, не развивают парадокса полностью и часто упускают главный пункт за второстепенными.

Первым рассмотрим предвосхищение, имеющее место в § 84–89, особенно в § 86, где Витгенштейн вводит двусмысленность правил и возможность бесконечного регресса ‘правил, интерпретирующих правила’. Зная центральную проблему *Философских исследований*, легко видеть, что в этих разделах Витгенштейн занят выявлением этой проблемы и

⁶⁸ Хотя взгляды Витгенштейна на математику, несомненно, испытали влияние Брауэра, здесь стоит заметить, что интуиционистская философия математики Брауэра, если уж на то пошло, является даже более солипсистской, нежели её традиционный ‘платонистский’ соперник. Согласно этой концепции математика в идеале может быть представлена как изолированная деятельность обособленного математика (‘творящего субъекта’), чьи теоремы являются утверждениями о его собственных ментальных состояниях. Тот факт, что математики образуют сообщество, для теоретических целей безразличен. (Действительно, о самом Брауэре говорили, что он придерживался загадочных ‘солипсистских’ взглядов о невозможности коммуникации. Проблема сохранялась, даже если бы мы оставили их в стороне.)

⁶⁹ На этот факт моё внимание обратил Барри Страуд, хотя ответственность за примеры и экспозицию в следующих абзацах я беру на себя.

⁷⁰ См.: «Но откуда он знает, где и как он должен справляться о слове ‘красный’, и что он должен делать со словом ‘пять’? – Ладно, я предполагаю, что он *действует* так, как я описал. Объяснения где-то приходят к концу» (§ I). В ретроспективе это – высказывание основного пункта, что я следую правилам ‘слепо’, без какого-либо оправдания сделанного мною выбора. Предположение этого параграфа, что в данной ситуации нет ничего ошибочного, при условии, что мое употребление ‘пять’, ‘красное’ и т.д. соответствует надлежащей системе действий в сообществе, предвосхищает скептическое решение Витгенштейна, разъяснённое ниже.

даже частично намекает на свой подход к её решению (конец § 87: «Дорожный знак уместен, если при нормальных обстоятельствах он служит своей цели»). Однако в контексте Витгенштейн затеняет свой глубокий парадокс намного более прямолинейным пунктом – что обычно употребления языка не дают точного определения их применения во всех случаях. (См. обсуждение имен в § 79 – «Я употребляю имя... без *фиксированного* значения»; ‘стул’ (?) в § 80; ‘Стань где-нибудь там’ в § 88.) Как говорит Витгенштейн, верно, что его парадокс среди прочего показывает, что каждое объяснение правила может быть неправильно понято и что в этом отношении самое точное употребление языка не отличается от ‘приблизительных’, или ‘неточных’, или ‘явно надуманных’ употреблений. Тем не менее действительный тезис парадокса Витгенштейна, конечно, не состоит в том, что правило сложения каким-то образом *смутно* или оставляет некоторые случаи своего применения неопределёнными. Напротив, слово ‘плюс’ обозначает функцию, чьё определение *совершенно* точно – в этом отношении оно *не* похоже на нечёткие понятия, выражаемые с помощью ‘большой’, ‘зелёный’ и т.п. Суть состоит в очерченной выше скептической проблеме, что в моей голове остаётся неопределённым, *какую* функцию (плюс или квас) обозначает ‘плюс’, когда я использую это слово; что обозначает ‘зелёный’ (зелёный или зелубый) и т.д. Обычное наблюдение, абстрагированное от любого скептицизма относительно значения ‘зелёный’, показывает, что само по себе свойство зелёности оказывается лишь смутно определённым для некоторых случаев, в лучшем случае соотнесено приблизительно. По моему мнению, скептические аргументы Витгенштейна никоим образом не показывают в этом смысле, что функция сложения определена лишь смутно. Функция сложения – как подчеркнул бы Фреге – даёт точное значение для каждой пары числовых аргументов. Вообще говоря, это теорема арифметики. Скептическая проблема не указывает на смутность в *понятии* сложения (в некотором смысле смутным *является* понятие зелёности) или в слове ‘плюс’, *при условии*, что это его обычное значение (в некотором смысле смутным *является* слово ‘зелёный’). Скептический тезис заключается в чём-то другом⁷¹.

В рассматриваемых параграфах Витгенштейн утверждает, что *любое* объяснение *может* не достигнуть своей цели; если же, фактически, оно её достигает, то может вполне работать, даже если затрагиваемые понятия нарушают фрегеанское требование ‘четких границ’ (§ 71). См. § 88: «Если я кому-нибудь говорю “Стань где-нибудь там”, разве это объяснение не может сработать вполне? И разве не может оказаться неудачным любое другое объяснение?» Здесь затрагиваются по крайней мере две проблемы: свойство смутности, т.е. свойство, нарушающее фрегеанское требование (на самом деле, Витгенштейн сомневается, является ли это требование вполне определённым в абсолютном смысле), и намек на скептический парадокс второй части (§ 138–242) *Исследований*. В данном контексте парадокс лишь вкратце предвещается и ясно не различим среди других рассмотрений, касающихся смутности и чётких границ. Реальное развитие проблемы ещё лишь предстоит.

Сходные замечания применяются к обсуждению остенсивного определения в § 28–36, которое является частью более обширной дискуссии об именовании, одной из важных тем первой части (§ 1–137) *Исследований*. Витгенштейн подчеркивает, что остенсивные определения в принципе всегда могут быть неверно поняты, даже остенсивное определение слова, обозначающего цвет, типа ‘сепия’. То, каким образом некто понимает слово, демонстрируется способом, которым он себя ведёт, “употреблением, которым он делает слово определённым”. Один может вести себя правильно, задав самое минимальное объяснение, тогда как другой может вести себя по-иному, и безразлично, сколько добавляется

⁷¹ Хотя возможно, что смутность в обычном смысле входит в загадку Витгенштейна следующим образом: Когда учитель *вводит* для ученика такое слово, как ‘плюс’, если он не сводит его к более ‘фундаментальным’, ранее изученным понятиям, он *вводит* его посредством конечного числа примеров плюс инструкция: “Делай точно так же!” Последнее предложение действительно может рассматриваться как смутное в обычном смысле, хотя от него зависит наше схватывание наиболее точного понятия. Эта разновидность смутности тесно *связана* с парадоксом Витгенштейна.

пояснений, поскольку последние также могут быть поняты неверно (вновь правило для интерпретации правила; особенно см. § 28–29).

Многое в аргументации Витгенштейна направлено против точки зрения относительно специального качественно уникального переживания правильного понимания остенсивного определения (§ 33–36). Опять-таки, в контексте именованного и остенсивного определения действительная проблема Витгенштейна здесь – это скептический парадокс. Случай остенсивного определения цвета ('сепия') имеет особую связь с так называемым 'аргументом индивидуального языка', развитом для ощущений в § 243 и далее. Однако здесь также данный аргумент намечен столь кратко и настолько вставлен в контекст других проблем, что на этой стадии аргументации данная проблема может легко затеряться⁷².

Однако другая особенность ситуации указывает, каким образом эти идеи могут быть связаны, охватывая приведённую выше разбивку *Философских исследований*. Первая часть (до § 137), как мы говорили, критикует картину природы языка раннего Витгенштейна и пытается предложить другую. Поскольку скептическое решение Витгенштейном своего парадокса возможно только при учёте его поздней концепции языка и исключается ранней концепцией, обсуждение во второй части (§ 138–242) зависит от обсуждения в первой. В то же самое время нужно указать, что вторая часть важна для окончательного понимания первой. Ранняя работа Витгенштейна за само собой разумеющееся принимала естественное отношение интерпретации между мыслью в чьём-то сознании и 'фактом', который она 'изображает'. Предполагалось, что это отношение состоит в изоморфизме между одним фактом (фактом, что ментальные элементы упорядочены определённым образом) и другим фактом (фактом-в-мире, который 'изображается'). Одна из атак Витгенштейна на эту раннюю идею развивается в первой части посредством критики понятия, являющегося ключевым для теории изоморфизма *Трактата*, понятия однозначного разложения комплекса на его 'исходные' элементы (см., например, § 47–48). Тем не менее, ясно, парадокс второй части *Исследований* развивает мощную критику любой идеи, что 'ментальные репрезентации' единственно в своём роде соответствуют 'фактам', поскольку эта критика утверждает, что компоненты таких 'ментальных репрезентаций' не имеют интерпретаций, которые могут быть 'вычитаны' из них единственным в своём роде образом. Так, нет *a fortiori* такой единственной в своём роде интерпретации ментальных 'предложений', которая содержит их в качестве 'изображающих' тот или иной 'факт'⁷³. В

⁷² В этих разделах Витгенштейн не приводит примеров типа 'зелубое' или 'квус', но начинает подчеркивать обычные возможности неверного понимания остенсивного определения. Оказалось, многих философов, на которых повлиял Витгенштейн, привлекла идея, что акт остенсивного плохо определён, если он не сопровождается отбором ('сущность, на которую я указываю' противостоит 'цвету, на который я указываю', 'форме ...', 'столу ...' и т.д.). Затем из этого выводится мораль относительно именованного и тождества (как связанных с 'элементами отбора'). Мне кажется, что многие из этих философов интерпретировали бы § 28–29 у Витгенштейна как высказывающие эту же точку зрения (см., например: M. Dummett, *Frege* (Duckworth, London, 1973, XXV+698 p.), p. 179–180 и часто в других местах.) Однако мне кажется ясным, что *главный* пункт этих параграфов практически прямо противоположен. Это становится ясным из прочтения § 29, где воображаемый собеседник Витгенштейна вводит идею добавить отбор ("Это *число* называется 'два'"). В противовес этому Витгенштейн отвечает, что такая точка зрения в некотором смысле корректна, но что исходное остенсивное определение – без отбора – вполне готово к тому, чтобы привести обучающегося к корректному применению такого слова, как 'два' в будущем, однако, даже если добавляется элемент отбора, возможность будущего неверного применения не устраняется, поскольку отбор также может быть интерпретирован некорректно (и эта проблема не может быть устранена будущим объяснением). На самом деле, есть две разные проблемы, как в случае § 84–89. Одна из них аналогична проблеме относительно смутности в § 84–89, проблеме, что остенсивное определение без сопровождающего отбора является смутной. Другая проблема, которая явно является главным пунктом, – это витгенштейновская скептическая проблема, представленная здесь с точки зрения возможности неверного понимания остенсивного определения.

⁷³ Таким образом, критика ранних идей относительно 'изоморфизма' является критикой особого сомнительного способа получения уникальной интерпретации ментальной репрезентации. Для Витгенштейна, учитывая его ранние взгляды, критические выпады относительно понятия изоморфизма, очевидно, имеют особую важность как стадии установления его парадокса. Как таковые они относительно менее важны в качестве стадии для того, кто не разрабатывает его подход в этом особом *окружении*.

этом отношении взаимосвязь первой и второй частей *Исследований* обоюдна. Для того чтобы осмыслить скептическое решение Витгенштейном своего парадокса, ‘реалистическая’ или ‘репрезентативистская’ картина языка должна быть подорвана другой картиной (из первой части). С другой стороны, парадокс, разрабатываемый во второй части, ещё до своего решения, вбивает важный гвоздь (возможно, решающий) в крышку гроба репрезентативистской картины⁷⁴. Вне сомнения, это одна из причин, по которой Витгенштейн предвосхищает парадокс уже в параграфах первой части. Но это к тому же иллюстрирует, что структурные разбивки, которые я указал для *Философских исследований*, не являются строгими. Исследование ‘пересекается в каждом направлении’ (предисловие).

Скептическое решение Витгенштейна делает уступку скептику в том, что в мире не существует ‘условий истинности’ или ‘соответствующих фактов’, которые делают высказывание типа “Джонс, подобно многим из нас, подразумевает под ‘+’ сложение” истинным. Скорее, нам следует смотреть на то, как такие утверждения *употребляются*. Может ли это быть адекватным? Разве мы не называем утверждения, подобные только что приведенному, ‘истинными’ или ‘ложными’? Разве мы не можем вполне правомерно предварить такие утверждения фразами ‘Это факт, что’ или ‘Это не факт, что’? Витгенштейн обходится с такими возражениями коротко. Подобно многим другим Витгенштейн принимает ‘избыточную’ теорию истины: утверждать, что высказывание является истинным (или, возможно, предварять его фразой ‘Это факт, что...’), – значит просто утверждать само высказывание, а говорить, что оно не является истинным, – значит отрицать его, т.е. ‘*p*’ истинно = *p*. Однако можно возразить: (а) выражения только определенных форм называются ‘истинными’ или ‘ложными’ – вопросы, например, не называются, – и они называются так именно потому, что имеют целью устанавливать факты; (б) именно высказывания, которые ‘устанавливают факты’, могут входить в качестве компонентов истинностно-функциональных соединений, и их значение в таких соединениях трудно объяснить с точки зрения одних условий утверждаемости. Витгенштейн обходится с этим также коротко. Мы *называем* нечто пропозицией и, следовательно, истинным или ложным, когда в нашем языке мы применяем в его отношении исчисление истинностных функций. То есть это именно исходная часть нашей языковой игры, в которой не допускается более глубокое объяснение, чем объяснение, что истинностные функции применимы к определённым предложениям. В целях данной экспозиции важно заметить, что разделы, в которых он обсуждает понятие истины (§ 134–137), *завершают* предварительные параграфы о *Трактате* и непосредственно *предшествуют* обсуждению скептического парадокса. Они закладывают прочный фундамент, необходимый для этого обсуждения.

Наконец, мы можем вернуться к скептическому решению Витгенштейна и к результирующему аргументу против ‘индивидуальных’ правил. Мы должны увидеть, при каких обстоятельствах осуществляется приписывание значения и какую роль эти приписывания играют в нашей жизнедеятельности. Следуя призыву Витгенштейна не думать, а смотреть, мы не будем *a priori* рассуждать о том, какую роль такие высказывания *должны* играть; скорее, мы будем искать, какие обстоятельства *действительно* санкционируют такие утверждения и какую роль *действительно* играет эта санкция. Важно осознать, что мы *не* заняты поиском необходимых и достаточных условий (условий истинности) для следования правилу или анализом того, в чём такое следование правилу ‘состоит’. Действительно, такие условия конституировали бы ‘прямое’ решение скептической проблемы и были отвергнуты.

Во-первых, рассмотрим, что является истинным для одного человека, взятого в изоляции. Наиболее очевидный факт состоял бы в том, что мы смогли бы после долгих размышлений избавиться от скептического парадокса. Он не страшит нас в повседневной жизни, ибо на самом деле никто не колеблется, когда его просят выдать ответ на задачу сложения! Почти все из нас, будучи спрошенными о сумме 68 и 75, решительно выдадут

⁷⁴ На этот момент мне указал Майкл Даммит, хотя ответственность за имеющую здесь место формулировку я беру на себя.

ответ '125', без какой-либо мысли о теоретической возможности, что уместным могло бы оказаться квусоподобное правило! И мы поступаем так без оправданий. Конечно, если спросить, почему мы сказали '125', большинство из нас скажут, что мы складываем 8 и 7, чтобы получить 15, что мы оставили 5 и перенесли 1 и т.д. Но тогда что мы скажем, если спросить, почему мы 'перенесли' так, как мы перенесли? Разве наше прошлое намерение не могло состоять в том, что 'переносить' подразумевало *квереносить*, где 'квереносить' – это...? Общий пункт скептического аргумента состоит в том, что в конечном счёте мы достигаем уровня, где действуем без какой-либо причины, с точки зрения которой мы можем оправдать наше действие. Мы действуем решительно, но *слепо*.

Тогда это представляет собой важный случай того, что Витгенштейн обозначает как говорить без 'оправдания' ('*Rechtfertigung*'), но не 'ошибочно' ('*zu Unrecht*')⁷⁵. Часть нашей языковой игры говорить о правилах состоит в том, что говорящий без какого-либо окончательно заданного оправдания может, доверяя собственной склонности, следовать тому, что этот способ (скажем, отвечая '125') является *правильным* способом ответить, в отличие от другого (например, отвечая '5'). То есть 'условия утверждаемости', которые дают право индивиду говорить, что в данном случае он должен следовать своему правилу так, а не иначе, состоит в конечном счёте в том, что он делает то, что склонен делать.

В этом случае важно то, что если мы ограничиваем себя рассмотрением одного изолированного человека, то его психологические состояния и его внешнее поведение и есть то, до чего мы можем дойти. Мы можем сказать, что он действует уверенно при каждом применении правила; он говорит, без дальнейшего оправдания, что способ, которым он действует, а не какая-то квусоподобная альтернатива и есть *способ* ответить. Нет обстоятельств, при которых мы можем сказать, что даже если он склонен говорить '125', ему *следовало бы* сказать '5' или *vice versa*. По определению, *он* наделён правом выдавать без дальнейшего оправдания ответ, который приходит ему в голову, как естественный и неизбежный. Разве при этих обстоятельствах он не мог бы высказываться ошибочно, следуя, скажем, ошибочному правилу? Никто другой, глядя на его сознание и поведение в изоляции, не может сказать нечто подобное следующему: "Он ошибается, если не действует согласно своим прошлым намерениям", ибо вся суть скептического аргумента состояла в том, что относительно него не может быть фактов, в силу которых он соответствует своим намерениям или же нет. Всё, что мы можем сказать, если рассматриваем отдельного человека в изоляции, состоит в том, что наша обычная практика даёт ему право применять правило тем способом, которым ему заблагорассудится.

Но, конечно, это *не* наше обычное понятие следования правилу. Это никоим образом не тот случай, когда только потому, что некто считает, что он следует правилу, нет лазейки для суждения о том, что реально это не так. Некто – ребенок или человек под воздействием наркотика – может полагать, что он следует правилу, даже если он действует наугад, вообще не соответствуя правилу. И наоборот, под влиянием наркотика он может внезапно начать действовать в соответствии с квусоподобным правилом, отклоняясь от своих первоначальных намерений. Если у кого-то не могло быть оправдания сказать человеку первого типа, что его самонадеянность в следовании некоторому правилу неуместна, или сказать человеку второго типа, что он более не соответствует правилу, которому он следовал прежде, то в нашей идее, что правило или прошлое намерение *обязывает* к нашему будущему выбору, было бы мало проку. Мы склонны принять условия приблизительно следующего типа: "Если некто подразумевает под '+' сложение, то, когда его спрашивают о '68 + 57', если он помнит своё прошлое намерение и желает ему соответствовать, он будет

⁷⁵ См. сноску 63. Отметим, что в *Заметках по основаниям математики*, V, § 33 [VII, § 40], Витгенштейн разрабатывает этот пункт в отношении своей общей проблемы о правилах, согласии и тождестве, тогда как параллельный пассаж в *Философских исследованиях* (§ 289) касается признаний боли. Это снова иллюстрирует связь витгенштейновских идей о языке ощущений с общим пунктом относительно правил. Заметим также, что пассаж из *RFM* внедрен в контекст философии математики. Связь витгенштейновских обсуждений математики с его обсуждениями ощущений – это другая тема данного исследования.

отвечать '125'". Вопрос заключается в том, какое сущностное содержание могут иметь такие условия.

При условии корректности наших предыдущих рассуждений ответ состоит в том, что если один человек рассматривается в изоляции, то понятие правила, руководящее адаптирующим его человеком, *не* может иметь сущностного содержания. Как мы видели, нет истинностных условий или фактов, в силу которых может случиться, что он соответствует своим прошлым намерениям или же нет. Пока мы рассматриваем его как следующего правилу 'индивидуально', т.е. уделяя внимание исключительно *его* условиям обоснованности, всё, что мы можем сказать, заключается в том, что он наделён правом следовать правилу, как оно пришло ему на ум. Вот почему Витгенштейн говорит: «Считать кого-то повинующимся правилу не значит повиноваться правилу. Следовательно, невозможно подчиниться правилу 'индивидуально'; иначе, мысль о подчинении правилу, была бы тем же, что и само подчинение» (§ 202).

Ситуация становится совершенно иной, если мы расширяем наш взгляд от рассмотрения правила, имеющего значение для того, кто следует ему в изоляции, и позволяем себе рассмотреть его как взаимодействующего с сообществом. Тогда условия обоснованности приписывания корректного или некорректного следования правилу будут иметь и другие, и эти условия *не* будут просто тем, что принимается благодаря воле самого субъекта. Рассмотрим пример с маленьким ребёнком, изучающим сложение. Очевидно, что его учитель не будет принимать любые ответы ребёнка. Наоборот, ребёнок должен выполнять различные условия, если учитель должен приписать ему овладение понятием сложения. Первоначально, для достаточно несложных примеров, ребёнок почти каждый раз должен давать 'правильный' ответ. Если ребенок настаивает на ответе '7' при задаче ' $2 + 3$ ' и ответе '3' при задаче ' $2 + 2$ ', и делает другие элементарные ошибки, то учитель скажет ему: "Ты не складываешь. Либо ты вычисляешь другую функцию" (на самом деле я полагаю, что ребёнку он сказал бы иначе: "Либо, что более вероятно, ты ещё вообще не следуешь правилу, но только выдаешь наобум то, что тебе приходит в голову"). Предположим, однако, что ребёнок решает все 'простые' примеры на сложение правильно. В отношении более сложных вычислений ребенок может допускать больше ошибок, чем в отношении 'простых' примеров, но он должен получить определенное число правильно и, когда оно ошибочно, с необходимостью осознанно 'пытаться следовать' надлежащей, а не квусоподобной процедуре, даже если получаются ошибки. (Вспомним, что учитель судит не о том, насколько ребёнок аккуратен или *искусен* в сложении, но о том, можно ли о нём сказать, что он следует правилу сложения.) Что же я подразумеваю, когда говорю, что учитель судит, что в определённых случаях ученик должен дать 'правильный' ответ? Я подразумеваю, что учитель судит, что ребенок дал бы тот же ответ, что и сам учитель. Сходным образом, когда я говорил, что учитель, чтобы судить, что ребенок складывает, должен судить, что в примерах с большими числами он применяет 'правильную' процедуру, даже если он приходит к ошибочному результату, я подразумевал, что он судит, что ребенок применяет процедуру, которую он сам был бы склонен применить.

Нечто подобное верно и для взрослых. Если тот, о ком я сужу, что он вычислял нормальную функцию сложения (т.е. тот, о ком я сужу, что он, когда складывает, даёт тот же самый ответ, который дал бы я), внезапно даёт ответы в соответствии с процедурами, которые причудливым образом отличаются от моих собственных, то я выскажу суждение, что с ним должно было что-то случиться и что он больше не следует правилу, которому следовал прежде. Если это случается с ним постоянно и его ответы, как мне кажется, обнаруживают слабо различимый образец, я выскажу суждение, что он, вероятно, душевно нездоров.

Исходя из этого, мы можем в приближении зафиксировать условия утверждаемости для такого предложения, как "Джонс подразумевает под 'плюс' сложение". *Джонс* уполномочен, подчиняясь коррекции со стороны других, предварительно сказать: "Я подразумеваю под 'плюс' сложение", всякий раз, когда у него есть чувство уверенности – "Теперь

я могу продолжать!”, — что он может давать ‘корректные’ ответы в новых случаях; и *он* уполномочен, опять-таки предварительно и подчиняясь коррекции со стороны других, судить о новом ответе как о ‘корректном’ просто потому, что это ответ, который он предрасположен дать. Эти предрасположенности (как общая предрасположенность Джонса, что у него ‘получилось’, так и его частная предрасположенность давать частные ответы на частные задачи сложения) должны рассматриваться как исходные. Они не оправданны с точки зрения способности Джонса интерпретировать свои собственные намерения или нечто ещё. Но Смит *не* обязан признавать авторитет Джонса в этих вопросах; *Смит* будет судить, что Джонс подразумевает под ‘плюс’ сложение, только если он судит, что ответы Джонса в частных случаях сложения согласуются с теми, которые склонен дать *он*, или, если они иногда не согласуются, он может интерпретировать Джонса как следующего, по крайней мере, некой подходящей процедуре. (Если же в самых простых случаях Джонс даёт ответы, не согласующиеся с теми, которые предрасположен дать Смит, то для последнего будет трудно или невозможно интерпретировать Джонса как следующего подходящей процедуре. То же самое будет иметь силу, если ответы Джонса в более сложных случаях окажутся слишком причудливыми, чтобы быть ошибками сложения в обычном смысле, например если он даёт ответ ‘5’ на ‘68 + 57’.) Если Джонс постоянно терпит неудачу в том, чтобы давать ответы, согласующиеся (в этом широком смысле) с ответами Смита, то Смит будет судить, что Джонс не подразумевает под ‘плюс’ сложение. Даже если Джонс подразумевал сложение в прошлом, нынешнее отступление будет оправдывать Смита в суждении, что Джонс отклонился.

