

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-229-247>

## ИСЧЕЗАЮЩИЙ ИДЕАЛИЗМ ВИТГЕНШТЕЙНА\*

*ГАРРИС РОГОНЯН*

Кандидат философских наук, доцент.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

190008 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: [grogonyan@hse.ru](mailto:grogonyan@hse.ru)

В статье дается обзор нескольких известных попыток рассмотреть «Философские исследования» Людвиг Витгенштейна в контексте трансцендентального идеализма. Основная цель этих попыток заключается в том, чтобы защитить позднюю философию Витгенштейна от релятивистской интерпретации таких понятий, как «языковые игры» и «формы жизни». Так, Бернард Уильямс, отмечая двусмысленность в использовании Витгенштейном местоимения «мы» в «Философских исследованиях», полагает, что это местоимение обладает трансцендентальным, а не эмпирическим характером. Иными словами, для того общего взгляда на мир, который воплощен в этом «мы», отсутствует какая-либо осмысленная альтернатива. Тем не менее главный недостаток этого подхода заключается в том, что Уильямс рассматривает такое «мы» во многом по аналогии с концептуальной схемой. Однако, как указывают многие авторы, данная идея не находит своего подтверждения в поздних работах Витгенштейна. Джонатан Лир в свою очередь предлагает рассматривать такое неэмпирическое «мы» как особого рода «настроенность», которая выступала бы в качестве аналога аналитического принципа апперцепции. Именно этот принцип придает осмысленное единство поведению человека и делает возможным его общение с другими людьми. Во многом следуя за Уильямсом и пытаясь исправить недостатки его позиции, Лир предлагает рассматривать двусмысленный статус «мы» в «Философских исследованиях» в качестве довода в пользу «исчезновения» трансцендентального «мы», а вместе с ним и угрозы релятивизма. Джон Макдауэлл, однако, в целом соглашаясь с необходимостью избавить философию Витгенштейна от релятивистских интерпретаций, критически оценивает идею использовать для этого трансцендентальный идеализм. Вместо этого Макдауэлл предлагает вернуться к гегелевскому тезису о безграничности концептуального, который делает ненужным обращение к трансцендентальному обоснованию гармонии между разумом и миром.

---

\* Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 20-01-030) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2020–2021 гг.

© GARRIS ROGONYAN, 2022

Поэтому в статье также рассмотрены аргументы Макдауэлла против приписывания Витгенштейну каких-либо версий трансцендентального идеализма.

*Ключевые слова:* Людвиг Витгенштейн, Бернард Уильямс, Джонатан Лир, Джон Макдауэлл, трансцендентальный идеализм, релятивизм, языковые игры, формы жизни.

## WITTGENSTEIN'S DISAPPEARING IDEALISM\*

GARRIS ROGONYAN

PhD in Philosophy, Associate Professor.

National Research University Higher School of Economics.

190008 Saint-Petersburg, Russia.

E-mail: grogonyan@hse.ru

The article examines some well-known attempts to consider Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations* in the context of transcendental idealism. The main purpose of these attempts is to protect Wittgenstein's later philosophy from the relativistic interpretation of such concepts as "language games" and "forms of life." Thus, Bernard Williams, noting the ambiguity of the pronoun "we" in *Philosophical Investigations*, believes that such a "we" has a transcendental rather than empirical character. This approach allows Williams to argue that there is no meaningful alternative to the general perspective on the world that is embodied in this "we." However, the main disadvantage of this approach is that Williams views such a "we" in much the same way as a conceptual schema. However, as many authors point out, this idea does not find its confirmation in the later works of Wittgenstein. Jonathan Lear, in turn, suggests that we should consider such a non-empirical "we" as a special kind of "mindedness." Such a mindedness could be considered as analogous to a Kant's analytical principle of apperception. Lear believes that it is this principle that gives meaningful unity to human behaviour and makes possible any communication with other people. Following Williams and trying to correct the shortcomings of his position, Lear proposes to consider the ambiguous status of "we" in *Philosophical Investigations* as an argument in favour of the "disappearance" of the transcendental "we," and with it the disappearance of the threat of relativism. John McDowell, however, agreeing with the need to get rid Wittgenstein's philosophy of relativistic interpretations, critically assesses the idea of using transcendental idealism for this purpose. Instead, McDowell proposes to return to Hegel's thesis about the unboundedness of the conceptual, which makes it unnecessary to appeal to the transcendental justification of harmony between reason and the world. The article, therefore, also examines McDowell's arguments against attributing to Wittgenstein any versions of transcendental idealism.