Иногда Смит, подставляя некоторую альтернативную интерпретацию для джонсовского слова ‘плюс’, будет способен привести ответы Джонса в соответствие со своими собственными. Чаше он не будет способен на это, а будет склонен считать, что на самом деле Джонс не следует какому-либо правилу вообще. При всём том предрасположенности Смита расцениваются как исходные в той же степени, что и предрасположенности Джонса. Никаким способом Смит не проверит непосредственно, может ли Джонс иметь в своей голове некоторое правило, согласующееся с правилом в голове Смита. Скорее, дело в том, что если в достаточно конкретных случаях предрасположенности Джонса согласуются с предрасположенностями Смита, то Смит будет судить, что Джонс действительно следует правилу сложения.

Конечно, если бы всё свелось к бесконечному повторению того, что Смит и Джонс не согласны с утверждениями друг друга, что они следуют правилу ошибочно, в то время как другие были бы не согласны с обоими и друг с другом, тогда в только что описанной практике было бы мало смысла. Фактически наше действительное сообщество (в первом приближении) единообразно в своих практиках относительно сложения. О любом индивиду, который утверждает, что он овладел понятием сложения, сообщество будет судить, что он этого достиг, если его частные ответы согласуются с ответами сообщества в достаточном количестве случаев, особенно простых случаев (и если его ‘ошибочные’ ответы не слишком часто столь *причудливы*, как ответ ‘5’ на задачу ‘68 + 57’, но, по видимости, согласуются с нашими в *процедуре*, даже когда он совершает ‘ошибку в вычислении’). Относительно индивида, который проходит такие тесты, сообщество признаётся, что он осуществляет процедуру сложения; индивид, который проходит такие тесты в достаточном количестве других случаев, признаётся сообществом нормальным носителем языка и членом сообщества. Тех, кто отклоняется, поправляют и им говорят (обычно детям), что они не усвоили понятие сложения. Тот, чьё отклонение не поддаётся коррекции в достаточном отношении просто, не может участвовать в жизни сообщества и коммуникации.

Общая картина языка Витгенштейна, обрисованная выше, требует для описания типа произнесённого выражения не просто того, что мы говорим, при каких условиях выражение этого типа может быть произнесено, но также того, какая роль и полезность в нашей жизнедеятельности может быть приписана практике произнесения выражения этого типа при таких условиях. Мы говорим о ком-то другом, что он следует определённому прави-

лу, когда его ответы согласуются с нашими собственными, и отрицаем это, когда они не согласуются; но в чём заключается полезность этой практики? Полезность очевидна и может быть снова обнаружена рассмотрением человека, который что-нибудь покупает у бакалейщика. Покупатель, обращаясь к бакалейщику и спрашивая пять яблок, ожидает, что бакалейщик считает так, как это делает он сам, а не в соответствии с каким-либо причудливым нестандартным правилом, и поэтому, если его сделки с бакалейщиком включают вычисление типа $'68 + 57'$, он ожидает, что ответы бакалейщика согласуются с его собственными. На самом деле, он может доверять вычислению бакалейщику. Разумеется, тот может ошибиться при сложении; он даже может смошенничать. Но пока покупатель приписывает ему схватывание понятия сложения, он ожидает, что бакалейщик по крайней мере не поведет себя причудливо, как он повёл бы себя, если бы должен был следовать квусоподобному правилу; и можно даже ожидать, что во многих случаях он придёт к тому же ответу, к которому покупатель пришёл бы сам. Когда мы объявляем, что ребёнок освоил правило сложения, мы подразумеваем, что можем доверять ему вступить, как это делаем мы, во взаимодействия, подобные только что упомянутому между бакалейщиком и покупателем. Вся наша жизнедеятельность зависит от бесчисленного количества таких взаимодействий и от 'игры' приписывания другим освоения определённых понятий или правил, посредством этого демонстрируя, что мы ожидаем от них такого же поведения, как ведём себя мы.

Это ожидание *не* выполняется безошибочно. Оно накладывает сущностное ограничение на поведение каждого индивида и *не* совместимо с вообще любым поведением, которое он может выбрать. (Оно противоречит случаю, где мы рассматривали одного единственного человека.) Об индивиде с отклоняющимся поведением, чьи ответы не согласуются с ответами сообщества в достаточном числе случаев, сообщество не будет судить, что он следует его правилам; его даже могут посчитать сумасшедшим, который не следует соответствующим правилам вообще. Когда сообщество отрицает в отношении кого-либо, что он следует определённым правилам, оно исключает его из различных взаимодействий, таких как взаимодействие между бакалейщиком и покупателем. Оно указывает на то, что не может полагаться на его поведение в таких взаимодействиях.

Мы можем подтвердить это с точки зрения приёма, который был общим в философии, – приёма *инверсии* условного высказывания⁷⁶. Например, для нашего понятия причинности важно, что мы принимаем некоторое условное высказывание вида: "Если события типа *A* являются причиной событий типа *B* и если событие *e* типа *A* происходит, тогда должно последовать событие *e'* типа *B*". Если принять данное условное высказывание, представляется, что оно обязывает нас – при условии, что каузальное соединение между типами событий имеет место, – верить в связь таким образом, что появление первого события *e* делает необходимым (посредством выполнения antecedента условного высказывания), что событие *e'* типа *B* должно иметь место. Последователи Юма, конечно, отрица-

⁷⁶ Как мы непосредственно увидим, инверсия в этом смысле является приёмом обращения приоритетов. Уильям Джеймс резюмировал свою знаменитую теорию эмоций (*The Principles of Psychology*, Henry Holt & Co., New York, 1913, in 2 volumes; chapter 25 (vol. 2, 442–485), "The Emotions") утверждением: «... рациональное высказывание состоит в том, что мы чувствуем жалость, потому что плачем... а не в том, что мы плачем... потому что жалуем...» (р. 450). Многих философов можно подвести (хотя и не вполне точно) под тезисы сходной формы: "Мы осуждаем определенные действия не потому, что они аморальны, они аморальны потому, что мы осуждаем их"; "Мы принимаем закон противоречия не потому, что он является необходимой истиной, он является необходимой истиной потому, что мы принимаем его (по соглашению)"; "Огонь и жар постоянно сочетаются не потому, что огонь является причиной жара; огонь является причиной жара потому, что они постоянно сочетаются" (Юм); "Мы всякий раз говорим $12 + 7 = 19$ и т.п. не потому, что все мы схватываем понятие сложения; мы говорим, что все мы схватываем понятие сложения потому, что все мы говорим $12 + 7 = 19$ и т.п." (Витгенштейн).

Приём инверсии условного высказывания в этом тексте приводит к результату обращения приоритетов способом, родственным таким лозунгам. Что касается меня самого, я подозрительно отношусь к философским позициям, иллюстрируемым такими лозунгами, независимо от того, устанавливаются они в такой же степени грубо или же нет.

ют существование такой связи, но каким образом они прочитывают это условное высказывание? По существу, они сосредоточиваются на условиях утверждаемости формы контрпозиции условного высказывания. Это не значит, что любые antecedentes условия неизбежно влекут, что некоторое событие e' должно иметь место; скорее, условное высказывание обязывает нас всякий раз, когда мы знаем, что происходит событие e типа A и за ним следует событие типа B , отрицать существование причинной связи между двумя типами событий. Сделав подобное утверждение, мы должны теперь отказаться от условного высказывания. Хотя условное высказывание эквивалентно своей контрпозиции, концентрация на контрпозиции оборачивает наши приоритеты. Вместо видения каузальных связей в качестве исходных, из которых 'вытекают' наблюдаемые регулярности, последователь Юма как первичную видит регулярность и, рассматривая предмет с точки зрения контрпозиции, отмечает, что мы отказываемся от гипотезы причинности, когда соответствующая регулярность имеет какой-то контрпример.

Сходная инверсия используется и в нынешнем примере. Для нашего понятия правила существенно то, что мы утверждаем некоторое условное высказывание типа "Если Джонс подразумевает под '+' сложение, тогда, если его спросить о '68 + 57', он ответит '125'". (На самом деле, в antecedent, чтобы сделать его вполне корректным, следует добавить множество придаточных предложений, но для нынешних целей оставим всё в этой грубой форме.) Как и в случае с причинностью, установленное таким образом условное высказывание, создаёт впечатление, что Джонс охвачен определённым ментальным состоянием, которое гарантирует ему выполнение частных примеров сложения типа '68 + 57', – как раз то, что отрицает скептический аргумент. Витгенштейновская картина истинного положения дел концентрируется на контрпозиции и на условиях обоснованности. Если Джонс *не* выдаст '125', будучи спрошенным о '68 + 57', мы не сможем утверждать, что он подразумевает под '+' сложение. В действительности, это, конечно же, не является строго истинным, поскольку наша формулировка условного высказывания поверхностна; чтобы antecedent был истинным, должны быть добавлены другие условия. Установленное таким образом условное высказывание не принимает в расчёт даже возможность ошибки в вычислении, и есть еще множество осложнений, которые нелегко обстоятельно объяснить. Остаётся факт, что если мы приписываем Джонсу общепринятое понятие сложения, мы не ожидаем, что он выдаст образчик причудливого, квусоподобного поведения. С точки зрения Витгенштейна, таким условным высказыванием мы не подразумеваем, что какое-то состояние Джонса гарантирует его корректное поведение. Скорее, утверждением такого условного высказывания мы обязываем себя, – если в будущем Джонс поведёт себя достаточно причудливо (и в достаточном количестве случаев), – более не настаивать в нашем утверждении, что он следует общепринятому правилу сложения.

Таким образом, сформулированное приблизительно условное высказывание выражает ограничение на игру сообщества по приписыванию одному из своих членов схватывания определенного понятия; если рассматриваемый индивид более не соотнобразится с тем, что делало бы сообщество при этих обстоятельствах, то сообщество более не могло бы приписывать ему это понятие. Даже если, играя в эту игру и приписывая понятия индивидуумам, мы и не изображаем специальное 'состояние' их сознаний, мы всё равно делаем нечто важное. Мы предварительно принимаем их в сообщество до тех пор, пока будущее отклоняющееся поведение не исключит их. На практике такое отклоняющееся поведение случается редко.

Скептическое решение Витгенштейна состоит тогда в таком описании игры приписывания понятия. Оно обеспечивает как условия, при которых мы оправданы в приписывании понятий другим, так и отчёт о полезности этой игры в нашей жизнедеятельности. С точки зрения этого отчёта мы можем кратко обсудить три ключевых понятия Витгенштейна.

Во-первых, *согласие*. В целом описанная нами 'игра', в которой сообщество приписывает понятие индивиду при условии достаточной согласованности в обстоятельствах,

проверяемых поведением сообщества, утратила бы свою суть вне сообщества, которое в целом согласно в своих применениях. Если бы один человек, которого просят вычислить '68 + 57', ответил бы '125', другой – '5', третий – '13', и если бы не было общего согласия в ответах сообщества, игра приписывания понятий индивидам – как мы её описали – не могла бы существовать. На самом деле значительное согласие, конечно, имеется, и отклоняющееся квусоподобное поведение случается редко. Ошибки и разногласия встречаются, но это – другой вопрос. Факт в том, что почти каждый из нас, если оставить в стороне крайние случаи необучаемости и душевного нездоровья, после достаточной тренировки, отвечает приблизительно одними и теми же процедурами в случае конкретных задач на сложение. Мы без колебаний отвечаем на задачи типа '68 + 57', рассматривая нашу процедуру как единственно вразумительную (см. например, § 219, 231, 238), и мы не колеблясь *согласны* в ответах, которые даём. По концепции Витгенштейна такое согласие существенно для нашей игры приписывания правил и понятий друг другу (см. § 240).

Множество ответов, в которых мы согласны, и тот способ, которым они переплетаются с нашими действиями, представляют собой *форму жизни*. Существа, которые согласны друг с другом, постоянно давая причудливые квусоподобные ответы, могли бы разделять другую форму жизни. По определению, эта другая форма жизни была бы причудливой и непостижимой для нас. («Если бы лев мог говорить, мы не смогли бы его понять» (PI, p. 223).) Однако если мы можем вообразить абстрактную возможность другой формы жизни (и не было бы априорного аргумента, который, по-видимому, исключал бы её), то члены сообщества, разделяющего такую квусоподобную форму жизни, могли бы играть в игру приписывания правил и понятий друг другу, как это делаем мы. В таком сообществе о ком-то говорилось бы, что он следует правилу, поскольку он в своих ответах согласуется с (квусоподобными) ответами, выдаваемыми членами *этого* сообщества. Витгенштейн подчеркивает важность согласия и совместного участия в форме жизни для своего решения скептической проблемы в заключительных параграфах центрального раздела *Философских исследований* (§ 240–242; см. также обсуждение согласия PI, p. 225–227).

Согласно концепции Витгенштейна, определённый тип традиционного – и необыкновенно естественного – объяснения разделяемой нами формы жизни исключается. Мы не можем сказать, что все мы отвечаем на '68+57' так, как отвечаем, *потому что* все мы одинаковым способом схватываем понятие сложения, что мы разделяем общие ответы на частные вопросы о сложении, *потому что* разделяем общее понятие сложения. (Фреге, например, подписался бы под таким объяснением, но вряд ли нужно быть философом, чтобы найти его очевидным и естественным.) Для Витгенштейна 'объяснение' данного вида игнорирует его трактовку скептического парадокса и его решения. Нет объективного факта, – что все мы подразумеваем под '+' сложение или даже что данный индивид подразумевает это, – который объясняет наше согласие в частных случаях. Скорее, наше право сказать друг другу, что мы подразумеваем под '+' сложение, есть часть 'языковой игры', которая держится только тем грубым фактом, что обычно мы соглашаемся друг с другом. (Ничто относительно 'схватывания понятий' не гарантирует, что оно не выйдет из строя завтра.) Приблизительному единообразию нашего арифметического поведения однажды может, или не может, быть дано объяснение на нейрофизиологическом уровне, но такое объяснение здесь не рассматривается⁷⁷. Вновь отметим аналогию с Юмом. Мы можем

⁷⁷ Современная трансформационная лингвистика, в той мере, в которой она объясняет все мои специфические произнесённые выражения моим 'схватыванием' синтаксических и семантических правил, порождаящих бесконечное множество предложений с их интерпретацией, по-видимому, даёт объяснение того типа, которого Витгенштейн не допустил бы. Ибо это объяснение с точки зрения моего актуального 'исполнения' не является конечным приёмом (и ненадёжно). Оно не является чисто каузальным (нейрофизиологическим) объяснением в смысле, объяснённым в тексте, см. сноску 22 выше. С другой стороны, некоторые аспекты взглядов Хомского вполне конгениальны концепции Витгенштейна. В частности, согласно Хомскому, специфические видовые ограничения – 'форма жизни' – приводят ребёнка на основе демонстрации ограниченного корпуса предложений к составлению многообразия новых предложений для новых ситуаций. Нет никакой априорной неизбежности в том, что ребёнок продолжает действовать так, как он действует, помимо

простодушно захотеть объяснить наблюдаемое сопутствование огня и жара каузальной, производящей жар ‘силой’ огня. Последователь Юма утверждает, что любое подобное использование каузальных сил для объяснения регулярности бессмысленно. Скорее, мы играем в языковую игру, которая позволяет нам приписывать такую каузальную силу огню, поскольку регулярность сбывается. Регулярность должна приниматься в качестве грубого факта. Также и для Витгенштейна (р. 226): «То, что должно быть принято, то, что дано, суть... *формы жизни*»⁷⁸.

Наконец, *критерии*. Точная интерпретация и истолкование витгенштейновского понятия критерия было предметом широкой дискуссии среди изучающих его позднюю работу. Критерии играют фундаментальную роль в витгенштейновской философии сознания: «‘Внутренний процесс’ нуждается во внешних критериях» (§ 580). Часто необходимость критериев для ментальных понятий рассматривалась как защитниками, так и критиками философии сознания Витгенштейна, как фундаментальная *предпосылка* его аргумента индивидуального языка. Критики иногда доказывали, что эта необходимость конституирует незащищённое и несостоятельное верификационистское допущение. Некоторые защитники отвечали, что если это и является в определенном смысле верификационистской предпосылкой, эта форма верификационизма является вполне корректной.

Я не ставлю перед собой цель войти во все экзегетические тонкости, затрагиваемые витгенштейновским понятием критерия⁷⁹, скорее, моя цель – очертить роль этого понятия в развиваемой нами картине. Скептическое решение Витгенштейном своей проблемы зависит от согласия и проверяемости – от способности человека проверить, использует ли другой человек термин так, как использует его он. Каким образом осуществляется это согласие в нашей собственной форме жизни? В случае термина типа ‘стол’ ситуация, по крайней мере в элементарных случаях, проста. О ребёнке, который говорит “стол” или “Это – стол”, когда взрослые находят стол в поле зрения (и не говорит так в противных

неизбежности видовых ограничений. Как уже было сказано в примечании 22, этот вопрос заслуживает более пространного обсуждения.

⁷⁸ Можем ли мы вообразить формы жизни иные, нежели наши собственные, т.е. можем ли мы вообразить создания, которые следуют правилам причудливыми квусоподобными способами? Мне кажется, что здесь можно обнаружить определённый конфликт в философии Витгенштейна. С одной стороны, казалось бы, парадокс Витгенштейна доказывает, что нет априорной причины, по которой некое создание не могло бы следовать квусоподобному правилу, и, таким образом, в этом смысле мы должны рассматривать такие создания как возможные. С другой стороны, в качестве части самой нашей формы жизни предполагается, что мы находим естественным и действительно неотвратимым наше следование правилу сложения тем особым способом, которым мы действуем. (См. § 231: «‘Но разве ты не видишь ...?’ Вот это и есть характерное выражение того, кто находится во власти правила».) Но тогда кажется, что мы были бы не способны понять ‘изнутри’ (ср. понятие ‘*Verstehen*’ у различных немецких авторов), каким образом некое создание могло бы следовать квусоподобному правилу. Мы могли бы описать такое поведение экстенционально и бихевиористски, но мы не смогли бы найти вразумительным, каким образом данное существо считает естественным вести себя так. Кажется, что в соответствии с витгенштейновским пониманием данной проблемы действительно следует такой вывод.

Конечно, мы можем определить квус-функцию, ввести для неё символ и следовать соответствующему правилу для вычисления её значений. В данном очерке я так и сделал. Непостижимым для нас может показаться то, каким образом разумное создание могло бы обучаться тому, что у нас есть для функции сложения, и тем не менее схватывать соответствующую функцию квусоподобным способом. Если бы такая возможность действительно была вполне постижима нами, нашли бы мы столь неизбежным применение плюс-функции так, как мы её применяем? Однако эта неизбежность является сущностной частью собственного решения Витгенштейном своей проблемы.

Этот аргумент оказывается ещё более сильным в отношении термина типа ‘зелёный’. Можем ли мы схватить, каким образом некто, кому предоставили некоторое число зелёных объектов и сказали применять термин ‘зелёный’ только к ‘вещам, подобным этим’, всё равно применяет выученный термин так, как если бы он означал ‘зелубый’? Казалось бы, что если мы находим наше собственное продолжение неизбежным, то в определённом смысле не можем.

⁷⁹ Одну из обстоятельных попыток ввести в эти проблемы см. в работе Rogers Albritton, “On Wittgenstein’s Use of the Term ‘Criterion’” in Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, p. 231–250, работа переиздана здесь с новыми примечаниями. Первое издание: *The Journal of Philosophy*, vol. 56 (1959), p. 845–857.

случаях), говорится, что он овладел термином 'стол'. Основываясь на своем наблюдении, он говорит "Это – стол" в согласии с употреблением взрослых, которые основываются на своих наблюдениях. То есть в подобных обстоятельствах они говорят: "Это – стол", и подтверждают корректность того, что произносит ребёнок.

А каким образом возникает согласие в случае термина для ощущения, скажем, термина 'боль'? Это не так просто, как в случае с термином 'стол'. Когда взрослые припишут ребёнку овладение признанием "Мне больно"?⁸⁰ Ребёнок, если он научается признанию правильно, будет произносить его тогда, когда он чувствует боль, а не в противном случае. По аналогии со случаем 'стол', казалось бы, что взрослый должен подтвердить высказанное, если он – взрослый – чувствует (свою собственную? ребёнка?) боль. Разумеется, мы знаем, что это не так. Скорее, взрослый подтвердит признание ребёнка, если поведение последнего (плач, возбужденная жестикуляция и т.д.) и, возможно, внешние обстоятельства его окружающие, указывают на то, что ему больно. Если ребёнок в общем признаёт боль при таком соответствующем поведении и внешних обстоятельствах и не делает этого в других случаях, то взрослый скажет о нём, что он овладел признанием "Мне больно".

Поскольку в случае рассуждения о боли и других ощущениях подтверждение взрослого, согласен ли он с признанием ребёнка, основывается на его наблюдении за поведением ребёнка и обстоятельствами, факт, что такие поведенческие и обстоятельственные характеристики боли есть, существенен в случае выработки скептического решения Витгенштейна. Тогда это и есть то, что подразумевается замечанием «'Внутренний процесс' нуждается во внешнем критерии». Грубо говоря, внешним критерием внутреннего процесса являются обстоятельства, наблюдаемые в поведении индивида, которые, когда они присутствуют, привели бы других к согласию с его признаниями. Если обычно индивид делает свои признания при таких правильных обстоятельствах, другие будут говорить о нём, что он овладел подходящим выражением ("Мне больно", "Я чувствую зуд" и т.д.). Мы видели, что это часть *общего* взгляда Витгенштейна на выработку *всех* наших выражений, приписывающих понятия, относительно которых другие могут подтвердить, согласуются ли ответы субъекта с их собственными. Данные соображения просто обстоятельно объясняют форму этого подтверждения и согласия применительно к случаю признаний.

Тогда должно быть ясно, что требование 'внешнего критерия' не является верификационистской или бихевиористской *предпосылкой*, которую Витгенштейн считает само собой разумеющейся в своём 'аргументе индивидуального языка'. Скорее, это требование *дедуцируется*, в смысле дедукции, сродной дедукции Канта⁸¹. Скептическая проблема по-

⁸⁰ Следуя новейшему философскому жаргону (возможно, не вполне удачному), я называю утверждение от первого лица, что говорящий имеет определенное ощущение (например, "Мне больно"), 'признанием'.

⁸¹ См. также приложение, примечание 5.

Заметим, что затруднительно вообразить, каким образом могло бы быть возможным каузальное, нейрофизиологическое объяснение единообразия в наших приписываниях ощущений другим (типа упомянутого выше на **р.97**), если бы не было 'внешних' проявлений ощущений. Ибо – кроме, возможно, незначительных или подсознательных способов – ощущения одного человека каузально связаны с ощущениями других только посредством внешних знаков и поведения. (Я предполагаю, что 'экстрасенсорное восприятие' здесь не рассматривается.) Если бы не было внешних, опосредующих корреляций, то каким образом факт, что другие согласны в своём суждении, что данный индивид обладает определённым ощущением, мог бы иметь каузальное объяснение? Каузальность тогда должна была бы быть случайным стечением обстоятельств. (Сходные соображения относятся к единообразию в наших математических суждениях, упомянутому на **р.105-106** ниже.)

Однако сам Витгенштейн, по-видимому, особо не связан с нейрофизиологическим объяснением такого единообразия, но хочет принять его в качестве 'протофеномена' (§ 654-655), где поиск объяснений ошибочен. Хотя я и не думаю, что такие замечания подразумевают устранение каузального нейрофизиологического объяснения единообразия, тем не менее вряд ли, что философски Витгенштейн хочет в каком-либо отношении *зависеть* от концепции таких нейрофизиологических объяснений.

Очевидно, это было бы несовместимо с витгенштейновским аргументом поиска 'объяснения' нашего согласия относительно того, испытывает ли данный индивид боль, с точки зрения нашего единообразного

ставлена, и скептическое решение этой проблеме дано. Решение пускает в ход идею, что каждый человек, утверждающий о своём следовании правилу, может быть проверен другими. Другие в сообществе могут проверить, даёт или нет человек, предположительно следующий правилу, частные ответы, относительно которых они подтвердят, что эти ответы согласуются с их собственными. Их способ проверки в общем есть исходная часть языковой игры⁸²; не нужно оперировать этим способом так, как им оперировали в случае со 'столом'. 'Внешние критерии' для ощущений типа боли есть просто способ, каким это общее требование нашей игры приписывания понятий другим разрабатывается в специальном случае ощущений⁸³.

'схватывания' понятия *болезненного поведения*. Факт нашего согласия относительно того, что данный индивид, скажем, стонет или не стонет, входит в сферу компетенции скептических аргументов Витгенштейна в той же степени, как и любой другой случай 'следования правилу'. Каузальный аргумент, очерченный выше, есть нечто иное. (Хотя я пытался избежать явного привлечения такого аргумента в своём обсуждении 'внешних критериев' в данном тексте, поскольку – как я сказал – Витгенштейн, по-видимому, не хочет зависеть от такого рассмотрения, иногда мне казалось, что такой каузальный аргумент имплицитно затрагивается, если должно быть доказано, что критерии, которые мы актуально используем, *существенны* для нашей 'языковой игры' приписывания ощущений.)