*Keywords:* Ludwig Wittgenstein, Bernard Williams, Jonathan Lear, John McDowell, transcendental idealism, relativism, language games, forms of life.

Сравнение философии Людвиг Витгенштейна с кантовским трансцендентализмом стало уже в каком-то смысле общим местом. Однако если параллели между кантовской философией и «Логико-философским трактатом»

---

\* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2020–2021 (grant No. 20-01-030).

напрашиваются сами собой, то возможные параллели между кантовской философией и, шире, немецким идеализмом, с одной стороны, и «Философскими исследованиями», с другой, не столь очевидны и часто вызывают споры. Тем не менее, какими бы спорными ни были попытки представить философию Витгенштейна как разновидность трансцендентального идеализма, из них можно извлечь полезный урок. Идеализм здесь, если угодно, можно рассматривать по аналогии с раствором, в котором проявляют фотографии: не будучи частью самого изображения, он может послужить той средой, в которой становятся заметными главные детали этого изображения. При этом некоторые философы отмечают, что идеализм, приписываемый Витгенштейну, следует понимать достаточно широко, т. е. не в смысле имматериализма или тяги к трансцендентной точке зрения, а в том смысле, что *действие*, которое считают отправной точкой для философии позднего Витгенштейна, необходимо рассматривать как выражение убеждений, желаний, интересов и забот человека, а не только как фрагмент его поведения (Lear, 1999, 339, п. 50). Разумеется, если все содержание человеческого опыта так или иначе зависит от интересов, забот, привычек людей, то это еще не значит, что мы имеем дело с идеализмом, т. е. что этот опыт зависит от выражения, или проекции, ментальных состояний сознания. Однако и сам идеализм при этом можно понимать шире, чем просто как выражение внутренней жизни сознания.

## 1

Одним из первых параллель между витгенштейновским видением языка в «Философских исследованиях» и кантовской трансцендентальной философией провел Стэнли Кэвелл (Cavell, 2002, 59–61). В частности, он ссылается на следующий фрагмент «Философских исследований»:

Логика вырастает не из интереса к тому, что происходит в природе, не из потребности постичь причинные связи, а из стремления понять фундамент или сущность всего, что дано в опыте. А для этого не надо устремляться на поиски новых фактов: напротив, для нашего исследования существенно то, что мы не стремимся узнать с их помощью что-то *новое*. Мы хотим понять нечто такое, что уже открыто нашему взору. Ибо нам кажется, что как раз этого мы в каком-то смысле не понимаем. (Wittgenstein, 1994, 122)

В качестве примера Витгенштейн далее приводит вопрос Августина из «Исповеди»: что такое время? Когда нас не спрашивают, мы знаем, что это такое, но когда мы пытаемся объяснить спрашивающему, то уже не знаем. Следова-