На моё рассуждение в этой сноске и в предшествующем тексте повлиял вопрос Г.Е.М. Энском.

⁸² Критерий, посредством которого другие судят о том, подчиняется ли субъект правилу в данном примере, не может быть лишь его собственной искренней склонностью сказать, что он подчиняется правилу, иначе не было бы различия между его мыслью, что он подчиняется правилу, и его действительным ему подчинением (§ 202), и всё, что он мыслит как правильное, было бы правильным (§ 258). Однако *после* суждений сообщества (основанных на изначальных критериях), что он овладел соответствующим правилом, сообщество может (для определенных правил) принять искреннее утверждение субъекта следовать ему в данном примере как самостоятельный новый критерий корректности его утверждения без применения первоначальных критериев. Согласно Витгенштейну, мы поступаем так в случае 'Мне больно'. В случае 'Я спал' терминологии первоначально обучают субъекта, который просыпается, сообщая определённые переживания. Мы судим, что он овладел правилом для выражения 'Я спал', если он предваряет им описание переживаний, о которых он говорит, что имел их прошедшей ночью. После суждения о том, что он овладел языком, мы принимаем 'Мне снилось то-то и то-то' как сам по себе критерий корректности. В обоих случаях – 'Мне больно' и 'Я спал' – то, что произносится от первого лица, есть новое поведение, заменяющее поведение, которое конституировало старый критерий.

Описание остаточных образов или галлюцинаций сходны. Мы судим, что некто овладел фразой 'Я вижу нечто красное', если обычно он произносит её только в присутствии чего-то красного. Однако раз уж мы судим, что он овладел этим фрагментом языка, мы примем его высказывание, что он видит красное, даже тогда, когда считаем, что ничего красного не представлено. Тогда мы будем говорить, что он страдает от иллюзии, галлюцинации, остаточного образа или чего-то подобного.

⁸³ Следует отметить один тонкий момент, касающийся ощущений и 'критериев'. Витгенштейн, по-видимому, часто принимает предположение, что для любого типа ощущений существует соответствующее 'естественное выражение' этого типа ощущений ('болезненное поведение' для боли). 'Естественное выражение' должно быть внешне наблюдаемым поведением, 'выражающим' ощущение иначе и первично по отношению к вербальному признанию субъекта, что он имеет это ощущение. Если теория, выраженная в § 244, что признания об ощущениях, сделанные от первого лица, являются вербальными заместителями 'исходного естественного выражения' ощущения, действительно имеет всеобщность, которую она, как представляется, имеет, тогда отсюда следовало бы, что Витгенштейн считает, что такое 'исходное естественное выражение' всегда должно существовать, если признание от первого лица должно быть осмысленным. Это впечатление усиливается и другими пассажами типа представленных в § 256–257. Далее, то, как аргумент индивидуального языка представлен в данном очерке, доказывает, что для каждого правила, которому я следую, должен быть критерий – отличный от того, что я просто говорю, – посредством которого другие будут судить, что я следую правилу корректно. Применительно к ощущениям это, по-видимому, подразумевает, что должно быть некоторое 'естественное выражение' или, во всяком случае, некоторые внешние обстоятельства, иные, нежели лишь моя склонность сказать, что это снова то же самое ощущение, на основании которого кто-то другой может судить, присутствует ли данное ощущение, и отсюда, – овладел ли я термином для данного ощущения корректно. Таким образом, картина состояла бы в том, что для каждого высказывания формы "Я обладаю ощущением S" должен быть 'внешний критерий', объединённый с S, отличный от самого по себе простого признания, посредством которого другие распознают наличие или отсутствие S.

Не только явные последователи Витгенштейна, но и многие из тех, кто думают о себе как об оппонентах (или, по крайней мере, не как о последователях) Витгенштейна, по-видимому, считают, что нечто подобное истинно. Иными словами, многие философские программы, по-видимому, предполагают, что все

типы ощущений объединены с некоторыми характерными внешними проявлениями (поведением, причинами). В этом очерке я в основном скрыл свои собственные взгляды, которые отнюдь не всегда согласуются со взглядами Витгенштейна. Однако я все же позволю себе здесь заметить, что любая точка зрения, предполагающая, что внутренний процесс в этом смысле всегда имеет 'внешние критерии', кажется мне *эмпирически* ложной. Мне представляется, что у нас есть ощущения, или *qualia* ощущений, которые мы вполне можем идентифицировать, но которые не имеют 'естественных' внешних проявлений; в любом случае наблюдатель не может сказать, имеет ли их индивид, если этот индивид не признаётся в них. Возможно, более свободная интерпретация аргумента индивидуального языка, которая *может* быть совместима с тем, что имеет в виду Витгенштейн, позволила бы говорящему вводить некоторые термины для ощущений без 'внешних критериев' для соответствующих ощущений за рамками его собственного искреннего их признания. (Следовательно, эти признания не 'замещают' каких-либо 'естественных выражений' ощущения (или ощущений), ибо таковых нет.) Не будет и способа, позволяющего кому-то другому, находящемуся в любой позиции, проверить такого говорящего, и согласиться или не согласиться с ним. (Безразлично, что многие витгенштейн-анцы – или сам Витгенштейн – вывели бы отсюда, само по себе это не влечёт, что признания говорящего рассматриваются как надёжные и нет необходимости в том, чтобы оно само по себе подразумевало, что позднее не будет возможности отыскать способы проверки его признаний.) Однако язык говорящего, даже его язык ощущений, не будет иметь вызывающей возражения формы 'индивидуального языка', формы, в которой всё, что он называет 'правильным', является правильным. Для многих ощущений, которые имеют 'публичные критерии', говорящий может продемонстрировать, что он овладел соответствующей терминологией для идентификации этих ощущений. Если мы соглашаемся с его ответами в достаточных случаях различных ощущений, мы говорим о нём, что он овладел 'языком ощущений'. Всё это пока подчиняется внешней коррекции. Но исходная часть нашей языковой игры ощущений состоит в том, что если индивид удовлетворял критериям овладения языком ощущений вообще, то мы принимаем во внимание его притязание на идентификацию нового типа ощущения, даже если это ощущение не скоррелировано ни с чем из публично наблюдаемого. Тогда единственным 'публичным критерием' для такого признания будет само это искреннее признание.

Каким образом обрисованная здесь точка зрения снимает ограничения с аргумента индивидуального языка, развитого в этом тексте? В тексте мы доказывали, что *для каждого частного правила*, если условные высказывания формы "Если Джонс следует правилу, то в этом примере он будет..." должны иметь какую-то суть, к ним должна быть применима контрпозиция. Если сообщество находит, что в данном примере Джонс не делает ..., то он не следует правилу. Только при таком 'подвергнутом инверсии' способе понятие моего поведения как 'руководствующееся' правилом обретает смысл. Таким образом, для каждого правила должна быть 'внешняя проверка', следуя ли я ему в данном примере. Возможно, § 202 следует рассматривать как утверждающий это. Но это означает, что сообщество должно иметь способ сказать ('критерий'), следуют ли правилу в данном примере, способ, который сообщество использует, чтобы судить об овладении правилом говорящим. Этот критерий не может быть просто собственной искренней склонностью говорящего следовать правилу определённым образом – в противном случае условное высказывание не имеет содержания. Это условие, по-видимому, удовлетворялось бы даже в тех случаях, где *после того*, как сообщество удовлетворено тем, что говорящий овладел языком, высказыванию говорящего позволяется быть неким (или единственным) критерием их корректности. (См. примечание 82.) В противовес этому либеральная версия допускает, что раз уж говорящий, относительно которого посредством критериев судят, что он овладел различными правилами, принимается в сообщество, должны быть некоторые правила, устанавливающие, что даже если для других нет способа проверить его компетентность, эта компетентность просто предполагается на основе его членства в сообществе. Это просто исходное свойство языковой игры. Почему бы Витгенштейну не разрешить языковые игры, подобные этой?

Мне жаль, что я обсудил эту тему столь кратко и в примечании. Одно время я думал детально изложить 'либеральную' точку зрения, обрисованную здесь, как 'официальную' доктрину Витгенштейна, что облегчило бы экспозицию на протяжении большей части текста. Определённо это – доктрина, которую Витгенштейн принял бы согласно лозунгу "Не думай, смотри!", и она действительно совместима с его атакой на индивидуальный язык. Однако, когда я писал окончательную версию этого очерка, я был обеспокоен тем, что такие пассажи, как § 244 и 256–257, в высшей степени обманчивы, если Витгенштейн не придерживается какой-то более сильной точки зрения.

(Написав предыдущее, я обнаружил, что Малкольм в своей работе *Thought and Knowledge* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1977, 218 p.) пишет (p. 101): «... иногда философы прочитывают упорствование Витгенштейна в наличие концептуальной связи между высказываниями для ощущения и исходными, естественными выражениями ощущения в человеческом поведении как влекущие то, что существует невербальный поведенческий двойник *каждого* высказывания об ощущении. Витгенштейн не подразумевал этого, и это очевидно неверно». Я согласен, что это неверно. Я думаю, что это неверно даже для простых признаний, привлекающих то, что мы могли бы назвать 'именами' ощущений. ("Я обладаю ощущением S".) Но – и это отдельный вопрос – имел ли Витгенштейн это в виду? Мне кажется, что даже некоторые предшествующие экспозиции Витгенштейна у самого Малкольма создали (непреднамеренно?) впечатление, что он имел в виду это, по крайней мере для простых признаний, привлекающих 'имена ощущений'. Сам я колеб-

Я не ставлю здесь перед собой цели в деталях входить в истолкование витгенштейновской атаки на модель 'объект и обозначение' для языка ощущений (§293). Фактически, я не уверен, что вполне понимаю её. Но представляется правдоподобным, что она соотносится с одним аспектом нашего нынешнего рассмотрения. Модель способа, которым согласие действует в отношении к слову типа 'стол' (возможно, парадигмальная для модели 'объект и обозначение') очень проста. Ребёнок говорит "Стол!", когда он видит, что стол присутствует, и взрослый согласен, если он также видит, что стол имеется в наличии. Есть соблазн предположить, что эта модель должна быть общей, и что если она не применима к случаю 'боли', то мы должны сделать вывод, что в некотором смысле взрослый никогда не сможет подтвердить корректность употребления ребёнком выражения "Мне больно". Предположение Витгенштейна состоит в том, что не может быть, да и нет необходимости, в таком требовании, основанном на обобщении использования термина 'стол'. Априорная парадигма способа, которым должны применяться понятия, не управляет всеми формами жизни или даже нашей собственной формой жизни. Наша игра приписывания понятий другим зависит от согласия. Получается так, что в случае приписывания языка ощущений это согласие действует отчасти через 'внешний критерий' для признаний от первого лица. Для этой процедуры не требуется никакого дальнейшего 'обоснования' или 'объяснения'; таковая просто дана, поскольку мы достигаем здесь согласия. Важная роль в нашей жизни практики приписывания понятий ощущения другим очевидна. Если я приписываю овладение термином 'боль' кому-либо, его искреннего выражения "Мне больно", даже и без других признаков боли, достаточно, чтобы вызвать во мне чувство сострадания к нему, попытаться ему помочь и т.п. (или, если я садист, то наоборот); сходным образом и в других случаях.

Сравним это со случаем математики. Математические высказывания никогда не говорят об осязаемых сущностях. Если они действительно рассматриваются как высказывания о 'сущностях', эти 'сущности' в общем являются сверхчувственными, вечными объектами. И часто математические высказывания относятся к бесконечности. Даже такая элементарная математическая истина, что любые два целых числа имеют одну единственную сумму (возможно, имплицитно принимаемая каждым, кто овладел понятием сложения, и, во всяком случае, явно принимаемая как основное свойство этого понятия хотя бы немногими людьми), есть утверждение о бесконечно многих примерах. Всё это в ещё большей степени верно для закона 'коммутативности', т.е. что $x + y = y + x$ для всех x и y . Однако каким образом согласие функционирует в случае математики? Каким образом мы судим о том, что кто-то другой овладел различными математическими понятиями? Наше суждение, как обычно, вытекает из факта, что он соглашается с нами в достаточном количестве отдельных случаев математических суждений (и что, даже если он не соглашается, мы оперируем общей процедурой). Мы не сравниваем его сознание с некоторой сверхчувственной, бесконечной реальностью, ибо с помощью скептического парадокса мы видели, что нам не поможет, если мы спросим, скажем, овладел ли он понятием сложения. Скорее, мы проверяем его наблюдаемые ответы на частные задачи сложения, чтобы увидеть, согласуются ли его ответы с нашими. В более усложнённых областях математики он и мы принимаем различные математические высказывания на основе доказательства; и среди условий, которые мы требуем для приписывания ему овладения нашими математическими понятиями, есть его общее согласие с нами относительно того, что он рассматривает как доказательство. Здесь 'доказательства' не являются абстрактными объектами, парящими на математических небесах (скажем, пространственными доказательствами в формальной системе, типа *Principia*). Они являются наблюдаемыми (или слышимыми, или осязаемыми) конкретными феноменами – значками или диаграммами на бумаге, членораздельными выражениями. Доказательства в этом смысле являются не только конечными объектами; они являются также достаточно краткими и ясными, чтобы о дока-

лось в отношении этого вопроса. Подразумевал это Витгенштейн или же нет, я думаю, сущность его доктрины может быть схвачена без обязательств к столь сильным утверждениям.)

зательстве другого человека можно было судить, рассматривая ли я его также как доказательство. Вот почему Витгенштейн подчёркивает, что доказательство должно быть *обозримым*. Оно должно быть обозримым, если должно использоваться как основание согласия в суждениях.

Эта параллель разъясняет замечание Витгенштейна о том, что «финитизм и бихевиоризм весьма близкие направления. Оба говорят, и говорят уверенно, что здесь ведь есть только... Оба отрицают существование чего-то, оба с целью избежать путаницы» (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 63 [II, § 61]). Каким образом эти два направления оказываются 'весьма близкими'? Финитист осознаёт, что хотя математические высказывания и понятия могут относиться к бесконечному (например, схватить '+'-функцию – значит схватить бесконечную таблицу), критерии для приписывания таких функций другим должны быть 'конечными', действительно 'обозримыми' – например, мы приписываем овладение понятием сложения ребёнку на основе его согласия с нами относительно конечного числа примеров таблицы сложения. Сходным образом, хотя язык ощущений может относиться к 'внутренним' состояниям, бихевиорист корректно утверждает, что приписывание другим понятий ощущений основывается на публично наблюдаемых (и, таким образом, на поведенческих) критериях. Далее, финитист и бихевиорист правы, когда отрицают, что отношение языка математической бесконечности или внутреннего психологического языка к своим 'конечным' или 'внешним' критериям есть непредусмотренный продукт человеческой слабости, продукт, без которого отчет о 'сущности' математического языка или языка ощущений мог бы обойтись. Однако математики-финитисты и психологи-бихевиористы совершают параллельные необязательные шаги, когда отрицают законность разговора о бесконечных математических объектах или внутренних состояниях. Бихевиористы либо считают разговор о ментальных состояниях бессмысленным или незаконным, либо пытаются определить его с точки зрения поведения. Финитисты сходным образом как бессмысленную рассматривают часть математики, относящуюся к бесконечности. Такие мнения вводят в заблуждение; они пытаются отвергнуть нашу повседневную языковую игру. В этой игре для определённых целей нам дозволяется утверждать высказывания о 'внутренних' состояниях или математических функциях при определённых обстоятельствах. Хотя критерии для суждения, что такие высказывания вводятся на законных основаниях, действительно являются поведенческими (или конечными), высказывания о конечном или о поведении не могут заменить их роль в нашем языке, как мы его используем.

Суммирую теперь 'аргумент индивидуального языка', как он представлен в этом очерке. (1) Все мы предполагаем, что наш язык выражает понятия – 'боль', 'плюс', 'красный' – таким образом, что раз уж я 'схватываю' понятие, то все его будущие применения предопределены (в смысле быть единственно в своём роде *обоснованным*, схваченным понятием). Фактически, представляется, что независимо от того, что есть в моём сознании в данное время, я свободен в будущем интерпретировать это различными способами – например, я мог бы следовать скептику и интерпретировать 'плюс' как 'квус'. В частности, этот момент применяется, если я направляю своё внимание на ощущение и именую его; ничего из того, что я сделал, не предопределяет будущих применений (в обоснованном выше смысле). Скептицизм Витгенштейна относительно предопределённости будущего употребления прошлыми содержаниями моего сознания аналогичен скептицизму Юма относительно предопределённости будущего прошлым (каузально и посредством логического вывода). (2) Этот парадокс может быть разрешён только 'скептическим разрешением этих сомнений' в юмианском, классическом смысле. Это означает, что мы должны отказать от попытки обнаружить какой-либо факт относительно меня, на основании которого я подразумеваю 'плюс', а не 'квус' и затем должен продолжать определённым способом. Вместо этого мы должны рассмотреть, каким образом мы действительно используем: (i) категорическое утверждение, что индивид следует данному правилу (что он подразумевает под 'плюс' сложение); (ii) условное утверждение, что "если индивид следует тако-

му-то и такому-то правилу, то в данном случае он должен делать то-то и то-то” (например, “если он подразумевает под ‘+’ сложение, то его ответ на вопрос о ‘68 + 57’ должен быть ‘125’”). То есть мы должны взглянуть на обстоятельства, при которых эти утверждения вводятся в рассуждение, и на их роль и полезность в нашей жизнедеятельности. (3) Пока мы рассматриваем одного индивида в изоляции, всё, что мы можем сказать, заключается в следующем: Часто индивид обладает переживанием уверенности, что он ‘освоил’ определённое правило (иногда, что он схватил его ‘молниеносно’). Эмпирический факт в том, что после этого переживания индивиды часто предрасположены давать ответы в конкретных случаях с полной уверенностью, что продолжать в этом духе и есть ‘то, что имелось в виду’. Однако мы не можем достичь чего-либо большего в объяснении на основе использования условных высказываний в смысле (ii) выше. Конечно, говоря диспозиционно, ответ субъекта действительно предопределён, скажем, на данную задачу сложения. Однако такая предрасположенность, в совокупности с соответствующим ‘чувством уверенности’, могла бы присутствовать, даже если реально он вообще не следовал бы правилу или ‘ошибался’. Элемент, который обосновывает наше употребление условных высказываний типа (ii), не прояснён. (4) Если мы учитываем факт, что индивид существует в сообществе, то картина изменяется, и роль (i) и (ii) становится явной. Когда сообщество принимает частное условное высказывание (ii), оно принимает и его *контрпозицию*: неспособность индивида соответствовать частным ответам, которые сообщество рассматривает как правильные, ведёт сообщество к предположению, что он не следует правилу. С другой стороны, если индивид проходит достаточное количество тестов, сообщество (подтверждая утверждения формы (i)) принимает его в качестве следующего правила, давая ему полномочия вступить с ним в определённые взаимодействия, которые зависят от их уверенности в его ответах. Заметим, что это решение объясняет, как утверждения (i) и (ii) вводятся в язык; оно не задаёт условий для этих высказываний быть истинными. Успех практик в (3) зависит от грубого эмпирического факта, что мы согласны друг с другом в наших ответах. Учитывая скептический аргумент в (1), этот успех не может быть объяснён ‘фактом, что все мы схватываем одни и те же понятия’. (6) Подобно тому как Юм считал, что он продемонстрировал, что каузальное отношение между двумя событиями немислимо, если они не подведены под регулярность, так и Витгенштейн считал, что соображения (2) и (3) выше показали, что всякий разговор об индивиде, следующем правилу, указывает на него как на члена сообщества, как в (3). В частности, для того чтобы условные высказывания типа (ii) имели смысл, сообщество должно быть способно судить, действительно ли индивид следует данному правилу в частных применениях, т.е. согласуются ли его ответы с их собственными. В случае признаний относительно ощущений способ, которым сообщество выносит это суждение, состоит в наблюдении за поведением индивида и сопутствующими обстоятельствами.

Следует указать несколько заключительных пунктов, касающихся аргумента. Во-первых, следуя § 243 ‘индивидуальный язык’ обычно определяется как язык, который любому другому понять логически невозможно. Аргумент индивидуального языка принимается для того, чтобы опровергнуть возможность индивидуального языка в этом смысле. Эта концепция не содержит ошибки, но, как мне кажется, здесь несколько неверно расставлены акценты. На самом деле отрицается то, что можно назвать ‘индивидуальной моделью’ следования правилу, которая заключается в том, что понятие личного следования данному правилу должно анализироваться лишь с точки зрения фактов относительно следующего правила, и только его, без ссылки на его членство в сообществе. (Точно так же Юм отрицает индивидуальную модель причинности, т.е. является ли одно событие причиной другого есть предмет отношения между одними этими двумя событиями без ссылки на их подведение под типы событий.) Невозможность индивидуального языка в только что определенном смысле действительно следует из некорректности индивидуальной модели для языка и правил, поскольку следование правилу в ‘индивидуальном языке’ могло быть проанализировано только посредством индивидуальной модели, но некорректность

индивидуальной модели более фундаментальна, поскольку она применяется ко всем правилам. Я считаю, что в этом суть § 202.

Подразумевает ли это, что о Робинзоне Крузо, изолированном на острове, нельзя сказать, что он следует каким-либо правилам, и при этом безразлично, что он делает?⁸⁴ Я не вижу, что это следует. Следует то, что если мы мыслим Крузо как следующего правилу, то мы принимаем его в наше сообщество и применяем к нему наши критерии следования правилу⁸⁵. Индивидуальная модель недостоверна не потому что о *физически изолированном* индивиде нельзя говорить как о следующем правилам, скорее, потому что нельзя как о следующем правилу говорить об индивиде, *рассматриваемом в изоляции* (вне зависимости от того, является он физически изолированным или же нет). Наше сообщество может утверждать о каком-либо индивиде, что он следует правилу, если он проходит тесты на следование правилу, применяемые к любому члену сообщества.

Наконец, особого внимания заслуживает только что приведённый в последнем параграфе пункт, что теория Витгенштейна есть теория условий утверждаемости. Эту теорию не следует смешивать с теорией, что для любых *m* и *n* значение функции, которую мы подразумеваем под ‘плюс’, *есть* (по определению) значение, которое (почти) всё языковое сообщество выдало бы в качестве ответа. Такая теория была бы теорией *истинностных* условий таких утверждений, как “Под ‘плюс’ мы подразумеваем такую-то и такую-то функцию” или “Под ‘плюс’ мы подразумеваем функцию, которая, будучи примененной к 68 и 57 как к своим аргументам, принимает значение 125”. (Бесконечная, исчерпывающая совокупность специфических условий второй формы предопределяла бы, какая функция подразумевалась, и отсюда предопределяла бы условие первой формы). Теория утверждала бы, что 125 есть значение функции, подразумеваемой для данных аргументов, если и только если ‘125’ есть ответ, который для данных аргументов дал бы почти каждый. Таким образом, теория была бы социальной, коммуникативно-расширенной версией диспозиционной теории и была бы открыта по крайней мере для некоторых из тех же критических аргументов, которые применимы к первоначальной форме. Я считаю, Витгенштейн отрицает, что он придерживается такой точки зрения, например, в *Заметках по философии математики* V, § 33 [VII, § 40]: «Означает ли это, что, например, определение того же самого было бы следующим: то же самое есть то, что всеми или большинством человеческих существ принимается за то же самое? – Конечно, нет»⁸⁶. (См. также *Философские исследования*, р. 226: «Очевидно, что высказывания “Люди верят, что дважды два равно четырем” и “Дважды два равно четырем”, не означают одно и то же»; см. также § 240–241.) Нужно четко усвоить, что у Витгенштейна нет теории условий истинности – необходимых и достаточных условий – для корректности одного, а не другого ответа на новую задачу сложения. Скорее, он просто указывает, что каждый из нас *автоматически* вычисляет новые задачи на сложение (без ощущения необходимости сверяться с сообществом, правильна ли наша процедура), что сообщество чувствует за собой право корректировать отклоняющееся вычисление, что на практике такое отклонение встречается ред-

⁸⁴ См. широко известный обмен мнениями между А.Д. Айером и Рашем Рисом под названием “Может ли существовать индивидуальный язык?” (см. сноску 47). Оба участника дискуссии полагают, что ‘аргумент индивидуального языка’ не выводит Крузо за рамки языка. Айер считает, что приведённый факт является фатальным для аргумента Витгенштейна, тогда как Рис считает его фатальным для языка Крузо. Другие, указывая, что ‘индивидуальный язык’ – это язык, который *не могут* понимать другие (см. предыдущий параграф текста), не видят причин считать, что ‘аргумент индивидуального языка’ может что-то сделать с Крузо (при условии, что мы могли бы понимать его язык). Моя собственная точка зрения на этот предмет, очень кратко объяснённая в тексте, несколько отличается от всех этих мнений.

⁸⁵ Если Витгенштейн и имел бы какую-либо проблему с Крузо, возможно, она состояла бы в том, имеем ли мы какое-то ‘право’ принять его в наше сообщество таким способом и приписать ему наши правила. См. соображения Витгенштейна об отчасти подобном вопросе в § 199–200 и его вывод: «Склонялись бы мы всё ещё к тому, чтобы сказать, что они разыгрывают игру? По какому праву кто-то должен был это сказать?».

⁸⁶ Хотя в рассматриваемом пассаже Витгенштейн говорит о частной языковой игре привлечения чего-то иного и привлечения того же самого, из контекста ясно, что подразумевается иллюстрация его общей проблемы относительно правил. Для нынешней проблемы прочтения заслуживает весь пассаж.

ко, и т.д. Витгенштейн считает, что этих наблюдений о достаточных условиях для обоснованного утверждения хватает для того, чтобы осветить роль и пользу в нашей жизнедеятельности утверждения о значении и предопределенности новых ответов. Из этих условий утверждаемости *не* следует, что ответ, который выдаёт каждый на задачу сложения, по определению является корректным, скорее, следует банальность, что если каждый соглашается с определённым ответом, то никто не будет чувствовать себя вправе назвать ответ ошибочным⁸⁷.

Очевидно, есть бесчисленные, относящиеся к данной теме аспекты философии сознания Витгенштейна, которые я не обсуждал. Некоторые аспекты для меня не ясны, другие оставлены незатронутыми ввиду ограниченного объёма этого очерка⁸⁸. В частности, я не обсуждал многочисленные вопросы, вытекающие из параграфов, *следующих за* § 243, которые обычно называют ‘аргументом индивидуального языка’, реально я не обсуждал и сопутствующее позитивное описание Витгенштейном природы языка ощущений и природы приписывания психологических состояний. Тем не менее я думаю, что основной ‘аргумент индивидуального языка’ предшествует этим темам и что только понимая этот аргумент, мы можем постичь или рассмотреть то, что следует далее. В этом состояла цель, поставленная в данном очерке.

⁸⁷ Я чувствую, что здесь может сохраняться некоторое беспокойство. Соображения времени и пространства, а также факт, что, возможно, я должен буду отказаться от роли защитника в пользу роли критика, удержали меня от более обширного обсуждения этого пункта.

⁸⁸ Упомяну, что вдобавок к аналогии с Юмом, акцентированной в этом очерке, меня осенило, что, возможно, имеется определённая аналогия между аргументом индивидуального языка Витгенштейна и знаменитым аргументом Людвиг фон Мизеса, относящегося к экономическому вычислению при социализме. (Формулировку смотри, например, в его *Human Action* (2nd ed., Yale University Press, New Haven, 1963, XIX+907 p.), chapter 26, p. 698–715.) Согласно Мизесу, экономист, проводящий рациональные вычисления (скажем, менеджер индустриального предприятия), который хочет выбрать наиболее эффективные средства, чтобы достигнуть заданных результатов, должен сравнить альтернативные способы действия на предмет эффективности. Чтобы сделать это, ему нужен список цен (например, на сырьё или оборудование), установленный *другими*. Если бы *одно* агентство устанавливало все цены, то не могло бы быть рационального основания для выбора между альтернативными способами действия. (Все, что казалось бы этому агентству правильным, было бы правильным, поэтому никто не мог бы говорить о правильности.) Я не знаю, предвещает ли вообще этот факт беду аргументу индивидуального языка, но у меня создается впечатление, что хотя обычно признаётся, что аргумент Мизеса указывает на реальное затруднение для централизованной плановой экономики, сейчас как теоретическое высказывание он почти повсеместно отвергается.

ВИТГЕНШТЕЙН И ЧУЖИЕ СОЗНАНИЯ

В своём известном обзоре *Философских исследований*¹ Норман Малкольм отмечает, что вдобавок к 'внутренней' атаке на индивидуальный язык Витгенштейн предпринимает также 'внешнюю' атаку. «Атакуется предпосылка, что поскольку на своём *собственном* примере я знаю, что такое боль, щекотка или сознание, то я могу перенести идею этих вещей на объекты вне меня (§ 283)». Традиционная философия сознания в своей 'проблеме чужих сознаний' доказывала, что при условии моего знания того, что подразумевает для *меня* чувствовать щекотку, я могу поставить скептический вопрос, чувствуют *ли* другие то же, что и я, или даже вопрос о том, стоят ли вообще за их телами обладающие сознанием души. Проблема заключается в эпистемическом *обосновании* нашего 'убеждения' в том, что 'за телами' стоят чужие сознания и что их ощущения подобны нашим собственным. Равным образом мы вполне могли бы спросить и о том, думают и чувствуют ли камни, стулья, столы и т.п., ибо предполагается, что гипотеза о том, что они думают и чувствуют, вполне осмысленна. Некоторые философы (а именно солипсисты) сомневаются или категорически отрицают, что любое тело, отличное от одного единственного ('моего тела'), имеет 'за собой' сознание. Однако другие (картезианцы) убеждены, что за человеческими телами, но не за телами животных, стоит сознание, неодушевлённые тела оставим в стороне. Возможно, наиболее общая позиция приписывает сознание как человеческим телам, так и телам животных, но не неодушевлённым телам. Все без доказательства предполагают, что мы начинаем с предварительно усвоенного общего понятия данного материального объекта, 'обладающего' или не обладающего сознанием. Однако относительно того, какие объекты действительно обладают сознанием и почему их следует мыслить как обладающие (или не обладающие) им, есть проблема. В противовес этому Витгенштейн, по-видимому, убеждён, что сомнительна сама *осмысленность* приписывания ощущений другим, если, следуя традиционной модели, мы, основываясь на нашем собственном опыте, пытаемся экстраполировать это приписывание. В отношении рассматриваемой традиционной модели Витгенштейн, по-видимому, говорит о сомнительности того, что касалось нас могло бы *иметься* какое-либо 'убеждение' относительно чужих сознаний и их ощущений, которое можно было бы обосновать.

Малкольм цитирует § 302: «Если нужно вообразить боль кого-то другого по образу и подобию со своей собственной болью, то это не так легко сделать: ибо я должен вообразить боль, которую я *не чувствую*, по образу и подобию боли, которую я *действительно чувствую*. То есть я должен не просто перенести в воображении боль с одного места в другое. Как боль из кисти на предплечье. Ибо я не должен воображать, что чувствую боль в некотором участке его тела. (Что также было бы возможно.)» Что за аргумент здесь представлен? Первая попытка истолкования у Малкольма заключается в следующем: «Если бы я должен был научиться тому, что такое боль, из восприятия своей собственной боли, тогда я с необходимостью выучил бы, что боль есть нечто существующее, только когда её чувствую я. Это свойство является существенным, а не случайным, ибо бессмысленно предполагать, что боль, которую чувствую я, могла бы существовать, когда я её не чувствую. Так, если я приобретаю своё *понятие* боли из боли, которую я переживаю, то частью моего понятия боли будет то, что я – это единственное существо, которое может её переживать. Для меня будет *противоречием* говорить о боли *другого*»². Впоследствии Малкольм отказывается от этого аргумента, отрицая под влиянием § 253 у Витгенштейна,

¹ Norman Malcolm, "Wittgenstein's *Philosophical Investigation*" *The Philosophical Review*, vol. 63 (1954), перепечатано с некоторыми дополнениями и переработками в *Knowledge and Certainty* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963), p. 96–129. Эта статья также переиздана в Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. В дальнейшем ссылки даются на версию из *Knowledge and Certainty*.

² Malcolm, "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", p. 105–106.

что есть какой-то узаконненный смысл, согласно которому только я могу чувствовать свою собственную боль³. Возможно, это так, но более важно – здесь я говорю за себя! – осознать, что привлечённый здесь принцип не кажется корректным. Если в Центральном парке я впервые вижу нескольких уток и обучаюсь своему ‘понятию’ уток на этих ‘образцах’, то можно было бы правдоподобно предположить, что невозможно (‘бессмысленно’, если хотите) полагать, что эти самые утки могли родиться в пятнадцатом веке. Столь же правдоподобно можно было бы предположить, что эти самые утки, возможно, не могут иметь биологические источники, отличные от тех, от которых они фактически произошли. Опять-таки, можно правдоподобно предположить, что если эти отдельно взятые утки являются кряквами, то *они* не могут быть не кряквами. Являются эти эссенциалистские утверждения корректными или же нет, отсюда ни в коем случае не следует, что я не могу образовать понятие уток, живущих в разное время и имеющих различные генетические источники или понятие о различных видах уток, исходя из образчиков, которые я использовал, овладевая ‘понятием утки’. Время, происхождение и виды, которые, возможно, существенны для исходного примера, безразличны. Опять-таки я могу научиться слову ‘голубой’, если некто указывает на отдельную полосу радуги. Разумеется, для *этого* частного цветового пятна существенно, что оно представляет собой атмосферное явление, а не цветное пятно на поверхности отдельной книги! Однако нет никаких причин делать вывод, что я должен был бы быть не в состоянии применить термины цвета и к книгам. Процитированный из Витгенштейна пассаж не упоминает особо ‘существенные’ и ‘случайные’ свойства; по-видимому, он просто даёт представление о затруднении при воображении ‘боли, которую я *не чувствую*, по образу и подобию боли, которую я *действительно чувствую*’. Что в этом представляет особое затруднение? Почему это более затруднительно, чем вообразить уток, не находящихся в Центральном парке, по образу и подобию уток, которые там находятся, или уток, живших в пятнадцатом веке, по образу и подобию уток, которые живут в двадцатом?

Сходным образом известное замечание Витгенштейна в §350, по-видимому, предоставляет ограниченную помощь: «“Но если я предполагаю, что некто испытывает боль, то я просто предполагаю, что он испытывает как раз то же самое, что так часто испытывал я”. – Но это не даёт нам ничего. Это всё равно, как если бы я должен был сказать: “Ты, конечно, знаешь, что означает ‘Здесь 5 часов’; поэтому ты также знаешь, что означает ‘На Солнце 5 часов’”. Это просто означает, что там то же самое время, как и здесь, когда наступает 5 часов”». И действительно, если ‘Здесь 5 часов’ определяется относительно положения Солнца на небе или чего-то подобного, то это будет неприменимо к местоположению на Солнце. Если предпосылки применимости ‘Здесь 5 часов’ нарушаются на Солнце, то мы не можем непосредственным образом перенести это понятие на местоположения на этом небесном теле тем способом, которым мы переносим его на отдаленные участки Земли, где эти предпосылки выполняются. Однако каковы основания того, что мы должны предполагать, что какие-то специальные предпосылки понятия ‘боль’ препятствуют его переносу с меня на других? В конечном счёте мы постоянно применяем понятия к новым случаям, к которым они прежде не применялись.

Является ли только что написанное мною предложение корректным с точки зрения Витгенштейна? Вызывает ли его скептический парадокс вопрос о том, можем ли мы просто ‘перенести’ понятие типа ‘утка’ на новые случаи? Ведь скептик Витгенштейна в противовес наивному образу мыслей, в рамках которого я только что писал, доказывает, что на самом деле есть проблема с ‘переносом’ такого термина, как ‘утка’, с уток, увиденных в Центральном парке, на тех уток, которых здесь не найти. Никакое множество указаний, которые я даю себе, как доказывает скептик, не может поручиться за то, что я делаю в новых случаях. Возможно, термин ‘утка’, как я обучился ему, означает *собутка* [duckog], где нечто является собуткой, если оно было уткой, находящейся в Центральном парке, или

³ Ibid, p. 105, n. 2.

собакой, которой там никогда не было... В § 350 Витгенштейн занят дискредитацией естественного ответа, что приписать боль другому – значит просто предположить, «что он испытывает как раз то же самое, что так часто испытывал я». Итоговая мораль § 350 заключается в следующем: «Объяснение посредством *тождества* здесь не работает. Ибо я достаточно хорошо знаю, что можно назвать 5 часов здесь и 5 часов там ‘одним и тем же временем’, но я не знаю, в каких случаях нужно говорить, что время здесь и там одинаково. Точно так же не является объяснением, если сказать: “Предположение, что он испытывает боль, есть просто предположение, что он испытывает то же, что и я”. Ибо эта часть грамматики вполне ясна для меня; т.е. мне понятно, когда говорят, что печь имеет то же самое переживание, что и я, *если* говорят: ей больно и мне больно». Ответ, атакованный в этом пассаже, очевидно, параллелен одному предпочтительному ответу на скептические сомнения Витгенштейна типа ‘плюс’-‘квус’, а именно, что я просто должен продолжать ‘тем же самым способом’, что и ранее (см. § 214–217 и сноску 13 выше). И ответ, что вне зависимости, рассматриваю ли я себя как подразумевающего плюс или квус, я могу сказать, что ‘продолжаю тем же самым способом’, поразительно похож на § 350. Возможно, этот раздел есть лишь ещё один пример скептической проблемы Витгенштейна. То, что воображение боли других по образу и подобию со своей собственной болью ‘не такое простое дело’, было бы просто специальным случаем более общей позиции, что применить *любое* понятие в новом случае ‘не такое простое дело’. Или, возможно, всё это достаточно легко сделать, т.е. я могу применять старый термин в новых случаях, как мне угодно, не будучи ограничен какими-либо предшествующими намерениями или установками.

Поскольку атака на сходство или тождество как на подлинное объяснение является постоянной темой скептического аргумента Витгенштейна, я предположил бы, что между § 350 и другими пассажами, атакующими употребление термина ‘сходство’, есть связь. Но маловероятно, что на этом история заканчивается. Прежде всего, пример ‘5 часов на Солнце’, по-видимому, очевидно, подразумевается как случай, где и без вмешательства какого-то изощрённого философского скептицизма относительно следования правилу действительно имеется затруднение с переносом старого понятия – определённые предпосылки нашего применения этого понятия утрачиваются. То же самое предполагается верным и для примера ‘Земля подо мной’ в § 351. Вне сомнения, нерелексивный человек может бездумно полагать, что выражение ‘5 часов’ имело бы смысл на Солнце, но – как, по-видимому, говорит § 350 – размышление над предпосылками, которые должны выполняться, чтобы применить нашу систему часов, вскоре склонит его к тому, что любое её перенесение на Солнце является сомнительным. Скептический аргумент Витгенштейна является более радикальным, утверждающим, что ни в коем случае я не задаю инструкции, чтобы предопределить будущие употребления даже там, где нет обычной проблемы относительно того, удовлетворяются ли предпосылки применения старого понятия в новых случаях. В § 302 и 350 Витгенштейн, по-видимому, подразумевает, что, даже если и *отклонить* его основную и общую скептическую проблему, есть *специальная* интуитивная проблема обычного типа, проиллюстрированная примером ‘5 часов на Солнце’, затрагивающая перенос понятия ментальных состояний с меня на других. Фактически, как я кратко поясню, я убежден, что интерес Витгенштейна к этой специальной проблеме предвосхитил поздний период его философии, когда его скептическая проблема стала рельефной.

В чём может заключаться эта проблема? Что ошибочно в традиционном предположении при условии моего обладания ощущениями и сознанием (или иначе: ‘за’ моим телом стоит сознание), что я могу осмысленно спрашивать, стоят ли ‘за’ другими материальными объектами сознания? Малкольм, пересматривая своё толкование Витгенштейна относительно чужих сознаний, сделал вывод, что традиционный образ предполагал, что у нас нет ‘критерия’ для приписывания другим сознаний и ощущений; но без такого крите-

рия приписывание сознаний или ощущений было бы бессмысленным⁴. Малкольм, по-видимому, предполагает, что 'критерий' приписывания ощущений другим был способом установления с очевидностью того, что они обладают такими ощущениями. Критики задавались вопросом, основывался ли этот аргумент на сомнительных верификационистских предпосылках и насколько последующее обсуждение продолжалась в этих рамках – рамках, сопровождающих множество обсуждений самого аргумента индивидуального языка. Учитывая важность понятия критерия для поздней философии Витгенштейна, эта тенденция в истолковании может сослужить важную службу⁵. Однако сам я убеждён, что центральная линия аргумента Витгенштейна в § 302 и относящихся к нему пассажах может быть объяснена без специального обращения к понятию критерия. Эта линия аргументации, как я её вижу, не основывается на специальной верификационистской предпосылке, что для того, чтобы уразуметь понятие другого человека, обладающего ощущением, у нас должно быть средство верификации, обладает ли он ощущением. Главные аспекты взглядов Витгенштейна на проблему уже представлены в его записях, лекциях и беседах в переходный период между *Трактатом* и *Исследованиями*; в несколько менее явной форме они присутствуют в самом *Трактате*. Я считаю, что обсуждение Витгенштейном чужих сознаний в *Исследованиях* продолжает не только его ранние мысли, но и важную линию традиционной трактовки этой проблемы. Основные причины, почему Витгенштейн обеспокоен тем, что воображение ощущений других по образу и подобию с моими собственными 'не столь простое дело' как более интуитивны, так и более традиционны, чем любые соображения, которые могли вырасти из верификационистских предпосылок. Это во многом предполагается примерами '5 часов на Солнце' и 'Земля подо мной', которые никоим образом специально не отсылают к верификации или критериям, но отсылают только к концептуальному затруднению в применении понятия к определенным случаям. § 302, по-видимому, предполагает, что, если мы хотим перенести понятие ощущения на

⁴ См. Malcolm, "Knowledge of Other Minds," *The Journal of Philosophy*, vol. 45, (1958), переиздано в *Knowledge and Certainty*, p. 130–140. См., прежде всего, p. 130–132 в переиздании. Эта статья также появилась в Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Приведённые ниже ссылки на страницы соответствуют версии в *Knowledge and Certainty*.

⁵ Однако, как будет ясно из моего изложения ниже, в ключевых пассажах, которые предполагают затруднение с воображением ощущений других по образу и подобию с моими собственными, я нахожу мало непосредственного отношения к любому аргументу, включающему требование для критериев (как недоказуемой предпосылки). Такой аргумент не предполагается в этих пассажах. Это также ясно из приводимой ниже экспозиции, что 'внешний критерий' – в развитом выше смысле на p. 98-107 – играет важную роль в *решении* затруднения, что я, по-видимому, не способен вообразить ощущения других по образу и подобию со своими собственными. Я думаю, что весьма строгий верификационистский принцип Малкольма, нуждался бы в серьёзной разработке и защите, чтобы убедить современных читателей. Объект критики Малкольма, т.е. те, кто доказывает для чужих сознаний по аналогии, считают, что я делаю вывод, обобщая наблюдаемое соответствие в своём собственном случае, что те, кто ведёт себя так же, как я, вероятно, имеют сознание, мысли и ощущения, подобные моим собственным. Таким образом, они не рассматривают высказывания о чужих сознаниях как 'неверифицируемые'. Соответствующий принцип, который Малкольм использует против них, по-видимому, следующий: Чтобы высказывание данного типа было осмысленным, должно существовать, как предмет определения, а не как результат индуктивного размышления, средство достоверного решения того, являются ли высказывания данного типа истинными. (См. "Knowledge of Other Minds," p. 131.) Те, кто рассуждает по аналогии, не выполняют того, что выделено курсивом.

В "Knowledge of Other Minds" Малкольм не доказывает этот принцип и не разрабатывает его. Конечно, этот принцип нуждается в тщательном обсуждении, чтобы видеть, почему, например, он не исключает высказывания об отдалённом прошлом. Ещё более важно, что даже если этот принцип можно было бы установить так, чтобы он был свободен от очевидных контрпримеров, большинство читателей посчитало бы, что он не может приниматься в качестве предпосылки, но должен доказываться.

Выше (p. 98-107) мы обсуждали 'критерий' в философии Витгенштейна, доказывая, что в той степени, в которой его философию можно рассматривать как включающую нечто подобное верификационистскому принципу, этот принцип должен быть *выведен*, а не предполагаться в качестве доказанной предпосылки. И нет необходимости в столь строгом верификационистском принципе, как принцип, который Малкольм, по-видимому, предполагает здесь принять. Я даже не уверен, что такой принцип согласуется с тем, что сам Малкольм говорит в других местах.

других на основе своего собственного случая, то есть аналогичное интуитивное затруднение.

Я попытаюсь дать читателю ощущение этого затруднения и его исторические корни. Согласно Декарту, единственная сущность, чьё существование для меня может быть достоверным даже среди сомнений относительно существования внешнего мира, – это я сам. Я могу сомневаться в существовании тел (включая свое собственное) или даже предполагая, что тела существуют, сомневаться в том, что ‘за ними’ стоят сознания, но я не могу сомневаться в существовании своего собственного сознания. Реакция Юма на это общеизвестна: «Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим я; будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которую могло бы дать нам демонстративное доказательство. Самое сильное ощущение, самая пылкая страсть, говорят они, не только не нарушают этой уверенности, но лишь сильнее укрепляют ее, открывая нам свое влияние на я при посредстве вызываемого ими страдания или наслаждения. Пытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непосредственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверены. К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего я, которая получалась бы вышеобъясненным путем. ...Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мною своим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия. ...Если же кто-нибудь после серьезного и непредубежденного размышления будет все же думать, что у него иное представление о своем я, то я должен буду сознаться, что не могу дальше спорить с ним; я могу лишь допустить, что он так же прав, как и я, и что мы существенно отличаемся друг от друга в данном отношении. Он, быть может, и признает в себе нечто простое и непрерывное, которое и называет своим я, тогда как я уверен, что во мне такого принципа нет»⁶.

Итак, там, где Декарт сказал бы, для меня достоверно, что “я ощущаю щекотку”, единственная вещь, которую сознает Юм, – это сама щекотка. Я, картезианское его – это сущность, которая абсолютно загадочна. Мы не сознаём такой сущности, которая ‘обладает’ щекоткой, ‘обладает’ головной болью, визуальным восприятием и всем остальным, ибо мы сознаем только саму щекотку, головную боль, визуальное восприятие. Какие-либо непосредственные влияния Юма на Витгенштейна трудно обосновать, но очерченные здесь мысли Юма нашли широкое распространение во многих темах философской традиции, и эту идею весьма легко обнаружить в *Трактате*. В § 5.631 этой работы Витгенштейн говорит: «Не существует мыслящего, представляющего субъекта. Если бы я писал книгу *Мир, как я его нахожу*... о нём одном не могла бы идти речь в этой книге». Продолжая в § 5.632–5.633 он объясняет: «Субъект не принадлежит миру, а представляет собой границу мира. Где в мире найти метафизический субъект? Ты скажешь, что это в точности подобно ситуации с глазом и полем зрения. Но в действительности ты не видишь глаза. И ничто в поле зрения не позволит тебе сделать вывод, что оно видится глазом».

Непосредственно или же опосредованно здесь Витгенштейн находится под влиянием типично юмианских идей относительно я. Точно так же в § 5.135, 5.136, 5.1361, 5.1362 (и в § от 6.362 до 6.372) он пишет под влиянием скептицизма Юма относительно причинности и индукции. Действительно, отрицание того, что я как бы то ни было нахожу субъекта в мире, и вывод (5.631), что такого субъекта не существует, находятся в полном со-

⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Section VI (“Of Personal Identity”). [Цитируется по изданию: Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1996. С. 297.]

гласии с Юмом. Единственное свидетельство отклонения от точки зрения Юма в этих пассажах привходит с предположением §5.632, что в некотором смысле всё же можно узаконить разговор о субъекте как о мистической 'границе' мира, хотя и не как о сущности в нём⁷.

Витгенштейн возвращается к этой теме в некоторых своих записях, лекциях и беседах в конце 20-х – начале 30-х годов, в течение периода, обычно рассматриваемого как переходный между 'ранней' философией *Трактата* и 'поздней' философией *Исследований*. В своих заметках о лекциях Витгенштейна в Кембридже в 1930–1933 годах⁸ Мур сообщает, что Витгенштейн «говорил, что 'так же как нет (физического) глаза, включённого в видение, так же нет и Его, включённого в мышление или обладание зубной болью'; и он с явным одобрением цитирует утверждение Лихтенберга: 'Вместо "Я мыслю" мы должны говорить "Мыслится" [It thinks]' (как он говорил, 'it' употребляется здесь также, как 'Es' в 'Es blitzet'); и говоря это, он, как я думаю, подразумевал нечто сходное с тем, что он говорил о 'глазе в поле зрения', когда говорил, что глаз не является чем-то таким, что находится в поле зрения». В *Философских заметках* (§58) Витгенштейн воображает язык, в котором "У меня болят зубы" заменяется на "Существует зубная боль" и, следуя Лихтенбергу, "Я мыслю" становится "Мыслится"⁹.