но, поиск ответов на подобные вопросы не должен быть эмпирическим, нацеленным на новое знание. Исследование, которое Кант назвал бы трансцендентальным, Витгенштейн называет грамматическим: «...наше исследование направлено не на явления, а, можно сказать, на 'возможности' явлений. То есть мы напоминаем себе о типе высказывания, повествующего о явлениях» (Wittgenstein, 1994, 122). Кэвелл также отмечает: там, где Кант говорит о трансцендентальной иллюзии относительно того, что выходит за границы возможного опыта, Витгенштейн говорит об иллюзии, возникающей из употребления нами слов — таких, как «предложение», «язык», «мышление», «мир» — вне их реального употребления в рамках языковых игр (§92 (Wittgenstein, 1994, 124)). Однако разница между Кантом и Витгенштейном, считает Кэвелл, заключается в том, что для Витгенштейна было бы иллюзией не только то, что мы можем знать вещи-в-себе, но и то, что мы *не* можем их знать (Cavell, 2002, 60). Действительно, в этом случае понятие «знания чего-то, как оно есть само по себе» будет лишено смысла, поскольку оно используется вне контекста повседневных языковых игр. Впрочем, здесь к замечанию Кэвелла можно добавить, что и представление о грамматике у Витгенштейна не вполне совпадает с понятием трансцендентального у Канта, поскольку речь в «Философских исследованиях» идет вовсе не об исследовании *сущности* языка и мышления (в духе «Логико-философского трактата»). Иными словами, Витгенштейн, как он сам заявляет, нацелен не на априорный порядок возможностей, который находился бы по ту сторону явлений, предварял бы всякий опыт и одновременно всецело пронизывал его (§92 и §97 (Wittgenstein, 1994, 123, 124)). Тем не менее, здесь важно отметить: требование того, чтобы философское исследование не было эмпирическим, оставляя феноменальный мир таким, какой он есть, часто рассматривается как признак именно трансцендентального исследования (Lear, 1982, 383).

Этот же образ трансцендентального идеализма примеряет на Витгенштейна и Дэвид Пирс (Pears, 1987). В частности, Пирс полагает, что в «Логико-философском трактате» Витгенштейн придерживался «некритического реализма», поскольку ничего не говорил о том вкладе, который разум вносит в конституирование мира. «Трактат» в этом смысле недостаточно критичен именно в кантовском смысле, поскольку не ставит под вопрос «мистическую» независимость мира от нашего сознания (Pears, 1987, 8). Последнее произойдет только в «Философских исследованиях», где «критицизм вторгается на последнюю оставшуюся территорию реализма» (Pears, 1987, 9). Именно в этой работе, считает Пирс, реализм Витгенштейна становится по-настоящему критическим в духе Канта.

Действительно, в «Трактате» язык рассматривается с точки зрения именованности объектов, которые помещены в жесткую структуру возможных положений дел. Эта структура независима от вклада наших сознаний и во многом диктует нам порядок и строй нашего мышления и языка. Устойчивость именованности объектов объясняется внутренней природой самих этих объектов. Наша реакция на эти объекты всецело пассивна и в целом отражает природу связи языка и мира (Pears, 1987, 9). При этом язык не может выразить эту связь, т. е. сформулировать условия своего применения. Однако тайна условий применения языка начинает рассеиваться, как только мы обращаем свой взор на практики его употребления и на его место в человеческой жизни (Pears, 1987, 11). Последнее не означает, что наши представления о мире никак не зависят от собственной природы этого мира. Скорее речь идет о том, что мир является результатом трансцендентально-го *взаимодействия* нашего разума и того, что находится по ту его сторону, или, иначе говоря, результатом одновременно двух вкладов — нашего разума и того, что ему противостоит. Подлинно критической установкой в духе Канта было бы признать нерасторжимость этих двух вкладов и невозможность занять внешнюю по отношению к ним точку зрения (Pears, 1987, 32).

Джон Макдауэлл, однако, скептически оценивает такой подход к философии Витгенштейна. Он отмечает, что сама идея и необходимость говорить о вкладе с нашей стороны продиктована мыслью о том, что есть некое невыразимое «в-себе», которое противостоит нашему разуму. Тем не менее, считает он, говорить надо не о том, что

...есть два нерасторжимых вклада в конституирование мира, а что мы в принципе ничего не можем извлечь из идеи о вкладе со стороны невыразимого «в-себе», находящегося по ту сторону «обычного знания». Именно потому, что мы считаем, что должны что-то сделать с этим понятием, нам кажется, что для того, чтобы быть критичными, мы должны говорить о вкладе с нашей стороны. (McDowell, 1998, 307, п. 21)

Если же мы откажемся от этого «в-себе», считает Макдауэлл, то нам уже не надо будет говорить и о нашем вкладе в это совместное конституирование. Можно сказать, что вторжение на территорию «некритического реализма», каким его представляет себе Пирс, оказалось недостаточно критичным.