Теперь нужно продемонстрировать основную проблему при переносе разговора об ощущениях с 'меня' на 'других'. Предположительно, если я концентрируюсь на частной зубной боли или щеколке, отмечаю её качественный характер и отвлекаюсь от частных характеристик времени и пространства, я могу образовать понятие, которое будет предопределять, когда зубная боль или щеколка наступит вновь. (Аргумент индивидуального языка ставит вопрос о том, имеет ли реально это предположение смысл, но здесь мы игнорируем этот аргумент.) Каким образом я предположительно переношу это понятие на ощущения 'других'? Что это предположительно значит? Если я вижу уток в Центральном парке, я могу вообразить вещи, 'похожие на эти', ибо они всё ещё *утки*, за исключением того, что *не* находятся в Центральном парке. Сходным образом я могу 'отвлечься' даже от *сущностных* свойств этих частных уток, вообразив существа, похожие на них, но утратившие рассматриваемые свойства, т.е. уток, имеющих иное происхождение и биологический источник, родившихся в другом столетии и т.д. (Вспомним, что мы должны игнорировать скептический аргумент Витгенштейна и можем применить 'наивную' терминологию 'абстракции', отталкиваясь от подходящего случая.) Но что может подразумеваться под 'точно такой же зубной болью, только не моей, а кого-то другого, кто ею обладает'? В каких моментах она, по предположению, сходна с образчиком зубной боли, на которой я концентрирую своё внимание, и в каких моментах отлична? По предположению, мы воображаем другую сущность, подобную 'мне', – другую 'душу', 'сознание' или 'я', – которая 'обладает' зубной болью *в точности такой же*, как эта зубная боль, за исключением того, что она (он? оно?) 'обладает' этой болью, так же как ею 'обладаю я'. При условии юмианской критики понятия 'я', которую принимает Витгенштейн, во всём этом мало смысла. У меня нет идеи 'я' в моём собственном случае, не говоря уже о родовом понятии

⁷ Ниже мы увидим, что Лихтенберг, работы которого независимы от Юма, оказал здесь на Витгенштейна непосредственное влияние. Несомненна правота Питчера (*The Philosophy of Wittgenstein*, p. 147) и Энском (*An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, London, 1959, chapter 13), увидевших здесь также непосредственное влияние Шопенгауэра (таким образом, Юм влияет на Витгенштейна опосредованно через связи Канта и Шопенгауэра). Я хотел было исследовать Шопенгауэра и Лихтенберга относительно этих вопросов, но этого не сделал (лишь бегло). Это могло бы помочь при толковании.

⁸ G.E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930–33," *Mind*, vol. 63 (1954), vol. 64 (1955), переиздано в G.E. Moore, *Philosophical Papers*, p. 252–324. Цитата берется из переиздания (p. 309).

⁹ См. также: F. Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle* (Basil Blackwell, Oxford, 1979), p. 48–49 (другая работа, подобно *Философским заметкам* возникшая в 'переходной' период). Всё содержание части VI (§ 57–66) *Философских заметок* относится к этой теме (см., например, §71 там же).

Ср. также Moritz Schlick, "Meaning and Verification" в сборнике H. Feigl and W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis* (Appleton-Century-Crofts, New York, 1949, p. 146–70), особенно p. 161–168.

‘я’, которое вдобавок ко ‘мне’ включает ‘других’. И у меня нет какой-то идеи ‘обладания’ как отношения между таким ‘я’ и зубной болью. Предположительно, концентрируя своё внимание на одной или более частной зубной боли, я могу образовать понятие зубной боли, тем самым дающее мне возможность распознать позднее моменты, когда “есть зубная боль” или “болят зубы” (по типу “идёт дождь”) на основе “феноменологического качества” зубных болей. Хотя мы выразили это в терминологии Лихтенберга, которую одобряет Витгенштейн, “болят зубы” подразумевает то, что мы наивно выразили бы как “У меня зубная боль”. По предположению, это понятие должно быть образовано через концентрацию на частной зубной боли; когда нечто, в точности подобное этому, возвращается, тогда снова “болят зубы”. От чего, по предположению, мы должны отвлечься в данной ситуации, чтобы образовать понятие события, которое подобно заданному образцовому случаю “болят зубы”, за исключением того, что эта зубная боль не “моя”, но “кого-то другого”? У меня нет ни понятия ‘я’, ни понятия ‘обладание’, которые давали бы мне возможность осуществить соответствующее отвлечение от исходного образца. Формулировка “болят зубы” делает это вполне ясным: рассмотрим общую ситуацию и спросим, от чего я должен отвлечься, если хочу избавиться от ‘я’?

Я думаю, эта разновидность подхода, по крайней мере отчасти, зависит от того, что Витгенштейн в значительной степени связан с апелляцией к солипсизму и бихевиористской идеей, что сказать о ком-то другом, что у него болят зубы, – значит просто высказаться о его поведении. Когда он рассматривает адаптацию бессубъектного языка ощущений Лихтенберга, приписывания ощущений другим открывают путь выражениям типа: “Тело *A* ведет себя так, как ведет себя *X*, когда ему больно”, где ‘*X*’ – это имя того, что обычно я называл бы ‘моим телом’. Это – грубый бихевиористский суррогат для воображения ощущений других по образу и подобию с моими собственными ощущениями; приписывание ощущения телу *A* никоим образом не говорит, что то, что происходит, сходно с тем, что происходит, когда больно мне (или, скорее, когда больно). Привлекательность для Витгенштейна этой комбинации солипсизма и бихевиоризма никогда не была свободна от некоторой неудовлетворённости. Тем не менее в течение большей части верификационистской фазы своего переходного периода Витгенштейн чувствовал, что трудно избежать вывода о том, что, поскольку поведение является нашим единственным методом верифицированных приписываний ощущений другим, бихевиористская формулировка – это всё, что мы можем подразумевать, когда я осуществляю такое приписывание (см. *Философские заметки*, § 64–65).

Этот пункт получает строгие очертания, когда мы рассматриваем многие общепринятые формулировки проблемы чужих сознаний. Спрашивается, откуда я знаю, что чужие тела ‘обладают’ ‘сознаниями’, подобными моему собственному? Предполагается, я знаю на своём собственном случае, *что* есть ‘сознание’ и что значит для ‘тела’ ‘обладать’ им. Но непосредственно относящийся сюда пункт критицизма Юма–Лихтенберга относительно понятия ‘я’ состоит в том, что у меня в моём собственном случае нет такой идеи, которая могла бы быть обобщена на чужие тела. В своём собственном случае я *ведь* обладаю идеей, подобной той, что здесь ‘болит’, но у меня нет идеи, на что было бы похоже наличие боли, ‘в точности такой же, за исключением того, что она принадлежит сознанию иному, чем моё собственное’.

Вернемся к § 350. Этот пассаж спрашивает, знаем ли мы, что значит сказать, что ‘кто-то другой обладает болью’ на основании моего собственного случая. В конце приводится пример с *печкой*: знаем ли мы, что значит сказать о печке, что ей больно? Как мы говорили выше, традиционный взгляд допускает, не предполагая необходимости в каком-либо дальнейшем обосновании, что у нас есть общее понятие о способности произвольного материального объекта ‘обладать’ ощущениями или, скорее, ‘обладать’ ‘сознанием’, которое, в свою очередь, является ‘носителем’ ощущений. (Физический объект ‘обладает’ ощущениями в производном смысле, если он ‘обладает’ ‘сознанием’, которое ‘обладает’ ощущениями.) Так ли уж мы уверены, что понимаем всё это? Как мы подчёркивали ранее,

у нас нет идеи, чем является ‘сознание’. И знаем ли мы, что за отношение, конституирующее ‘обладание’, должно иметь место между ‘сознанием’ и физическим объектом? Предположим, данный стул ‘обладает’ ‘сознанием’. Тогда во Вселенной существует множество ‘сознаний’, и только одним из них ‘обладает’ данный стул. Какое отношение, по предположению, это ‘сознание’ должно иметь к стулу, которого не имеют другие ‘сознания’? Почему стул ‘обладает’ этим ‘сознанием’, а не другим? (Конечно, я задаюсь вопросом: каково (каузальное) *объяснение* почему фактически стул ‘имеет’ это ‘сознание’, а не то? Я имею в виду, что за отношение, по предположению, имеет место между этим стулом и одним, а не другим сознанием, которое *конституирует* его обладание именно этим сознанием, а не тем?) Собственно говоря, почему стул как целое, а не его спинка или ножки, соотносён с данным сознанием? (Почему вообще не другой физический объект?) При каких обстоятельствах спинка стула, а не целый стул, ‘обладала’ бы данным ‘сознанием’ и, следовательно, мыслила и чувствовала? (Вопрос не в том, как мы могли бы *верифицировать*, что отношение имеет место, но, скорее, при каких обстоятельствах оно имело бы место?) Часто обсуждения проблемы чужих сознаний, панпсихизма и т.п., просто игнорируют эти вопросы, предполагая без дальнейших уточнений, что понятие данного тела, ‘обладающего’ данным ‘сознанием’, является самоочевидным¹⁰. Витгенштейн просто хочет спросить, действительно ли мы обладаем ясной идеей о том, что это подразумевает; он ставит интуитивно ясные вопросы. См., например, § 361: «Стул мыслит себя: ... ГДЕ? В одной из своих частей? Или вне своего тела; в окружающем его воздухе? Или вообще *нигде*? Но тогда в чём различие между внутренней речью этого стула и внутренней речью другого, стоящего рядом?» – параграф продолжается в этом духе; или § 283: «Можно ли сказать о камне, что он имеет душу [или: сознание], и *она* испытывает боль? Какое воздействие душа [или: сознание] или боль должны оказывать на камень?»¹¹.

Можно по-разному попытаться понять идею объекта (даже неодушевленного), ‘обладающего’ ‘сознанием’ или ощущением, без привлечения самих понятий ‘сознания’ или ‘обладания’. Я мог бы, например, вообразить, что физический объект, который я называю ‘своим телом’, превращается в камень, тогда как мои мысли или мои болевые ощущения продолжают (см. § 283). Это можно было бы выразить на жаргоне Лихтенберга: мышление или боль есть, даже когда такой-то и такой-то объект превращается в камень. Но “если это произошло, то в каком смысле *камень* будет обладать мыслями или болевыми ощущениями? В каком смысле их можно было бы приписать камню?” Предположим, например, я обдумывал доказательство иррациональности числа π и моё тело превратилось в камень, когда я всё ещё обдумывал это доказательство. Ну и какое отношение мои мысли об этом доказательстве имели бы к камню? В каком смысле камень всё ещё является ‘моим телом’, но только не ‘моим прежним телом’? В чём различие между этим случаем и случаем, при котором после того как ‘моё тело’ превратилось в камень, ‘моё сознание поменяло тела’ – быть может, на *другой* камень? Предположим на мгновение, что после превращения в камень я размышляю только о математике. Что вообще могло бы связать мысль о математике с одним, а не с другим физическим объектом? В случае, где моё тело

¹⁰ В книге *Some Main Problems of Philosophy* (Macmillan, New York, 1953) Мур говорит, что одно из наших убеждений здравого смысла заключается в следующем: «Акты сознания вполне определённо *приданы* особым способом некоторым материальным объектам». *Каким образом* ‘приданы’? Каким образом этому объекту, а не тому?

¹⁰ В книге *Some Main Problems of Philosophy* (Macmillan, New York, 1953) Мур говорит, что одно из наших убеждений здравого смысла заключается в следующем: «Акты сознания вполне определённо *приданы* особым способом некоторым материальным объектам». *Каким образом* ‘приданы’? Каким образом этому объекту, а не тому?

¹¹ См. выше примечание 31 в главном тексте по поводу перевода ‘*Seele*’ как ‘душа’ или ‘сознание’. В принципе это слово можно переводить и так и эдак, однако при переводе важно понимать, что Витгенштейн пишет о проблеме, которую современные англоязычные философы называют ‘проблемой чужих сознаний’, и спрашивает, что *означает* вопрос, ‘обладают’ ли тела других ‘сознаниями’. Вероятно, любая иная коннотация употребления ‘*Seele*’ в лучшем случае может оказаться вторичной.

превращается в камень, единственная связь состоит в том, что камень *есть* то, чем *стало* моё тело. Если отвлечься от такого предшествующего развития дел, связь между мыслью и физическим объектом разъяснить ещё сложнее; даже если какая-то связь есть, она должна быть связью, которая есть *сейчас*, независимо от воображаемого предшествующего развития дел.

В § 283 Витгенштейн рассматривает связь боли, т.е. ощущения, с камнем. Теперь, если мы на мгновение забудем, что ощущения приписываются ‘сознанию’, которым ‘обладает’ физический объект, и если мы мыслим лишь связь между ощущением и физическим объектом, не беспокоясь об опосредующих связях, то в некоторых случаях мы всё ещё можем быть способны придать смысл связи между данным ощущением и данным физическим объектом, даже таким инертным, как камень. Болевые ощущения, например, *локализованы*. Они локализованы в том каузальном смысле, в котором повреждение или рана в определённой области отдаётся болью. В другом каузальном смысле лечебное воздействие, оказанное на определённую область, может облегчить или устранить боль. Болевые ощущения локализованы также в более примитивном, некаузальном смысле, в котором я *чувствую* боль ‘в своей ноге’, ‘в своей руке’ и т.п. Очень часто эти смыслы совпадают, но не всегда; очевидно, нет концептуальной причины, почему они должны совпадать. Но что если все они совпадают и по всем трём тестам определённая боль ‘локализуется’ в определённом месте в камне? Насколько я понимаю Витгенштейна, он имеет дело с этим особым вопросом в цитируемом выше § 362, где рассматривается не камень, а тело кого-то другого. Что придаёт смысл идее, что некто другой испытывает боль, если предположить, что я могу вообразить боль “локализованной” в другом теле? Напомним терминологию Лихтенберга: если ‘Есть боль’, то возможно, что ‘Есть боль в камне’ или ‘Есть боль в этой руке’, где рассматриваемая рука – не моя. Почему бы не вообразить как раз то, что это я чувствую боль, только ‘в’ руке другого тела или даже в камне? Вспомним, что ‘Есть боль’ подразумевает ‘У меня болит’, если предположить мистический субъект; поэтому вообразить ‘боль в руке’, по-видимому, означало бы вообразить, что это я обладаю болью в руке другого тела (по типу потерявшего руку человека, который может ощущать боль в том месте, где когда-то была рука). Здесь нет понятия *другого* ‘я’, которое чувствует боль в камне или в другом теле. По этой причине эксперимент с игнорированием чужого ‘сознания’ и попытка вообразить непосредственную связь между ощущением и телом терпят неудачу. Повторим то, что было процитировано в § 302: «Если нужно вообразить боль кого-то другого по образу и подобию со своей собственной болью, то это не так легко сделать... я должен не просто перенести в воображении боль с одного места в другое... Как из... кисти в... предплечье. Ибо я не должен воображать, что чувствую боль в некотором участке его тела. (Что было бы также возможным.)» На жаргоне Лихтенберга ‘Есть боль’ *всегда* подразумевает, что это я чувствую боль.

Даже если мы игнорируем терминологию Лихтенберга, проблема может быть сформулирована иначе: в чём состоит различие между случаем, где я обладаю болью в другом теле, и тем, где эта боль в другом теле является болью ‘кого-то другого’, а не моей? Кажется бы, это различие может быть выражено только непосредственной атакой на проблемы, от которых мы как раз сейчас пытались уклониться: что такое сознание, что значит для него ‘обладать’ ощущением, что значит для тела ‘обладать’ сознанием? Попытка обойти этих посредников и иметь дело непосредственно со связью ощущения и физического объекта ошибочна именно потому, что я не смогу тогда определить, что значит для ‘чужого сознания’ обладать ощущением в данном физическом объекте в противоположность ‘моему’ им обладанию. Витгенштейн настаивает на том, что вполне мыслима возможность того, что один человек мог бы иметь ощущение в теле другого, даже если этого никогда не происходит: «Болевое поведение может указывать на место боли – но субъектом боли является тот, кто её выражает» (§ 302).

Аналогичные затруднения окружают другие сходные попытки установить непосредственные связи между камнем и ощущением или мыслью без опосредованной связи ‘соз-

нения'. В каждом случае упомянутая выше терминология Лихтенберга диктует, что это я обладаю ощущением или мыслью, но только 'в камне'. Пока мы концентрировались на случае ощущений и неодушевленных объектов (реально физических объектов, рассмотренных как таковые, игнорируя то, являются ли они одушевленными). Конечно, в случае одушевленного тела имеет место специфическая связь между сознанием и телом. Боль ведёт к 'болевому поведению' и, в общем, я 'волеизъявляю' свои собственные действия. Итак, если существует (боль и) болевое поведение в другом теле или если действия другого тела 'обусловлены волей', придаёт ли это смысл – без необходимости в каком-либо понятии другого 'я' и его отношении к телу – идее о том, что кто-то другой (в другом теле) мог бы иметь болевые ощущения или мысли, или же дать выход действиям? Разумеется, в конечном счёте идея болевого поведения и других телесных действий будет решающей для витгенштейновского описания приписывания ментальных понятий другим. Но на данной стадии эти идеи, по-видимому, не станут нам подмогой. Случай болевого поведения в другом теле есть просто ещё один недостаток относительно того, что уже говорилось выше: принимая терминологию Лихтенберга, сказать, что же есть боль – возможно, в другом теле – и что она приводит к болевому поведению – возможно, в этом же теле – всё ещё значит сказать, что я чувствую боль в другом теле и осуществляю болевое поведение в этом теле. Только неуловимое понятие другого 'я' и понятие его отношения к материальному объекту и ощущению могло бы придать какой-то смысл идее, что некто другой 'в' другом теле чувствует боль^{12, 13}.

¹² В одном отношении, насколько я нахожу, Витгенштейн, по-видимому, избегает влияния Юма. Он никогда не рассматривает юмианскую идею, что два впечатления принадлежат одному и тому же субъекту, когда они объединены подходящими (локковскими) отношениями воспоминания, причинности, темпоральной близости и т.п. Могли бы существовать различные узлы восприятий, связанные этим способом, и в этом смысле различные 'я'.

За возможным исключением тёмного пассажа *Трактата* 5.5421 (см. ниже), который в любом случае, по-видимому, непосредственно не руководствуется теорией Юма, мне не известно обсуждение этой идеи у Витгенштейна, хотя я легко мог её пропустить. Для Витгенштейна нет различия между воображением боли и воображением моего обладания болью. Чтобы вообразить, что мне больно, я *не* должен воображать, что моя боль связана с чем-то другим посредством памяти, темпоральной близости или какого-то другого отношения.

Для интуиции странной чертой точки зрения Юма является, по-видимому, условие, что 'впечатления' суть впечатления *любого* субъекта вообще. На основании предложенного анализа, для того чтобы впечатление было впечатлением 'я', нужно чтобы оно было соответствующим образом связано с *другими* впечатлениями. Поскольку не может быть необходимых связей между различными вещами, не может быть и причины, по которой данное впечатление не должно оставаться в одиночестве. Это следствие позиции Юма с точки зрения интуиции выглядит удивительно: что могло бы представлять собой 'плавающее', 'не имеющее собственника' впечатление? Можно ли вообразить таковое? Установка собственно Витгенштейна в отношении этих вопросов выглядит двусмысленной и несколько тёмной. Отрицание субъекта юмианское, и субъект не сохраняется даже как 'узел' восприятий. (В *Трактате* (5.5421) говорится: «Составная душа [сознание] не была бы больше душой [сознанием]», что, очевидно, влечёт, что юмианская душа не является на самом деле душой. [Но согласился бы Юм?].) К тому же *Трактат* принимает отрицание Юмом необходимых связей между различными событиями (6.37, 5.135, 5.136, 5.1361 и т.д.). С другой стороны, как было упомянуто выше, субъект в конечном счёте, по-видимому, сохраняется в *Трактате* как 'граница' мира, что, по-видимому, подразумевает, что в некотором смысле переживания суть переживания этой 'границы', даже если эта граница не находится в мире и никогда не переживалась. В *Философских заметках* (§65) Витгенштейн говорит: «Опыт чувствования боли не состоит в том, что человек, 'я' обладает чем-то. Я различаю интенсивность, местоположение, но не её собственника». Это звучит как отрицание носителя боли вообще. (Точка зрения Шлика (см. примечание 9 в этом *Приложении*) была названа точкой зрения 'отсутствия собственника'.) С другой стороны, сразу после этого пассажа Витгенштейн с явным недоверием вопрошает: «Чем могла бы быть боль, которой никто не *обладает*? Боль, не принадлежащая никому вообще?»

Конечно, в нашей 'языковой игре' от первого и третьего лица, говорящей об ощущениях, как описано ниже согласно *Исследованиям*, разговор о 'плавающих', 'не имеющих собственника' юмианских ощущениях не может играть никакой роли.

¹³ Хотя этот пункт дополнителен главной теме, тем, кто интересуется *Трактатом* (и имеет какое-то предварительное знание о нём), могут быть интересны краткие замечания о солипсизме и 'границе' мира. Обсуждение Витгенштейном солипсизма в 5.6 и подчиненных этому пункту параграфах непосредственно следует за его обсуждением применения логики в 5.55 и параграфах, подчиненных 5.5. Каким образом с позиции

Случай с действиями и волей имеет специфические особенности. Если в данный момент мы можем трактовать случай воли, как если бы он был подобен случаю боли, так что, следуя Юму, мы вообразим, что ‘впечатление’ волеизъявления коррелятивно движению человеческого тела, отличного от моего собственного, тогда применим тот же самый вывод: в лихтенбергианской терминологии Витгенштейна мы таким способом можем вообразить только то, что *моя* воля контролировала бы чужое тело. Однако если мы прибегнем к другим хорошо известным соображениям из *Исследований*, то ситуация только ухудшится. Эти соображения, которые являются частью скептического парадокса Витгенштейна (и особенно его критика точки зрения, что подразумевать, – это особое качественное состояние), имеют различные аспекты, соответствующие его критике данного взгляда (см. **р. 41-53** выше). Таким образом, Витгенштейн указал бы, что юмианское понятие специального ‘впечатления’ относительно волеизъявления (впечатления, подобного головной боли) является химерой. Далее, даже если бы существовало описанное впечатление относительно ‘волеизъявления’, его связь с волеизъявляемым действием, по-видимому, была бы чисто случайной – ничто в *quale* самого впечатления не делало бы его волеизъявлением именно этого действия, а не другого. Этот пункт мог бы быть усилен с точки зрения скептического парадокса Витгенштейна: Желание совершить одно действие могло бы быть интерпретировано как желание совершить другое действие, соотносимое с первоначальным по типу соотношения вкуса с плюсом. Всё это делает любую попытку схватить понятие о том, что чужое сознание могло бы быть ‘в’ данном теле, ещё более безнадежной, чем ранее.

Короче говоря, любая попытка вообразить непосредственную связь между ощущением и физическим объектом без упоминания ‘я’ или ‘сознания’ приводит меня лишь к воображению, что *я* обладаю ощущением, локализованным в другом месте. Поэтому мы вынуждены обдумывать исходную загадку: что есть ‘сознание’, что значит для ‘сознания’ ‘обладать’ ощущением, что значит для тела ‘обладать’ ‘сознанием’? Здесь аргументация Юма и Лихтенберга и другие упомянутые нами соображения говорят, что у нас нет таких понятий. Витгенштейн, говоря о приписывании ощущений чужим телам, ставит вопрос в § 283 следующим образом: «Это необходимо говорить о теле или, если угодно, о душе [сознании], которой *обладает* тело. Как может тело *обладать* душой [сознанием]?»

Итак, как в случае проблем основного текста, Витгенштейн представил нам здесь скептическую проблему: представляется невозможным вообразить ментальную жизнь других по образу и подобию со своей собственной. Таким образом, бессмысленно ли приписывать ощущения другим как минимум в том смысле, в котором мы приписываем их самим себе? Должны ли мы довольствоваться бихевиористским суррогатом? Мы сказали

теории *Трактата* мы должны определить, какие объекты существуют, и каким образом им дозволяется объединяться в форму элементарных пропозиций? Ответ не может следовать лишь из общих логических соображений. Как говорится, относительно них установлено (см. *Трактат* 5, подчиненный, следующий за ним материал и материал, предшествующий 5.55), что все пропозиции являются истинностными функциями элементарных пропозиций, но ясно, что одни абстрактные логические соображения не могут установить, сколько существует объектов, что за объекты существуют, каким образом объектам дозволяется объединяться и (следовательно) какие элементарные пропозиции есть. Эта проблема не может быть эмпирической. То, какие объекты есть и как они могут объединяться, конституируя ‘субстанцию’ и ‘фиксированную форму’ мира (2.021, 2.023), которая является общей для всех возможных (мыслимых) миров, как раз не является предметом того, каким образом мир действительно есть и поэтому не может быть предметом случайного, эмпирического факта (2.022). Таким образом, с точки зрения доктрины *Трактата* ответы на эти вопросы принадлежат области того, что может быть ‘показано’ (или: обнаружено), но не может быть сказано. Как это показывается? Посредством факта, что я, пользователь языка, употребляю только один из языков, который – поскольку учитываются общие логические соображения – совместим со схемой *Трактата*. Этот язык есть единственный язык, который понимаю я. Форма и субстанция мира показывается посредством исходных знаков, тем, что они обозначают и как они объединяются в элементарные предложения. Таким образом, я, пользователь языка, определяю ‘границы’ мира. В этом смысле мир является моим; я, используя язык именно с этими знаками и этими возможностями комбинации (единственными знаками и возможностями, которые я могу помыслить), определяю его. Что есть это ‘я’, пользователь языка? Ничто в мире, определённо ни одна вещь среди других, подобных ей, но ‘граница’ мира, как мы видели выше.

ранее, что в одно время для самого Витгенштейна были привлекательны такие пессимистические и солипсистские выводы. Однако его поздняя философия предполагает, что такие выводы нуждаются в переоценке. Оставим попытку вопрошать, что есть 'я' и т.п.; вместо этого *посмотрим* на действительную *роль*, которую приписывания ментальных состояний другим играют в нашей жизнедеятельности. Таким образом, мы можем получить 'скептическое решение' нашего нового скептического парадокса.

Кое-что необходимое нам уже было установлено выше в основном тексте; особенно смотри на **р. 98** и далее обсуждение того, как работают термин 'боль' и другая терминология относительно ощущений. Тем не менее желательно некоторое резюме и дальнейшая проработка. В § 244 Витгенштейн вводит своё известное описание того, как в случае ощущений "устанавливается связь между именем и вещью": «Слова связываются с исходными, естественными выражениями для ощущений и заучиваются вместо них. Ребенок поранился и плачет: взрослые уговаривают его и обучают восклицаниям, а затем предложениям. Они обучают ребенка новому, болевому поведению... вербальное выражение боли замещает плач, а не описывает его». Таким образом, Витгенштейн считает, что признания боли являются новым, более утонченным болевым поведением, которому взрослые обучают ребёнка в качестве заместителя изначального, невербального выражения боли. Это новый способ, которым ребёнок *выказывает* свою боль. В то же самое время, как подчёркивалось в основном тексте, взрослые считают, что обучение ребенка было успешным только тогда, когда его естественные поведенческие проявления (и, возможно, другие сигналы) привели бы их к суждению о нём, что ему больно. Эта тенденция обнаруживается наряду с идеей о том, что его признание является заместителем для некоторых из этих естественных проявлений; в основном тексте мы видели, что эта тенденция, согласно точке зрения Витгенштейна, существенна для идеи, что понятие боли вообще должно приписываться ребёнку. Таким образом, нам более не нужно беспокоиться о том, что каждый из нас приписывает боль в двух несоотносимых смыслах, один из которых применяется 'ко мне самому', а другой является бихевиористским суррогатом 'я', применяемым к 'другим'. Наоборот, признания от первого лица не имели бы смысла без использования третьего лица.

Вспомним, что Витгенштейн не анализирует форму языка с точки зрения её истинностных условий, но, скорее, спрашивает, при каких обстоятельствах эта форма вводится в универсум рассуждения и какую пользу приносит практика такого введения. Обстоятельства введения выражений 'Мне больно' и 'Ему больно' была только что описана. Я говорю 'Мне больно', когда чувствую боль – в качестве заместителя моей естественной склонности к стону. 'Ему больно' говорится тогда, когда поведение другого человека оказывается соответствующим (хотя приписывание может быть отменено или отброшено, если поступит больше информации из более широкого контекста). Заметим, что, поскольку выражение 'Мне больно' замещает плач, его произнесение может служить критерием для приписывания боли произносящему от третьего лица так же, как и в случае плача. Заметим далее, что понятие критерия уместно только в случае третьего лица. Признание боли не делается на основе какого-либо специального применения критерия, большего, чем является плач. В самом простом случае плач *рвётся* из говорящего.

Эти наблюдения дают частичное описание наших практик говорить об ощущениях. Тем не менее остаются вопросы. Во-первых, всё это выглядит так, как если бы, когда я говорю, что ему больно, я *должен* подразумевать, что он находится в том же самом состоянии, что и я, когда больно мне. Вместе с тем это выглядит так, как если бы я на самом деле не говорил этого: если это то, что я подразумеваю, то я не могу просто следовать правилу, которое даёт мне право говорить, что ему больно, когда он ведет себя определенным образом. Должен ли я не верить в то, что поведение – так или иначе – является *свидетельством* того, что он внутри себя действительно чувствует то же, что чувствую я? Не грозит ли нам то, что все до сих пор обсуждаемые проблемы и путаница возникнут снова? Здесь важен скептицизм Витгенштейна относительно правил. Мы не можем на ос-

новании каких-либо априорных понятий – не говоря уже о несогласованном понятии относительно воображения ощущений других по образу и подобию с моими собственными, обсуждаемое выше, – сказать, что значит для меня применять правила ‘тем же самым способом’ в новых случаях. Если наша практика действительно заключается в том, чтобы сказать о нём при определенных обстоятельствах ‘Ему больно’, тогда что определяет, что же *считать* “применением предиката ‘больно’ к нему таким же способом, как и ко мне”. Мы уже видели, что эти два употребления неразрывно связаны друг с другом в нашей обычной практике – употребление первого лица *не* могло основываться на себе самом. Вопрос относительно того, ‘правильно’ ли мы поступаем, когда применяем ‘больно’ к другим так, как это делаем мы, не более легитимен, чем вопрос относительно того, правы ли мы, продолжая наше действие со знаком ‘плюс’. Ни скептицизм относительно чужих сознаний, ни даже скептицизм относительно ‘обращённого видения’ не привносит сюда смысла. Так поступаем мы, но другие создания могли бы действовать иначе. Важными оказываются позиция, что мы больше не даём теорию языка с точки зрения истинностных условий, и скептические аргументы относительно бессмысленности приписываний ощущений другим. Мы не можем спрашивать – в некотором смысле, заданном посредством ‘воображения ощущений других по образу и подобию со своими собственными’, – действительно ли он ‘чувствует то же’, что и я. Нам не нужно беспокоиться, затемняют ли наше высказывание об ощущениях других ‘факты’, которые мы ищем. Но нехватка таких ‘соответствующих фактов’ ни в коем случае не является фатальной для осмысленности концепции приписывания ощущений другим. Чтобы видеть её осмысленность, мы ищем не ‘соответствующие факты’, а условия, при которых мы вводим эту терминологию, и роль, которую она играет.

Но это приводит к дальнейшей проблеме. Пока мы дали грубую идею условий, при которых вводится язык ощущений, но в чём состоит польза от этой формы языка? В частности, почему другим приписываются ощущения? Мы сказали, что я приписываю боль другим, когда они ведут себя определённым образом. Почему бы мне просто не утверждать, что они ведут себя таким образом? Зачем – явно избыточно – нужна другая форма языка? Недостаточно сказать, что ‘Ему больно’ не является избыточным выражением, поскольку оно логически не эквивалентно какому-либо частному утверждению относительно его внешнего поведения. Ясно, что нет такой эквивалентности, и даже мои критерии для того, чтобы сказать ‘Ему больно’, не влекут, что ему больно. Например, он мог бы притворяться. Обстоятельства, сопутствующие его поведению, могли бы привести меня к сомнению или отрицанию того, что ему действительно больно, хотя в обычном случае я не сомневаюсь в этом. Тем не менее остаётся вопрос: зачем нужен такой оборот речи как ‘Ему больно’? Почему мы никогда не довольствуемся специфическими описаниями поведения?

Можно кое-что добавить до того, как ответить на наш вопрос. Часто, где мы приписываем психологические состояния другим, мы находимся в гораздо лучшей позиции, чтобы описать других с точки зрения этих состояний, чем описывать само поведение в некоторой нейтральной терминологии, не упоминающей внутренних состояний. Мы можем сказать, что некто выглядит рассерженным или расстроенным, но насколько легко было бы описать выражение рассерженности или расстроенности в терминологии, которая не упоминает внутренних, психологических состояний? (Конечно, это примеры эмоций, а не ощущений.) Для многих из нас было бы затруднительным дать описание соответствующих черт лица, не упоминая психологическое состояние, которое они выражают. Дать такое описание было бы даже более сложно, если бы требовалось дать его в чисто геометрических или физических терминах. Предложение заменить приписывания ментальных состояний описаниями поведения было бы для нас весьма сложно реализовать, даже если другие создания могли бы в этом преуспеть. Эти факты определённо говорят нечто о способе, которым мы видим мир, и, в частности, как мы видим наших собратьев по разуму. Просто считается, что мы видим их не как физические системы, но как человеческие су-

щества. Но что с точки зрения нашей жизнедеятельности означает видеть их таким способом?

Ответ Витгенштейна заключён в его хорошо известном афоризме: «Моя установка по отношению к нему есть установка по отношению к душе. Я не придерживаюсь *мнения*, что он имеет душу» (с. 178). Чем является рассматривая установка в отношении человеческого существа, существа, которое не является автоматом? Каким образом эта установка раскрывается в нашем приписывании ощущений другим? В случае боли, картина, которую хочет очертить Витгенштейн, хорошо известна. Когда мы видим кого-то, корчащимся от боли, мы сострадаем ему. Мы бросаемся ему на помощь, мы пытаемся утешить его и т.п. Наша установка далека от той установки, которая была бы в отношении механизма, даже ценного механизма, который испытывает некоторые помехи или с которым случился сбой. Действительно, мы можем попытаться починить такой механизм, но наши резоны и установки были бы существенно отличны от установок в отношении человеческого существа. Кто приходит на помощь механизму, кто ему сострадает?

Может показаться, что различные замечания, сделанные Витгенштейном, подразумевают, что установка, которую я обнаруживаю в отношении страдающего, является изначальной установкой, по происхождению всецело независимой от моего собственного переживания боли и сопутствующего убеждения, что он ‘переживает то же самое, что и я’. В § 310, направленном против возражающего, который считает, что чьё-либо поведение в отношении страдающего должно указывать на убеждение “в чём-то таком, что находится за внешним выражением боли”, Витгенштейн просто отвечает: «Его установка есть доказательство его установки». Как и в случае ‘схватывания понятия’ в качестве объяснения различных аспектов моего вербального поведения (см. **р. 96-98** выше) Витгенштейн отверг бы любую попытку ‘объяснить’ мою установку и поведение в отношении страдающего посредством ‘убеждения’ относительно его ‘внутреннего состояния’. Скорее, порядок как раз необходимо обратить: обо мне можно сказать, что я думаю о нём как об обладающем сознанием, и в частности как о страдающем от боли, в силу моей установки и поведения в отношении него, а не наоборот. На с.179 Витгенштейн описывает доктора и сиделку, которые стремятся помочь стонущему больному. Когда они говорят: “Если он стонет, мы должны дать ему больше анальгетика”, нужно ли считать, что они подавляют “средний термин”, касающийся внутреннего состояния больного? “Разве предпринимаемый ими способ ухода за больным не является описанием поведения?”

Я думаю, что в этих пассажах Витгенштейн отвергает любую попытку объяснить или обосновать наше поведение с точки зрения убеждения относительно ‘внутреннего состояния’ другого человека. Такое ‘объяснение’ возродило бы все проблемы относительно чужих сознаний, изложенные в данном приложении, так же как и все проблемы относительно индивидуальных правил, обсуждаемых в главном тексте. Мы увидели далее, что Витгенштейн рассматривал бы такое ‘объяснение’ как инверсию надлежащего порядка идей. Тем не менее я не склонен принять вывод, который иногда слышал, что для Витгенштейна моё внутреннее переживание боли и моя способность вообразить ощущение не играют реальной роли в моём овладении ‘языковой игрой’ приписывания ощущений другим, что тот, кто никогда не переживал боли и не может вообразить её, но обучился обычным бихевиористским критериям для такого приписывания, используют эту терминологию так же хорошо, как и я. Важным пассажем здесь является § 300: «Нам бы хотелось сказать, что не просто образ (*Bild*) поведения принимает участие в языковой игре со словами “Ему больно”, но также и образ боли... Это неверное толкование... Представление (*Vorstellung*) о боли – это не образ, и это представление не заменимо в языковой игре чем-то таким, что мы назвали бы образом. Представление боли, определённо, в некотором смысле входит в языковую игру; но только не как образ».

На самом деле, я до конца не понимаю противопоставления, которое Витгенштейн устанавливает между ‘*Vorstellung*’ и ‘*Bild*’, представленных переводчиком как ‘представление’ и ‘образ’. Ещё менее я понимаю строгий смысл, который подразумевается афориз-

мом, следующим далее в § 301: «Представление не есть образ, но образ может ему соответствовать». В процитированных пассажах Витгенштейн не поможет нам, если нас интересует, как ‘представление’ боли «в некотором смысле, определённо, входит в языковую игру», и не объяснит, что он хочет исключить, когда отрицает, что представление входит в эту игру как “образ”. Тем не менее я, по крайней мере, понимаю следующий отдельный смысл, здесь заложенный. Употребление Витгенштейном термина ‘образ’ соотносимо здесь с употреблением данного термина в *Трактате* – образ должен сравниваться с реальностью, он говорит, что внешний мир находится в состоянии, соответствующем образу. Чтобы использовать представление боли как образ, нужно попытаться вообразить боль другого по образу и подобию со своей собственной болью и предположить, что моё высказывание, что другому больно, истинно как раз из-за ‘соответствия’ этому образу. Непосредственно за цитируемыми пассажами следует замечание, уже приводимое в этом приложении: «Если нужно вообразить боль кого-то другого по образу и подобию со своей собственной болью, то это не так легко сделать: ибо я должен вообразить боль, которую я *не чувствую*, по образу и подобию боли, которую я *действительно чувствую*» (§ 302). Мы уже достаточно сказали при разборе этого пассажа. Если проблемы, которые Витгенштейн видит в попытке вообразить боль другого по образу и подобию со своей собственной, реальны, они исключают попытку использования ‘представления’ боли в качестве ‘образа’. Использовать представление как образ – значит предположить, что при соответствующем использовании этого представления я могу задать определённые истинностные условия для болевого состояния другого человека и что нужно только спросить, ‘соответствуют ли реальности’ эти истинностные условия, чтобы определить, является ли моё высказывание о том, что ему больно, истинным или ложным.

В *Исследованиях* Витгенштейн отвергает парадигму истинностных условий и образов. Мы спрашиваем не об истинностных условиях, а об обстоятельствах, при которых мы приписываем ощущения другим, и о той роли, которую такое приписывание играет в нашей жизнедеятельности. Как тогда “представление боли в некотором смысле, определённо, входит в языковую игру”, если не “как образ”? Мое предположение состоит в том, что он входит в формирование и качество моей установки в отношении страдающего. Я – тот, кто сам переживал боль и может вообразить её, – могу в воображении поставить *себя* на место страдающего, и моя способность сделать это придаёт моей установке качество, которого ей недоставало бы, если бы я просто обучался множеству правил относительно того, когда приписывать боль другим и как им помочь. На самом деле, моя способность делать это входит в мою способность идентифицировать некоторые выражения психологических состояний; она помогает мне идентифицировать их просто как выражения страдающего, а не через их независимое физикалистское описание. Соответствующую роль в формировании моей установки играет не ‘убеждение’ в том, что он ‘чувствует то же самое, что и я’, но способность воображения ‘поставить себя в его ситуацию’. Если мое предположение относительно загадочных слов Витгенштейна корректно, то в *Исследованиях* он всё ещё близок мысли, выраженной им в *Философских заметках*, когда пишет: «Когда я выражаю сожаление о ком-то другом, поскольку ему больно, я, конечно, воображаю боль, но я воображаю, что это *мне* больно» (§ 65). Проблемы Лихтенберга–Юма, обсуждаемые выше, предохраняют меня от попытки вообразить, что другое ‘я’ ‘обладает’ болью на месте ‘меня’, но я, конечно, могу вообразить, что ‘есть боль’, подразумевая тем самым, что я обычно выразил бы, если сказал: ‘Мне больно’. Выражая о нём сожаление, я ‘ставлю себя на его место, я воображаю себя страдающим и выражающим боль’.

Сравним эту ситуацию с ситуацией ребёнка, которому в деталях рассказали о сексуальном поведении взрослых, возможно даже сопровождая это физиологическими действиями. Оставив в стороне фрейдистские теории о детской сексуальности (и последующем латентном периоде), предположим, что ребенок не обладает идеей эротических ощущений ‘изнутри’, что ребёнок никогда не воображает и не чувствует их. В принципе, такой ребёнок мог бы научиться некоторому количеству поведенческих критериев, посредством ко-

торых он бы приписывал эротические переживания взрослым, и он мог бы многому научиться относительно установок и действий, которые имеют взрослые, когда они воспринимают, что другие выражают эротические чувства. Тем не менее его схватывание эротических выражений, сопутствующего поведения и сопровождающих их установок будет иметь в себе грубое, механическое качество, которое исчезнет только тогда, когда ребёнок будет в состоянии войти в этот мир как тот, кто сам обладает эротическими чувствами. Сложнее вообразить эту ситуацию в случае болевых ощущений, поскольку, начиная с самого раннего детства, немногие (если кто-то вообще) члены человеческой расы ограждены от того, чтобы вступить в жизнь воображения, заданную этими ощущениями.

Что мы сказали бы о том, кто вполне понимает, при каких обстоятельствах нужно приписывать боль другим, кто отзывается на боль других соответствующим образом, но, тем не менее не способен вообразить или почувствовать боль сам? Подразумевает он то же самое, что и мы, если говорит о ком-то другом, что ему больно? Вероятно, точка зрения Витгенштейна состоит в том, что в этом случае мы можем сказать всё что нам угодно при условии, что знаем все факты. Он отличался бы от нас как раз тем, что наша способность воображать боль входит в нашу собственную установку в отношении страдающего. В этой связи мы можем принять во внимание загадочные замечания Витгенштейна (или, скорее, вопросы) о теме § 315; сравни также его замечания о 'слепоте к аспектам' на с. 213–218 второй части *Исследований*¹⁴.

Метод Витгенштейна в его обсуждении проблемы чужих сознаний параллелен его методу обсуждения правил и индивидуального языка, рассматриваемому в основном тексте. Он снова предлагает скептический парадокс. Здесь парадоксом является солипсизм, ибо само понятие, что могли бы существовать другие сознания, отличные от моего собственного, со своими собственными ощущениями и мыслями, предстает как лишённое смысла. И снова Витгенштейн не опровергает скептика, показывая, что его сомнения вырастают на основании тонкой хитрости. Наоборот, Витгенштейн согласен со скептиком, что попытка вообразить ощущения других по образу и подобию со своими собственными ощущениями в конечном счете немыслима. Скорее, Витгенштейн дает скептическое решение, доказывая, что когда люди на самом деле используют выражения, приписывающие ощущения другим, они в действительности не собираются высказывать какое-либо утверждение, мыслимость которого подрывалось скептиком (солипсистом). Опять—таки мы подобны "примитивным людям", которые дают ложную интерпретацию выражениям цивилизованных людей (§ 194). И снова корректная интерпретация нашего нормального универсума рассуждения включает определённую инверсию: мы сострадаем другим не потому, что приписываем им боль, мы приписываем боль другим, потому что мы им сострадаем. (Более точно: наша установка раскрывается как установка в отношении чужих сознаний посредством нашего сострадания и соответствующих установок).

В данном случае скептическая ориентация Витгенштейна может быть яснее, чем в случае 'следования правилу'. Ибо его симпатии солипсисту никогда полностью не исчезали. В § 403 он говорит: «Если бы я приберегал слово 'боль' единственно для того, что я до сих пор называл "моей болью"... я не был бы несправедлив к другим людям, поскольку обеспечивалась бы ситуация, при которой утрата слова "боль" как-то восполнялась бы в других отношениях. Другим людям всё ещё сострадали бы, консультировали у докторов и т.п. Конечно, *не* было бы возражений и против такого способа выражения: "Но взгляни, другие люди испытывают как раз то же самое, что и ты!" Но что я извлёк бы из этой новой разновидности описания? Ничего. Но ведь и солипсист в конечном счёте не *стремится* к какой-либо практической пользе, когда выдвигает свою точку зрения!» В определённом смысле этот пассаж направлен против солипсиста, ибо его форма описания (по существу, лихтенбергианский язык, который привлекал Витгенштейна на более ранних стадиях его мысли) 'не приносит ничего'. Она не проводит различия в руководстве нашим жиз-

¹⁴ Относительно 'слепоты к аспектам' см. также сноску 29 выше по тексту.

ненном путём, и в этом смысле – в смысле первичного критерия осмысленного языка в *Исследованиях* – он ‘не бесполезен’. С другой стороны, он как минимум недружелюбен в отношении ‘реалиста’, оппонента солипсизма со стороны ‘здорового смысла’. В предыдущем параграфе он характеризует этот спор: «Ибо *это* подобно тому, что оспаривается между идеалистами, солипсистами и реалистами. Одна сторона нападает на нормальную форму выражения, как если бы они атаковали утверждение; другие защищают ее, как если бы они установили факты, признаваемые каждым разумным человеческим существом». (Подразумевает ли он ‘защиту здравого смысла’ Муром за вторую сторону?) Витгенштейн отрицает, что существует какой-либо факт, ‘признаваемый каждым разумным человеческим существом’, в котором солипсист ошибочно сомневается или отрицает (в данном случае факт, что ‘другие люди обладают как раз тем же самым, что и я’). Но ни способ записи, который проявлял бы, что другие ‘обладают тем же самым, что и я’, ни способ записи, который проявлял бы, что это не так, *не навязывается* нам независимым множеством объективных, фактических обстоятельств. Кроме того, хотя Витгенштейн, по-видимому, считает, что мы ‘ничего не получаем’ от солипсистской формы выражения, и отвергает обвинение, что нормальная форма выражения всецело ошибочна, кажется ясным, что он всё же считает, что терминология солипсиста проливает свет на важную философскую истину, скрытую обычным способом выражения.

Скептицизм Витгенштейна – бездна, которая отделяет его от ‘философии здравого смысла’, – очевиден. Ибо естественный ответ философии здравого смысла состоит в том, что солипсист *ошибается*, так как другие *действительно* имеют те же самые ощущения, что и он сам. В параллельном обсуждении этого пункта в *Голубой книге* (ВВ, р. 98) Витгенштейн отделяет ‘философа здравого смысла от здравомыслящего человека, который далек как от реализма, так и от идеализма’. Философ здравого смысла предполагает, что ‘в идее, предполагающей мысль о воображении, что кто-то другой обладает тем, чем обладаю я, конечно нет никакого затруднения’. Здесь Витгенштейн снова напоминает нам о Беркли – действительно ли нужно отличать философа здравого смысла от здравомыслящего человека таким способом? Терминология солипсиста проливает свет на истину, что я *не могу* вообразить боль кого-то другого по образу и подобию со своей собственной болью и что *есть* нечто специфическое в моём употреблении выражения ‘Мне больно’ – я не просто применяю предикат к объекту среди других объектов, называемому ‘мной’ (и даже не к человеческому существу, среди других человеческих существ). Предполагается, что ‘Мне больно’ является усложнённым замещением стоны; и когда я стону, я не указываю на сущность и не приписываю какой-то сущности специфического состояния. Здесь примечательно, что проблема ‘самосознания’, вынесенная Гектором-Нери Кастанедой¹⁵ на первый план новейших философских дискуссий, появляется уже у Витгенштейна. Кастанеда подчеркивает, что ‘Джонс сказал, что он был голоден’ *не* подразумевает ‘Джонс сказал, что Джонс был голоден’, ибо Джонсу не нужно сознавать, что он – Джонс. То же самое имеет силу, если ‘Джонс’ повсюду заменяется определенной дескрипцией типа ‘секретарь Смита’, ибо секретарю Смита не нужно сознавать, что он – секретарь Смита, и т.п. См. § 404: «Говоря “Мне больно” сейчас, я не называю какого-то человека. Так же как я не называю кого-либо, когда *стону* от боли. Хотя кто-то другой всё же по стону видит, кому больно... Что же подразумевает знать, *кому* больно? Это подразумевает, например, знать, какому человеку в этой комнате больно: например, тому, кто сидит там, или тому, кто стоит в углу, или тому высокому блондину и т.п.... Но кто из них побуждает меня сказать, что ‘мне’ больно? Никто». Продолжая в § 405: «“Но в любом случае, когда ты говоришь ‘Мне больно’, ты хочешь привлечь внимание других к отдельному человеку”. – Ответ мог

¹⁵ См.: H.-N. Castaneda, "He': A Study in the Logic of Self-Consciousness," *Ratio*, vol. 8 (1966), p. 130–157; "On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others," *The Journal of Philosophy*, vol. 54 (1968), p. 439–456. Кастанеда много писал об этой проблеме, есть множество статей и других авторов. Питер Гич и Г.Е.М. Энском – два автора, которые писали по этой проблеме (предположительно) под особым влиянием Витгенштейна.