## 2

Более перспективным в этом смысле представляется подход Бернарда Уильямса, который, помещая Витгенштейна в контекст трансцендентального идеализма, обходится без сверхчувственного и невыразимого «в-себе» (Williams,

1982, 147)<sup>1</sup>. В частности, Уильямс отмечает, что многие идеи в «Философских исследованиях» можно рассматривать как критику того особым образом понимаемого солипсизма, о котором Витгенштейн говорит в «Трактате» (Wittgenstein, 2008, 174–178 (5.62–5.641)). Невозможность индивидуального языка, требование рассматривать язык как социальную деятельность в контексте других действий и потребностей человека, а не как вневременную и безличную структуру — все это означало, что от солипсистского «я», границы языка которого совпадали с границами его мира, необходимо перейти к «мы». Тем не менее, считает Уильямс, такая критика солипсизма в поздних работах Витгенштейна еще не говорит о том, что он критикует идеализм как таковой. Действительно, если трансцендентальный солипсизм «Трактата» понимать не в том смысле, что границы языка каждого отдельного человека означают границы *его* мира, а в том смысле, что границы *нашего* языка означают границы *нашего* мира, то такое понимание вполне допускает определенную разновидность идеализма, а именно — трансцендентального идеализма, который согласуется с переходом от «я» к «мы» (Williams, 1982, 150). Такой идеализм будет уже недостижим для традиционных аргументов против солипсизма:

Переход от «я» к «мы» происходит в рамках самих трансцендентальных идей. Переход заключается не в том, что из сочетания в *Трактате* эмпирического реализма и трансцендентального солипсизма [...] исчезает второй элемент. Скорее это переход к чему-то, что уже содержит в себе элемент идеализма. (Williams, 1982, 147)

И хотя этот элемент часто неочевиден в поздних работах Витгенштейна или объединен с другими его идеями, именно он, полагает Уильямс, может пролить свет на неоднозначное использование Витгенштейном местоимения «мы» в этих работах. При этом Уильямс осторожно замечает, что не стал бы утверждать, будто Витгенштейн действительно придерживался чего-то похожего на идеализм. Скорее он предлагает своего рода модель для того, чтобы прояснить и оценить в новом свете некоторые идеи Витгенштейна (Williams, 1982, 153).

Прежде всего, Уильямс подчеркивает, что имеет в виду именно трансцендентальный идеализм, а не эмпирический в духе феноменализма<sup>2</sup>. Однако речь не идет и об эмпирическом релятивизме, когда язык понимается в узком смыс-

<sup>1</sup> Критику в адрес Уильямса и его попытки вписать Витгенштейна в контексте трансцендентального идеализма см. в (Malcolm, 1982; Hutto, 1996; Moore, 2007, 187–195; Mulhall, 2015).

<sup>2</sup> В последнем случае «...существование материального мира считается зависимым от сознаний, которые при этом сами являются вещами в этом мире, эмпирическими существами, чье существование или несуществование представляет собой случайный факт» (Williams, 1982, 148).