бы быть: “Нет, я хочу привлечь их внимание к себе”». По крайней мере, частичным толкованием § 405 было бы: Когда я говорю ‘Мне больно’, я не собираюсь привлечь внимание других к человеку, *идентифицируемому* каким-либо особым способом (например, идентифицируемому как ‘тот, кто стоит в углу’), но я привлекаю к себе внимание тем же способом, как если бы, привлекая к себе внимание, я стонал. Поэтому другие, услышав стон, будут говорить: “Джонсу больно”, “человеку в углу больно” и т.п., если я – это Джонс или человек в углу. Но я не идентифицирую себя таким способом; я даже не могу знать, Джонс ли я или человек в углу, если в своём познании я безразличен своему выражению. Таким образом, для Витгенштейна местоимение первого лица не должно сводиться ни к имени, ни к определённой дескрипции, указывающей на какого-то определённого человека или другую сущность. В *Трактате* Витгенштейн основывает своё описание ‘я’ на мыслительном эксперименте Юма–Лихтенберга, достигая своей концепции субъекта, скорее, как мистической ‘границы мира’, которая ‘не принадлежит миру’ и ‘сжимается до непротяженной точки’ (5.632; 5.64). В *Исследованиях* особый характер ‘я’, как того, что не идентифицируется с некой сущностью, понимаемой любым традиционным способом, сохраняется, но мыслится как производное от ‘грамматической’ особенности местоимения первого лица, а не от какой-то особой метафизической тайны. Ясно, что здесь необходимо сказать намного больше; несколько беглых и поверхностных замечаний об аналогии между ‘Мне больно’ и стоном едва ли дадут полную теорию или даже удовлетворительный образ нашего способа говорить о себе. Но здесь я не буду пытаться развить эту тему далее¹⁶.

¹⁶ О взглядах Витгенштейна на эту тему, в дополнение к материалу, цитированному выше, см.: *The Blue Book*, р. 61–65. Расположенные рядом страницы содержат много материала, относящегося к проблемам данного приложения.

ВИТГЕНШТЕЙН, КРИПКЕ И 'СЛЕДОВАНИЕ ПРАВИЛУ'

Ныне нет философского сомнения, которое по масштабам преодоления традиционных предрассудков было бы сравнимо со скептическим парадоксом относительно следования правилу.

Ф. Петти⁸⁹

В § 1 *Философских исследований* цитатой из Августина Витгенштейном представлен традиционный образ овладения языком: «Наблюдая, как взрослые, называя какой-нибудь предмет, поворачивались в его сторону, я постигал, что предмет обозначается произносимыми ими звуками, поскольку они указывали *на него*. А вывод этот я делал из их жестов, этого естественного языка всех народов, языка, который мимикой, движением глаз, членов тела, звучанием голоса выражает состояние души – когда чего-то просят, получают, отвергают, чуждаются. Так постепенно я стал понимать, какие вещи обозначаются теми словами, которые я слышал вновь и вновь произносимыми в определённых местах различных предложений. И когда мои уста привыкли к этим знакам, я научился выражать ими свои желания» (*Исповедь*, 1/8)⁹⁰. К этой точке зрения можно отнестись по-разному. Но один общий пункт с легкой руки Витгенштейна заключается в том, что именно такой подход к овладению языком стал пониматься как стандартный. Отношение самого Витгенштейна к такому подходу мы пока оставим в стороне, заметив лишь, что он весьма критичен, и именно эта критика во многом составляет суть его поздней философии. Здесь же установим основные пункты, выделяемые в рамках такого стандартного подхода. В общем их можно свести к трём: 1) значения выражений первоначально усваиваются остенсивно; 2) они закрепляются индуктивно; 3) правильное закрепление подтверждается внешним (или, если угодно, публичным критерием). Этот гипотетически выделенный образ (мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько он соответствует действительной практике тех же лингвистов) очевидно подвержен критике. В целом большинство критических замечаний философов-аналитиков ориентируются именно на него. Можно критиковать любой из пунктов, хотя в целом они тесно связаны.

Относительно первоначально остенсивного усвоения значения терминов хороший критический аргумент доставляет Куайн в рамках своей концепции радикального перевода⁹¹. Он предложил рассмотреть следующую гипотетическую ситуацию. Представим практикующего лингвиста, в задачу которого входит формирование словаря языка некоторого племени туземцев, отличающихся как от языка лингвиста, так и от его культурных стереотипов столь радикально, что он не может воспользоваться какими-то дополнительными средствами, скажем, уже известным языком, выполняющим роль посредника, в качестве облегчающих его работу. Словарь должен представлять собой синонимичные ряды, соотносящие значения слов языка туземцев со значениями слов того языка, на котором говорит лингвист.

Каким образом лингвист мог бы начать осуществление своего предприятия? Только посредством остенсивных определений, ведь никаких зацепок, соотносящих языки, ещё нет, поэтому для установления корреляций необходимо обратиться к самому предметному миру.

Однако использование остенсивных определений весьма проблематично. Вопросы возникают с так называемой 'точкой остенсии', т.е. местом предполагаемого указания, определяемого прямой, проведённой от жеста к предмету на плоскости. Сама по себе ос-

⁸⁹ Pettit P. The Reality of Rule-Following // Mind. Vol. XCIX, No. 393, 1990. P. 6.

⁹⁰ Витгенштейн Л. Философские работы. Т.1. М.: Гнозис, 1994. С. 80.

⁹¹ Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос: Праксис, 2000. С.46–101.

тенсия ещё не гарантирует четко фиксированного значения. Напротив, она допускает множественность интерпретаций.

Представим себе, что лингвист оказывается вместе с носителем незнакомого ему языка в лесу и замечает промелькнувшее между деревьев животное. Туземец показывает на это животное пальцем и произносит: “Гавагай”. При этом лингвист отмечает, что по виду это животное ничем не отличается от того, которое в его языке именуется словом “кролик”. Спрашивается, может ли исследователь языка на основании данного остенсивного определения записать в свой словарь “*gavagai* = кролик”? Куайн утверждает, что нет. Точка остенсии не определяет, что имел в виду туземец – вот этого кролика, кролика вообще, правый бок кролика, цвет кролика и т.д. Его указание вообще могло не подразумевать какой-то стационарный предмет. Возможно, “Гавагай” для него означает ситуацию, в которой пушистое, ушастое животное мелькает среди деревьев и в этом отношении противопоставлено ситуации, в которой оно замирает в неподвижности. В последнем случае туземец будет использовать другой термин и, значит, не будет рассматривать этот предмет как один и тот же в различных ситуациях.

В качестве возможного, но не окончательного решения проблемы радикального перевода Куайн рассматривает стимульное значение. Точка остенсии может быть скорректирована с помощью вопросов, заданных в ситуациях с соответствующими стимуляциями, например зрительными: «Теперь предположим, что лингвист установил, что считать знаками согласия и несогласия аборигенов. В таком случае он оказывается в состоянии собрать индуктивные данные для перевода предложения “Гавагай” предложением “Кролик”. Общий закон, для которого он собирает отдельные случаи, заключается в следующем предположении: аборигены будут всякий раз соглашаться с “Гавагай?” при тех же стимуляциях, при которых они дали бы утвердительный ответ на вопрос “Кролик?”; то же самое имеет силу и в отношении несогласия»⁹².

Однако очевидно, что строй туземного языка может оказаться столь несхожим со строением языка лингвиста, что никакие стимуляции не помогут. Любое стимульное значение основано на значительном количестве неявной информации, включающей представление о синонимии, классификацию языковых единиц, понимание логической структуры языка и даже культурные предпочтения, обычаи и верования как туземца, так и лингвиста. Всё это требует уточнений стимульных значений с помощью так называемых аналитических гипотез, позволяющих учесть или уточнить такую информацию. Следует заметить, что такие аналитические гипотезы не столько выявляют истинный строй языка туземца, сколько позволяют соотнести его со строением языка лингвиста. Более того, поскольку аналитические гипотезы могут быть различными у разных лингвистов, возможен разный перевод одного и того же туземного словаря на язык лингвиста, при условии, конечно, что эти переводы внутренне непротиворечивы. Критерий правильности здесь исключительно бихевиористский. Если реакция туземца, ожидаемая лингвистом на предложенную им стимуляцию, будет более или менее совпадать с предполагаемой, то и лингвист будет считать свой перевод более или менее правильным. Возможность предсказания будущей реакции является здесь определяющим критерием.

Поскольку стимульные значения уточняются с помощью аналитических гипотез, наличие разных аналитических гипотез, приводящих к различному переводу, свидетельствует, с точки зрения Куайна, о радикальной неопределённости перевода. Однако представляется, что наибольшее сомнение вызывают как раз не аналитические гипотезы, а индуктивная процедура, основанная на общем законе, с позиции которого собираются отдельные случаи. Действительно ли значение можно вообще уточнить и закрепить, пусть и приблизительно, с помощью подобной индуктивной процедуры?

⁹² Куайн У.В.О. Слово и объект. С.47.

Для иллюстрации отрицательного ответа воспользуемся широко известным примером Н. Гудмена⁹³, несколько модифицируя его с точки зрения рассматриваемой ситуации. Допустим, что все изумруды, которые мы видели до момента времени t , являются зелёными. Каждый рассмотренный нами до времени t изумруд индуктивно подтверждает общую гипотезу “Все изумруды зелёные”. Теперь возьмём такой несколько необычный предикат, как ‘зелубый’, который до момента времени t приложим к зелёным вещам, а после момента времени t – к голубым. В этом случае те же самые примеры подтверждают общую гипотезу “Все изумруды зелубые”. И если на основании индуктивной процедуры, основанной на подтверждающих примерах, мы принимаем эту общую гипотезу, после момента времени t все изумруды окажутся голубыми. Пример с очевидностью показывает, что индуктивные процедуры неэффективны для закрепления значения, поскольку до момента времени t ни одна такая процедура не позволит отличить ‘зелёное’ от ‘зелубое’. Момент времени t может быть достаточно отдалён, чтобы мы могли решить, какой именно предикат в конечном счёте получит подтверждение. Если мы осваиваем значение слова в реальной практике его употребления, то теоретически каждый новый шаг не будет с необходимостью следовать из предыдущих, ибо при таком способе действий мы только нарабатываем в себе индуктивную привычку поступать так, а не иначе, которая ни в коем случае не может претендовать на абсолютистский характер – ряд будущих конкретных употреблений не дан, он уходит в бесконечность.

Пример Гудмена легко распространить на ситуацию с туземцем. Предположим, что туземный язык содержит именно предикат ‘зелубое’. Лингвист, много раз демонстрируя туземцу изумруд, получает подтверждение ‘Зелубый’. Нетрудно заметить, что напрашивающийся перевод ‘зелубое’ как ‘зелёное’ совершенно не оправдан. При этом не помогут никакие аналитические гипотезы и основанные на них предсказания, связанные с бихевиористским критерием. Всё дело в том, что аналитические гипотезы сами являются лишь гипотезами и, в свою очередь, также требуют подтверждения. Как говорит Гудмен: «Подлинное подтверждение находят лишь те предсказания, которые подводятся под законоподобные гипотезы, однако у нас всё ещё нет критерия законоподобности. Теперь мы видим, что без такого критерия наше определение не только опускает некоторые нежелательные случаи подтверждения, но и вообще совершенно неэффективно, ибо не запрещает практически ничего. И мы опять приходим к тому неприятному выводу, что всё подтверждает всё»⁹⁴.

Законоподобность гипотезы можно было бы установить с точки зрения внешнего, публичного критерия. Правильность усвоения значения очень часто определяется в рамках коммуникации, где с точки зрения публичного критерия устанавливается тождественность используемых выражений. Однако и здесь не всё так просто. Сомнение в том, что такой критерий всегда возможен, проиллюстрируем, ориентируясь на пример Х. Патнема⁹⁵.

Предположим, что где-то в галактике есть планета, назовём её Двойником Земли, почти в точности похожая на нашу Землю вплоть до того, что её жители говорят на том же языке, что и мы. Различие между мирами состоит только в том, что вещество, которое жители Двойника Земли называют ‘вода’, это не H_2O , а жидкость, идентичная воде во всех внешних свойствах, но имеющая иной химический состав, скажем XYZ. Предположим, что жители Двойника Земли прибыли на нашу планету. Тогда, ориентируясь на внешнее сходство двух жидкостей, первоначально они, возможно, решили бы, что слово ‘вода’ у нас имеет то же самое значение, что и у них. Очевидно, однако, что выражение ‘то же самое’ требует здесь дополнительного теоретического анализа, поскольку отожде-

⁹³ Гудмен Н. Факт, фантазия и предсказание // Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-Пресс: Логос: Практикс, 2001. С. 72–114.

⁹⁴ Гудмен Н. Факт, фантазия и предсказание. С. 74.

⁹⁵ Патнем Х. Значение ‘значения’ // Патнем Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 164–234.

ствление двух значений не может основываться лишь на внешнем сходстве. Возможно, сомнения в идентичности значений двух терминов привели бы к необходимости выявления более точного критерия тождества. В этом случае потребовалось бы обратиться к услугам химиков, для которых термин 'вода' имеет особое значение, связанное со структурой данного вещества. В этом случае химики как раз и доставляют необходимый внешний критерий для установления различия двух значений. У Патнема этот подход результируется в гипотезе об универсальности разделения лингвистического труда: «В каждом лингвистическом сообществе имеет место разделение лингвистического труда, то есть в любом таком сообществе используется хотя бы несколько терминов, с которыми связаны 'критерии', известные только одной подгруппе носителей языка, употребление этих терминов остальными людьми предполагает их сотрудничество с носителями языка из соответствующих подгрупп»⁹⁶.

Но перенесемся назад, в 1750 год, когда ни на Земле, ни на Двойнике Земли ещё не было экспертов-химиков по воде и, стало быть, ни структура H_2O , ни структура XYZ еще не были известны. Уже в это время значения термина 'вода' в двух случаях были различны, хотя никто ещё не знал об этом. Однако психологическое состояние землянина Оскара в тот момент, когда он оперирует термином 'вода', и психологическое состояние Двойника Оскара с Двойника Земли, когда тот оперирует этим термином, должны казаться идентичными, поскольку в чувственном восприятии вещества H_2O и XYZ ни по виду, ни по функциям не различаются. Публичного критерия в данном случае нет, и ничто не поможет установить различие значений двух выражений, которые будут рассматриваться как тождественные.

В ряду приведённых выше сомнений скептический парадокс С. Крипке является, пожалуй, самым радикальным. Его формулировка связана с одним важным наблюдением Витгенштейна, затрагивающим ещё одну важную предпосылку, неявно принимаемую в любой концепции языка. Это – предпосылка следования правилу при употреблении языковых выражений. Относительно взглядов самого Витгенштейна «проблема 'следования правилу' возникает в его рассуждениях необходимым образом. В самом деле, он рассматривает значение как употребление. Но употребление не произвольно: оно регулируется принятыми в языковом сообществе правилами. Овладевая языком, ребёнок учится следовать этим правилам. Если говорящий не следует принятым языковым правилам, его не понимают, коммуникация разрушается»⁹⁷.

В чём же здесь обнаруживается проблема? А проблема вот в чём. Что представляют собой эти правила? Действительно ли можно сказать, что каждое выражение презентует правило своего употребления, стабилизирующее значение и обеспечивающее будущее словоупотребление? В этом как раз и сомневается Крипке. В качестве примера он избирает язык математики. Хотя для самого скептического аргумента не важно, какую область знания мы рассматриваем, поскольку его можно проиллюстрировать на других примерах, выбор этот не случаен. Во-первых, математика даёт нам образец самого строгого знания, а потому достигнутый здесь результат может быть автоматически распространён на другие, менее строгие образцы. Во-вторых, представляется, что именно язык математики в наибольшей степени связан со следованием правилам. Действительно, что представляет собой, например, усвоение смысла арифметических операций как не понимание правил их употребления? Изучая язык арифметических операций, мы учимся правилам их употребления.

Что в этом смысле означает, например, знак арифметической операции '+'? Наиболее очевидный ответ заключается в том, что этим значением является арифметическая операция сложения, плюс определённая на натуральном ряде чисел, правила оперирования с которой заданы свойствами числового ряда. Иными словами, эта операция презен-

⁹⁶ Патнем Х. Значение 'значения'. С.180.

⁹⁷ Сокулер З.А. Проблема "следования правилу" в философии Людвиг Витгенштейна и её значение для современной философии математики // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: ИФРАН, 1996. С.37.

тирует правила обращения с числами или количественными характеристиками любых материальных или идеальных предметов. Эти правила могут быть сформулированы в рамках аксиоматики Пеано и находят эмпирическое подтверждение в повседневном опыте. Например, если взять две корзины с яблоками, пересчитать яблоки в каждой корзине согласно десятичной системе счисления для натурального ряда чисел, затем высыпать содержимое обеих корзин в третью корзину и снова пересчитать, то результат как раз и будет соответствовать применению операции сложения. Если содержимое корзин равняется соответственно 68 и 57, то результатом выполнения операции сложения будет число 125.

Однако логически непротиворечиво предположить следующую ситуацию. Складывающий постоянно выдаёт ответ, согласующийся с общим представлением об операции сложения, но как только доходит до сложения 68 и 57, он выдает ответ 5. Мы, конечно, можем тут же обвинить его в нарушении правила, в его неспособности усвоения элементарной арифметической операции. Но можно предположить и другое. Что если складывающий при выполнении операции соотносил знак «+» с другой операцией – скажем, квус? Правила оперирования квусом (квожение) могут быть сформулированы следующим образом: при оперировании с числами, меньшими, чем 57, эти правила совпадают со сложением, но при числах, больших, чем 57, результат равен 5. Поэтому, $68 + 57 = 5$.

Вот здесь и возникает скептический аргумент. Мы не можем считать результат $68 + 57 = 5$ однозначно неправильным, ибо из нашего предыдущего опыта употребления знака «+» – допустим, когда мы складывали 5 и 5, получая 10, – не следует с необходимостью, что мы подразумевали под «+» плюс, т. е. использовали операцию сложения. При обращении со знаком в каждой новой ситуации его употребления мы не можем опереться на свой предыдущий опыт. Предыдущий опыт употребления данного знака будет допускать различные интерпретации значения в настоящем. То есть в конкретном употреблении знака '+', например при выполнении операции $5 + 5 = 10$, значения плюса и квуса неразличимы, он может с равным правом означать и то и другое. Отсюда следует, что он не означает ничего.

По мнению Крипке, этот пример иллюстрирует то, что имеет в виду Витгенштейн в § 201 *Философских исследований*, в котором как раз и выражен скептический аргумент: «Наш парадокс был таким: ни один образ действия не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действия можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если всё можно привести в соответствие с данным правилом, то всё может быть приведено и в противоречие с этим правилом. Поэтому тут не было ни соответствия, ни противоречия»⁹⁸. Иными словами, любое частное употребление языкового выражения может быть подведено под неограниченное количество правил употребления. Любое частное употребление может быть противопоставлено любому правилу. Следовательно, любое частное употребление языкового выражения не может быть с полной определенностью подведено под какое-либо правило.

Отсюда вытекает обескураживающий вывод. Нечто может считаться значением выражения только тогда, когда оно обладает некой принуждающей силой, склоняющей нас к тому, чтобы связать его появление в поле нашего внимания именно с этим конкретным выражением языка, т.е. значение выражения должно презентировать правило, в соответствии с которым мы будем употреблять данное выражение в будущем. Но, как показывает скептический аргумент, такого значения нет. И если мы вправе утверждать, что данное конкретное употребление слова допускает в качестве значения разные понятия, то оказывается невозможным зафиксировать соответствие или несоответствие частного употребления предыдущему языковому опыту. Употребление слова оказывается «слепым» действием, произнесением наугад. Слово не имеет никакого фиксированного значения. В рамках своей ментальной жизни я не могу обнаружить такое образование, которое мог бы связать с данным словом в качестве его значения.

⁹⁸ Витгенштейн Л. Философские работы. Т.1. С. 163.

В своих построениях Крипке опирается на Витгенштейна. Однако не лишён основания вопрос, в какой мере столь радикальная интерпретация *Философских исследований* соответствует духу концепции самого Витгенштейна. Многие критики подхода Крипке указывали на это несоответствие. Например, вот что пишет К. МакГинн: «... то, что сделал Крипке, являет собой впечатляющую и вызывающую аргументацию, которая, однако, имеет мало общего с собственно витгенштейновскими проблемами и утверждениями. В некотором важном смысле Крипке и реальный Витгенштейн даже не имеют дело с одними и теми же *вопросами* (у каждого из них своя ‘проблематика’))»⁹⁹. С этим утверждением во многом можно согласиться. Однако главное здесь не в том, насколько ‘правильно’ Крипке понял Витгенштейна¹⁰⁰. Очевидно, что высказанный Крипке скептический аргумент имеет собственное эпистемологическое значение, не меньшее, чем приведённые выше аргументы Куайна, Гудмена и Патнэма.

Из текста работы Крипке видно, что он признаёт генетическую преемственность своего аргумента с позицией Куайна и Гудмена и даже пытается ‘подтянуть’ их позиции к своей собственной. Однако в результате его подход оказывается более радикальным.

Так, Куайн приходит к выводу о неработоспособности метода радикальной верификации. Невозможно посредством обращения к «чистому опыту» обнаружить «сам мир». Мир всегда уже размечен соответствующими концептуальными каркасами, сформированными в языке. Невозможно не только обнаружить сам мир, но даже совершить адекватный переход из одного концептуального каркаса в другой (т. е. осуществить адекватный перевод с языка на язык), ибо, пытаясь это сделать, мы подгоняем исследуемый каркас под свою собственную концептуализацию.

Крипке пытается использовать идею неопределенности перевода Куайна в своём скептическом тезисе о значении: «... если Витгенштейн прав и никакой доступ к моему сознанию не может раскрыть, подразумевал ли я плюс или же квус, разве то же самое не может иметь место относительно кролика и среза кролика? Поэтому возможно, что проблема Куайна возникает даже для небихевиористов»¹⁰¹.

Однако среди интерпретаторов Крипке такой ход чаще всего признавался неудачным. Например, Д. Хамфри указывает на то, что с позиции Куайна отсутствие внешних фактов значения не преграждает нам путь к пониманию своих собственных гипотез значения¹⁰². И может быть, наиболее определенно здесь высказывается Хин Шин Ли: «Если интроспекция возможна, то субъект будет способен отдать отчет в том, что он имеет в виду: кролика или кролика-в-окружении. Но квус и плюс неразличимы относительно прошлого субъекта, и даже интроспекция не в состоянии здесь провести различие. Поэтому комментарии Крипке кажутся некорректными. Куайновская проблема не возникает для небихевиористского, интроспективного подхода Витгенштейна; она возникает для бихевиористского подхода при поиске ‘внешнего критерия’»¹⁰³.

Короче говоря, скепсис Куайна касался только уровня интерсубъективности, коммуникации. Куайн не сомневался в том, что в интроспекции туземец способен отдать себе отчет в том, что он имеет в виду, произнося ‘гавагай’. Проблема возникала тогда, когда следовало понять говорящего извне, с помощью каких-либо внешних критериев.

Очевидно, что скепсис Крипке радикальнее. Его скептический аргумент указывает на то, что неопределенность значения возникает уже на уровне субъективности. Употребляющий языковые выражения субъект, даже обращаясь к себе, к своему собственному

⁹⁹ McGinn C. Wittgenstein on Meaning. Oxford: Basil Blackwell, 1984. P. 60.

¹⁰⁰ Анализ критических замечаний в отношении предложенной Крипке интерпретации Витгенштейна см.: Грязнов А.Ф. Как возможна правилосообразная деятельность? // Философские идеи Людвига Витгенштейна. М.: ИФРАН, 1996. С.25–36.

¹⁰¹ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. Oxford: Basil Blackwell, 1984. P. 57.

¹⁰² Humphrey J. Quine, Kripke's Wittgenstein, Simplicity and Sceptical Solutions // The Southern Journal of Philosophy. 1999. Vol. 37, No. 1, March.

¹⁰³ Liu Xin Sheen Kripkenstein: Rule and Indeterminacy / Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August. 1998.

опыту в прошлом и настоящем, не способен преодолеть плюрализма в интерпретациях значения.

Аргументу Крипке в большей степени близка 'новая проблема индукции', сформулированная Гудменом. Но и здесь, как нетрудно заметить, выводы Крипке радикальнее, поскольку индукция всё-таки предполагает возможность интроспективного отождествления значений, что как раз и ставит под сомнение скептический аргумент. Как считает Крипке: «Витгенштейн изобрёл новую форму скептицизма. Лично я склонен рассматривать её как наиболее радикальную и оригинальную скептическую проблему, с которой сталкивалась философия, проблему, которую смог бы сформулировать только очень необычный склад ума»¹⁰⁴.

По отношению к проблеме различения плюса и квуса, проведённого Крипке, нередко можно было встретить следующее возражение¹⁰⁵. Введение квазиправил слишком искусственно; если бы эти странные правила действительно разрушали привычные предрасположенности к означиванию, то в нашей повседневной речевой практике наступил бы полный хаос – каждый бы употреблял то или иное выражение, как ему вздумается, и претендовал бы при этом на собственную правоту; однако очевидно, что этого не происходит – на практике язык оказывается достаточно стабильным образованием, вполне приемлемым для нужд коммуникации; следовательно, проблема Крипке есть только фикция теоретика, сгущающего краски скептицизма для того, чтобы просто заинтриговать философское сообщество.

Представляется, что здесь можно привести следующий контраргумент. Бесспорно, что квус-правило не является широко распространенным фактом нашей жизни. Но ведь мы действительно ставим данную эпистемологическую проблему *теоретически*. Мы спрашиваем о возможности следования квус-правилу в принципе. Мы спрашиваем, но не можем предоставить полностью удовлетворяющего нас отрицательного ответа. Раз так, то наше следование плюс-правилу и, соответственно, наше употребление выражения «+» не является необходимым. Теоретически наше употребление «+» совершенно случайно. Мы оправдываем себя лишь тем, что на практике способны продемонстрировать относительную стабильность нашей речи и потому употребление данного выражения кажется нам вполне вразумительным. Однако в теории, последовательно задавая вопросы об основании нашей позиции, «мы достигаем уровня, где действуем без какой-либо причины, с точки зрения которой мы можем оправдать наше действие. Мы действуем решительно, но слепо»¹⁰⁶.

Предыдущий, критический по отношению к Крипке аргумент, может быть встречен не только апелляцией к сугубо теоретическому уровню проблемы. Вопрос о стабильности значения станет более весомым в глазах практика, если мы продемонстрируем его не только на тех абстракциях, коими являются арифметические операции, но и на обычных предметах, данных в чувственном восприятии.

Хин Шин Ли приводит в пример следующий гипотетический диалог скептика с его критиком (сопротивляться скептику берется сам автор статьи):

«С: Давай проведем простой эксперимент. (Он показал мне фото какой-то деревянной конструкции, состоящей из прямоугольной доски и четырех опор, по высоте не выше щиколотки). Это 'стол'?

Я: (Я никогда не видел раньше таких вещей. Мой прошлый опыт не имеет таких фактов, которые бы предоставили ориентир для моего нового употребления. Так или иначе, я все же пытаюсь следовать своему прошлому употреблению). Это скамья, а не стол.

С: Твое понятие 'стол' может оказаться 'цтолом'. 'Цтол' исключает японский стол, на фотографии показан 'цуке'»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. P. 60.

¹⁰⁵ Blackburn S. The Individual Strikes Back // Synthese 58, 1984. P. 290-291.

¹⁰⁶ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. P. 87.

¹⁰⁷ Liu Xin Sheen Kripkenstein: Rule and Indeterminacy.

Даже пытаясь задать значение слова остенсивно, т. е. через прямое указание на находящийся перед нами предмет, мы можем не заметить того, что впоследствии будем все же использовать разные правила употребления данного слова. Я и японец, одновременно глядя на предмет, находящийся в моей комнате (я имею в виду то, что называю словом 'стол'), будут, сами того не замечая, полагать разные значения для употребления слова 'стол'. Японец, осваивая значение русского слова 'стол', будет понимать под ним и тот предмет, который находится сейчас у меня в комнате, но также и тот, что в японском он обозначает словом 'цуке', тогда как я включать японский стол в свой объем понятия 'стол' не намерен, несмотря на то, что я, еще раз подчеркнем это, в данный момент могу и не догадываться о возможности такой ситуации – я никогда не видел 'цуке'. Следовательно, в данный момент мы не сможем заметить разницу в значениях слова 'стол', хотя она уже существует, несмотря на, казалось бы, однозначное остенсивное определение, которым мы сейчас воспользовались.

Данный пример не является единственным. Интерпретаторы Крипке вдоволь поупражнялись в постановке обсуждаемой проблемы для различных ситуаций опыта. Одними из наиболее популярных оказались гипотетические описания так называемого «Опыта Робинзона». Это связано с витгенштейновским тезисом о невозможности индивидуального языка. Тем не менее, нельзя не увидеть того, что данные описания вновь и вновь ставят одну и ту же проблему – проблему следования правилу.

Г. Джиллет предлагает обсудить следующую ситуацию¹⁰⁸. Племя туземцев для создания запасов, обеспечивающих их жизнедеятельность, использовало посуду – глиняные горшки, в которые складывались добытые собирательством продукты. Для того чтобы различать продукты по их функциональной принадлежности – допустим, чтобы отличать съедобные плоды от лекарственных, – туземцы использовали цветовые обозначения. Красная полоска на горшке означала то, что в нем находятся фрукты, и т. д. Допустим далее, что в какой-то момент времени все соплеменники, кроме одного, неожиданно заболели дальтонизмом – они перестали различать цвета полосок-знаков. Это дополнительное условие мы, развивая гипотезу Джиллета, вводим затем, чтобы исключить возможность интерсубъективной корреляции дальнейших действий единственного здорового соплеменника. Проголодавшись, оставшийся здоровым «Робинзон» тянется к горшку с красной полоской, и вот здесь неожиданно появляется скептик, который задает ему вопрос.

Скептик: Почему ты уверен в том, что в данном горшке находятся съедобные фрукты, вдруг туда помещены ядовитые плоды?

Робинзон: Ранее нами было установлено, что красная полоса на горшке есть знак того, что в него помещены съедобные фрукты.

Скептик: Почему ты уверен в том, что красная полоска на горшке имеет в качестве своего значения то, что содержимым горшка оказывается фрукт? Из того, как ты употреблял данный знак ранее, не следует, что его значение именно таково. Возможно, твои соплеменники изначально полагали за красной полоской на горшке значение – фруктояд. Это значит, что до определенного времени туда складывались фрукты, а с сегодняшнего дня – опасные для жизни плоды. Ты сам-то уверен в том, что употреблял ранее знак 'красный' в значении фрукт? Ведь ты же подтверждал из раза в раз правильность своего употребления знака 'красный' на практике – ты просовывал руку в горшок и сначала помещал, а потом, спустя некоторое время, вынимал оттуда фрукт. Но дело в том, что теоретически ты никак не сможешь обосновать, что во время исполнения этих действий знак 'красный' имел в качестве своего значения именно фрукт, а не фруктояд, ибо в данных конкретных действиях эти два на самом деле разных значения знака были неразличимы. Попытайся доказать сейчас, без обращения к интерсубъективной корреляции со своими соплеменниками, что ты сам имел в виду одно значение, а не другое. Проблема состоит в том, что если ты сам сегодняшним утром поместил в горшок с красной полоской ядови-

¹⁰⁸ Gillett G. Humpty Dumpty and the Night of the Triffids: Individualism and Rule-Following // Synthese. 1995. Vol. 105, No. 2, November, 1995. P. 191–206.

тый плод, то это действие невозможно интерпретировать как некорректное по отношению к твоему прошлому опыту.

В итоге скептик может принудить туземца – если тот, конечно, окажется способным воспринять аргументацию и быть последовательным в своих умозаключениях – на то, чтобы последний никогда больше не притрагивался к горшку с красной полоской.

Итак, аргумент Крипке вновь оказывается гораздо радикальнее: даже непосредственный чувственный опыт не способен задать стабильность значения языкового выражения, ибо сам воспринимаемый конкретный предмет не содержит в себе правило, задающее четкий критерий *корректного* употребления данного выражения в будущем.

Скептический аргумент высказан. Чтобы проверить его на прочность, необходимо проанализировать те теории, которые на первый взгляд дают его позитивное решение. Сомнение скептика в возможности стабильного значения у выражений будет оправданно в той мере, в какой на основании его позиции удастся сформулировать некоторые существенные контраргументы, разрушающие позитивные теории.

Так и поступает Крипке. Он выбирает в качестве объектов для критики диспозиционную и квалитативную теории значения и пытается, используя последовательный скепсис, указать на ошибочность их выводов. Проследим, как он это делает.

Основной тезис диспозиционной теории значения Крипке формулирует следующим образом: «Во-первых, мы должны построить простой диспозиционный анализ. Он даёт критерий, который будет говорить мне, какую числовую теоретическую функцию φ я подразумеваю под бинарным функциональным символом f , а именно: референт φ для ' f ' есть единственная в своём роде бинарная функция φ , такая, что я предрасположен, будучи спрошенным о ' $f(m, n)$ ', где ' m ' и ' n ' – цифры, обозначающие отдельные числа m и n , ответить ' p ', где ' p ' – цифра, обозначающая $\varphi(m, n)$. Подразумевается, что этот критерий даёт нам возможность 'прочитать', какую функцию я подразумеваю под данным функциональным символом, исходя из моей предрасположенности»¹⁰⁹.

Диспозиционная теория утверждает, что значение выражения фиксируется в факте предрасположенности употребить данное выражение тем или иным способом. Например, выяснить, что я подразумеваю под знаком '+', можно, если зафиксировать, какую предрасположенность к ответу я буду иметь в случае конкретного употребления данного знака. Так, если на $68+57$ я предрасположен дать ответ 125, значит, я подразумеваю под '+' плюс, если я предрасположен выдать ответ 5, значит, подразумеваю под '+' ккус – некую экстравагантную математическую функцию.

Перейдём к критике. У Крипке можно выделить три главных аргумента против диспозиционной теории значения. Вот как они выглядят.

Аргумент «Ошибка». Допустим, я вычисляю $68+57$ и получаю ответ 115¹¹⁰. Когда мне указали на некорректность результата моего вычисления, я воскликнул: «Ну, конечно же! Правильный ответ 125. Я просто совершил ошибку. Я сложил 8 и 7, получил 5, но забыл перенести 1 в следующий разряд». С точки зрения теории диспозиций я подразумеваю под '+' то значение, в каком я предрасположен его употребить в конкретной ситуации. В этой ситуации я оказался предрасположен употребить '+' таким образом, что оказалось $68+57=115$. По определению это означает, что под '+' я подразумевал какую-то другую функцию, отличную от 'плюс'. Однако я говорю, что это не так. Я утверждаю, что был предрасположен употребить '+' в значении 'плюс', но просто совершил ошибку.

Иногда мне случается путать слова в отношении к их референтам. Я произношу 'стол', указывая на стул. Меня поправляют: «Наверно, вы имели в виду другое слово?» Я восклицаю: «Ах, да! Я хотел сказать 'стул', я просто оговорился...». Но ведь я всё-таки был предрасположен употребить слово 'стол' так, что оно указывало на стул. Означает ли это, что его значением оказался стул? Я снова выступаю против такого заключения. Я

¹⁰⁹ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. P. 26.

¹¹⁰ См.: Ebbs G. Rule-following and Realism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. P. 9.

просто ошибся, на самом деле я не был предрасположен употребить слово 'стол' в отношении стула, я хотел сказать 'стул'.

Диспозиционная теория не в состоянии объяснить этот феномен ошибки. Диспозиционист должен признать одно из двух: 1. Ошибки не существует. Если кто-либо предрасположен в ответ на вопрос о $68+57$ выдавать число 115, то это, в соответствии с главным тезисом данной теории, означает, что вычисляющий подразумевает сейчас под '+' функцию, явно отличную от 'плюс'. Однако данное заключение вступает в противоречие с очевидным фактом переживания ошибки, которое испытывает вычисляющий. Если диспозиционист прав, то вообще непонятно, по какой причине вдруг возникает мысль об ошибке? 2. Ошибка имеет место. Если кто-либо употребляет слово 'стол' в отношении стула, а затем восклицает: «Ах, я оговорился!», это означает, что он подразумевает под словом 'стол' не то понятие, в соответствии с которым он был предрасположен употребить это слово в данной ситуации. Очевидно, что данное заключение вступает в противоречие с главным тезисом теории диспозиций. Получается, что подразумевать значение слова и иметь предрасположенность к его употреблению – это различные ментальные события.

Аргумент «Ad infinitum». Это, пожалуй, самый распространенный аргумент Крипке, которым он пользуется на протяжении всего исследования. Крипке подчеркивает несоизмеримость конечного и бесконечного, утверждает, что конечная познавательная активность человеческого сознания не способна обозреть бесконечное число случаев употребления слова. Вот как звучит этот аргумент у самого Крипке: «Если диспозиционист пытается определить, какую функцию, как функцию, предопределённую ответом, который предрасположен дать для произвольно больших аргументов, то он игнорирует тот факт, что мои предрасположенности распространяются только на конечное число случаев»¹¹¹.

Разумеется, чтобы выяснить, что я подразумеваю под знаком '+', нужно зафиксировать те предрасположенности к конкретным употреблениям этого знака, которые у меня есть. Если я предрасположен употребить знак '+' в выражениях ' $2+2=4$ ' и ' $3+3=6$ ', то это может означать, что под '+' подразумевается арифметическая операция 'плюс'. Однако я не могу не считаться с тем, что актуальная психическая жизнь моего сознания конечна, я способен обнаружить в себе только ограниченное количество фактов предрасположенности к употреблению данного знака. Допустим, эти предрасположенности распространяются на операции с числами от 0 до 56. Каково будет употребление знака '+' в случае оперирования с числами, большими чем 56? Я не могу ответить на этот вопрос посредством интроспекции – я не обнаруживаю в своем сознании никаких фактов.

Далее, можно предположить, что существуют, по крайней мере, две функции, которые, имея в области определения числа от 0 до 56, сопоставляют им из области значения одни и те же числа, так что для ' f ' (или '+') в значении 'плюс' будет истинным: ' $f(2,2,4)$ ' и для ' f ' в значении 'квус' также будет истинным ' $f(2,2,4)$ '. Тем не менее не составит затруднения предположить, что это все же не тождественные функции. Области их значения начинают расходиться в момент оперирования с числами, большими чем 56. Например, для ' f ' в значении 'плюс' истинным будет ' $f(68,57,125)$ ', тогда как для ' f ' в значении 'квус' истинным будет ' $f(68,57,5)$ '. По определению наши предрасположенности к употреблению распространяются на числа от 0 до 56. Спрашивается, как мы можем на основании нашей предрасположенности употребить ' f ' в выражении ' $f(2,2,4)$ ' решить, в каком значении здесь употребляется знак ' f '? Предрасположенность одна и та же – функции разные. Отсюда следует вывод, что мы не можем судить о значении выражения на основании нашей предрасположенности к его употреблению.

Аргумент «Circulus Vitiosus». Крипке сам придумывает контраргумент диспозициониста по отношению к его критике с позиции *ad infinitum*. Этот контраргумент выглядит следующим образом. Да, соглашается приверженец теории диспозиций, наше познание

¹¹¹ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. P. 28.

ограничено, ограничен и набор наших предрасположенностей к употреблению слова. Однако это лишь, так сказать, эмпирический изъян диспозиционного тезиса. Если продолжить рассуждение на сугубо теоретическом уровне, то логически непротиворечиво представить себе модель некоего идеального опыта, идеального познавательного аппарата, или – если есть желание сделать акцент на натурализме – идеального мозга, который был бы способен охватить своим взором все возможные случаи употребления языка. Тогда бы мы воочию убедились, что при возникновении вопроса о 68+57 этот мозг был бы склонен выдать ответ 125. Мы бы убедились, что любая последующая предрасположенность к употреблению знака ‘+’ соответствовала бы значению ‘плюс’.

Крипке утверждает, что подобная объяснительная гипотеза диспозиционизма содержит в себе логическую ошибку “порочного круга”. Сперва диспозиционист пытался вывести значение выражения в качестве следствия интроспективного опыта, фиксирующего предрасположенности к употреблению. На основании предрасположенностей мы должны были заключать о том, какое подразумевается значение. Теперь же диспозиционист утверждает, что любой предполагаемый факт предрасположенности будет именно таким и никаким иным, ибо окажется строго детерминированным значением выражения. Таким образом, диспозиционист полагает в качестве основания своего доказательства то, что еще только требуется доказать. Нужно доказать, что значением знака ‘+’ является ‘плюс’. Диспозиционист берется это сделать на основе исследования предрасположенностей к употреблению ‘+’. Когда же его спрашивают, почему ты уверен, что при неограниченном осуществлении языкового опыта предрасположенности будут именно таковыми, он ссылается на то, что они будут соответствовать функции ‘плюс’, ибо именно она является фиксированным значением выражения ‘+’. Но последнее суждение не может выступать в качестве основания. Его истинность диспозиционист как раз и пытался обосновать с помощью своей теории.

Не менее убедительна и критика квалитативной теории. Квалитативная теория утверждает, что значение слова должно представлять собой конкретное актуальное психическое образование – некое особое качество или качественное состояние психики. Именно качественные состояния оказываются наиболее очевидными данностями сознания, и именно они должны приниматься во внимание, если мы хотим создать максимально внятное представление о значении. Что может являться качественным состоянием? Головная боль, например. Присутствие данного состояния мы переживаем в психике ясно и отчетливо. Мы можем зафиксировать его появление, проследить его изменения, отметить исчезновение. По отношению к такому психическому феномену, который мы решим именовать значением слова, мы должны быть способны к совершению аналогичных фиксаций. Только в этом случае разговор о значении можно будет считать эпистемически строгим.

В отношении квалитативной теории у Крипке можно выделить три основных критических аргумента:

Аргумент «Образ для образа». Пусть значением слова «красный» выступает конкретное ментальное переживание – созерцание конкретного образа красного – скажем, вот этого яблока. Спрашивается, где начало и где конец корректного представления этого образа? Представление является корректным, если я фиксирую этот образ красного, когда смотрю на яблоко, положив его к себе на ладонь? Или, может быть, тогда, когда оно лежит на столе? Когда я лишь вскользь, на одно мгновение касаюсь его взглядом или когда я пристально всматриваюсь в него? Проблема даже не в том, что мне могут попадаться различные яблоки. Проблема в том, что если мы ограничим универсум всего лишь одним предметом, при созерцании которого мы можем получить образ красного, мы все равно окажемся в ситуации неопределенности, ибо сам конкретный образ допускает множественность пространственных и временных перспектив. Необходим некоторый мета-образ, который бы задавал границы корректного представления образа вот этого красного яблока. Очевидно, что ряд мета-образов может быть продолжен в бесконечность. Данное рас-

суждение представляет собой экстраполяцию критического аргумента «*Ad infinitum*» с диспозиционной на квалитативную теорию значения.

Аргумент «Эврика!» Если вследствие предыдущего рассуждения мы оказываемся в затруднении относительно корректной интерпретации ментального образа, то можно предположить, что из этой ситуации все же имеется выход. Следует обратить внимание на единственное переживание, на появление данного образа (или внутреннего чувства) в первый раз в жизни моего сознания в тот момент, когда я освоил правило сложения, т.е. в тот момент, когда я воскликнул: «Эврика!», и вот именно это переживание и считать значением знака ‘+’¹¹². В отношении данной идеи можно высказать, по крайней мере, два скептических соображения: а) сомнительно, что я испытал какое-то отчетливое ощущение в тот момент, когда освоил правило сложения. Сомнительно, что освоение правила сложения, так же как и освоение концепта ‘красное’, произошло в какой-то четко определенный момент времени; б) если все же предположить, что а) имело место, то еще более сомнительным является то, что я способен удерживать в памяти это ощущение в его первоизданном виде на протяжении последующей жизни моего сознания.

Аргумент «Логическая необходимость». Тем не менее сомнительность вышеописанной идеи не столь надежна, чтобы отрицать притязания квалитативной теории на адекватную интерпретацию значения слова. В самом деле, логически непротиворечиво, хотя эмпирически и маловероятно, предположить, что а) и б) имеют место. Имеется ли в распоряжении Крипке еще какой-нибудь неоспоримый в своей весомости аргумент? Вряд ли исследование американского логика получило бы столь широкую известность, если бы он останавливался на полпути. Аргумент имеется.

Вот что пишет Крипке: «Даже более важным оказывается логическое затруднение, подразумеваемое скептическим аргументом Витгенштейна. Я думаю, что Витгенштейн доказывает не просто, как мы говорили до этого, что интроспекция показывает, что предполагаемое ‘качественное’ состояние понимания является химерическим, но также, что логически невозможно (или, по крайней мере, здесь есть значительное логическое затруднение) вообще быть состоянием ‘подразумевать под “плюс” сложение»¹¹³.

Логическая невозможность того, чтобы какое-либо ментальное переживание оказалось значением знака ‘+’, следует из того, что даже если предположить, что а) и б) имеют место, все равно остаётся неопределенность, ибо данное конкретное ощущение, которое я испытал в детстве при выполнении действия $2 + 2 = 4$, могло презентировать, по крайней мере, сразу две функции – плюс и квус, ибо эти последние в данном арифметическом действии неразличимы по определению: «Предположим, я теперь осуществляю частную операцию сложения, скажем ‘ $5 + 7$ ’. Есть ли у этого переживания какое-то специфическое качество? Стало бы оно иным, если бы меня обучили выполнять соответствующее квожение? Насколько действительно иным было бы *переживание*, если бы я выполнил соответствующее умножение (5×7) иначе, с другим ответом, отличным от того, который я выдал бы автоматически? (Попробуйте поэкспериментировать сами.)»¹¹⁴.

Суммируя общие эпистемологические выводы скептического аргумента, приведём мнение З.А. Сокулер: «1) содержание сознания следующего правилу человека не является основанием для объяснения того, что означает следованию правилу. Ментальные образы и процессы, которые философы любят привлекать для объяснений, сами суть производное от языка, способов обучения, набора образцов следования данному правилу и прочее; 2) объясняющим и детерминирующим принципом не является также и смысл (интерпретация) правила как особый идеальный объект, который можно якобы рассматривать как резервуар, содержащий детерминации для всех случаев будущих его применений, как критерий того, какое применение правильно, а какое – неправильно»¹¹⁵.

¹¹² Ibid, P. 45.

¹¹³ Ibid, P. 52.

¹¹⁴ Ibid, P. 45.

¹¹⁵ Сокулер З.А. Проблема “следования правилу”. С.51.

Заключения, к которым приводят вышеприведённые рассуждения, неутешительны, и сам Крипке указывает на то, что «скептический вывод ненормален и невыносим»¹¹⁶. Для скептического аргумента должно быть найдено его скептическое же решение. Однако прежде, чем такое решение может быть найдено, необходимо установить ‘область действия’ аргумента. Нетрудно заметить, что все рассуждения Крипке касаются ситуации, в которой рассматривается изолированный индивид, и касаются невозможности установления критериев, внутренних для индивидуальной языковой практики. Скептический парадокс если и может быть преодолен, то только в рамках языковой коммуникации, в рамках широкого языкового сообщества. Как пишет А.Ф. Грязнов, «думается, Крипке прав, связав критику Витгенштейна своей ранней трактовки истины с отрицанием им возможности индивидуального следования правилу, например правилу сложения чисел. Ведь и в самом деле трудно обнаружить такие условия истинности или особые факты, благодаря которым будет иметь место согласие или несогласие с прошлыми намерениями. И поэтому не без основания американский философ утверждает, что аргумент “индивидуального языка” направлен не столько против этого гипотетического языка, сколько против “индивидуальной модели” следования правилу. В последнем случае действия того человека, который якобы следует правилу, оцениваются вне какого-либо указания на его принадлежность сообществу»¹¹⁷.

Решение скептического аргумента может быть связано только с преодолением ‘лингвистической робинзонады’. Вот здесь как раз и приходит на помощь витгенштейновское понятие языковой игры, осуществляемой в рамках определённой формы жизни, разделяемой индивидом с сообществом. Здесь, наверное, резче всего обнаруживается специфика предложенной Крипке интерпретации философии позднего Витгенштейна. Понятие языковой игры должно рассматриваться не как основание философии Витгенштейна, а в основном и по преимуществу как ответ на вызов скептического аргумента¹¹⁸. Концепция значения как употребления преодолевает этот аргумент, поскольку употребление всегда осуществляется в рамках коммуникации, где критерием правильности становится согласие или несогласие языкового сообщества. «Правило “живёт” практикой его применения. Именно она является активным определяющим началом. Она определяет, какое следование правильно, а какое – нет»¹¹⁹. Лингвистические же девиации, подобные квасу, корректируются сообществом в рамках совместно разделяемых способов действия. Язык функционирует как социальный организм, и только сообщество может выступать окончательным арбитром при установлении правильности способов употребления языка.

¹¹⁶ Kripke S.A. Wittgenstein on Rules and Private Language. P. 60.

¹¹⁷ Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 88.

¹¹⁸ Отметим, что похожее решение скептической проблемы Витгенштейна на несколько лет раньше Крипке даётся в Fogelin R. Wittgenstein. Routledge & Kegan Paul, London, 1976. P. 138–153. См. также: Холт Дж. Так чья же всё-таки идея? // Философия науки, 2004. № 2(21). С. 117–118.

¹¹⁹ Сокулер З.А. Проблема “следования правилу”. С.51.