ле слова, а мир при этом наоборот в широком. Последнее означало бы лингвистическую относительность в духе гипотезы Сепира-Уорфа, когда для каждого «мы» существует свой собственный язык, задающий его собственный взгляд на мир (Williams, 1982, 151). Такое эмпирическое сопоставление лингвистических групп и их картин мира (когда мы, например, сравниваем способы обозначения цвета или ведения счета) предполагает возможность эмпирического исследования. В результате такого исследования можно было бы *объяснить* отличительные особенности и происхождение этих картин мира. Конкретный язык здесь не просто обуславливает, но и объясняет тот или иной взгляд на мир. Мы как бы смотрим со стороны на другие «мы» и сравниваем их с нашим «мы», или наоборот пытаемся посмотреть на наше «мы» с их точки зрения. Однако все, что предполагает возможность такого объяснения, уже изначально находится в рамках нашего эмпирического взгляда на мир и поэтому не обладает трансцендентальным статусом того «мы», о котором говорит Витгенштейн. Тогда как в трансцендентальном смысле у «нашего» взгляда на мир нет альтернативы — все представимые альтернативы будут *частью* этого всеобъемлющего взгляда на мир, к каким бы разным языкам и культурам эти «мы» не принадлежали. То, что наш мир и язык именно такие, какие они есть, нельзя объяснить эмпирически — это трансцендентальный факт, который проявляется в том, что какие-то вещи для нас в принципе имеют смысл, а какие-то нет. И если какие-то вещи не имеют для нас никакого смысла, поскольку выходят за границы нашего языка, то мы даже не можем объяснить, почему мы их не понимаем (Williams, 1982, 152). Иначе говоря, у нас нет осмысленной альтернативы тому, как мы видим мир. Все это, конечно, не означает, что мы не можем размышлять (например, с помощью мысленных экспериментов) о том, каким мы видим этот мир и почему именно таким. Однако делать это мы можем только как бы нащупывая *изнутри* границы нашего взгляда на мир — по мере того, как возрастает бессмыслица и непостижимость тех или иных точек зрения на этот мир. Результатом таких размышлений будет не столько представление об альтернативных способах существования, сколько более четкое осознание того, как мы живем (how we go on). «А то, как мы живем», говорит Уильямс, «зависит от того, как мы думаем, говорим, осознанно ведем себя в обществе, короче говоря, от нашего опыта» (Williams, 1982, 153). Иными словами, «то, как мы живем» задается нашей формой жизни, которую следует понимать в трансцендентальном смысле, т. е. как трансцендентальную форму<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Норман Малкольм, наоборот, полагал, что «мы» в «Философских исследованиях» указывает именно на определенную группу и позволяет выйти за пределы нашей формы жизни с целью ее объективной оценки. См. (Malcolm, 1982, 261).



Тем не менее, добавляет Уильямс, сторонники релятивистской интерпретации Витгенштейна также могут приписывать трансцендентальный, а не эмпирический, статус различным взглядам на мир, отказавшись рассматривать язык в узком смысле, т. е. как принадлежность определенной языковой группе. И в каком-то смысле они будут правы, считает Уильямс, поскольку Витгенштейна язык интересовал не как способ объяснения культурных различий или чего-то подобного (хотя иногда он об этом, конечно, говорит: (Wittgenstein, 2020, 147–150, §380–390)). Иначе говоря, его не интересовал язык в узком смысле — он всегда использовал его скорее расширительно, как совпадающий с самим взглядом на мир, о чем как раз и свидетельствуют такие понятия, как «языковые игры» или «формы жизни» (Williams, 1982, 154). Следовательно, Витгенштейн не отрицает возможность представлять себе *различные* формы жизни с их собственным мировоззрением и сравнивать их между собой. Наоборот, он всячески поощряет наше воображение в этом направлении. Только сравниваются в этом случае уже не разные языки в отношении одного мира, а разные картины мира<sup>4</sup>. В результате, наряду с лингвистической относительностью мы получаем онтологическую.

Действительно, традиционно понимаемая лингвистическая относительность (т. е. понимание языка в узком смысле слова) допускает возможность эмпирического объяснения картины мира какой-либо лингвистической группы с точки зрения другой группы. Именно поэтому она как раз не предполагает трансцендентальную перспективу. Но трансцендентальный релятивизм относительно границ языка и мира, как было сказано выше, принципиально исключает возможность такого эмпирического объяснения. Как говорит Уильямс,

...вопрос о том, можно ли что-то объяснить эмпирически или нет, сам зависит от языка, поскольку такое объяснение и *a fortiori* конкретные формы научного объяснения — это лишь определенные языковые игры среди прочих. Таким образом, наш взгляд на другую картину мира как на что-то доступное и эмпирически связанное с нашей может оказаться лишь продолжением нашей картины мира. (Williams, 1982, 157–158)

Далее Уильямс делает еще более радикальный вывод: если научное понимание других сообществ и их картин мира, короче говоря, других форм жизни — это только то, как они выглядят для нас, то от трансцендентального «мы»

---

<sup>4</sup> При этом мы не можем оценивать эти картины с точки зрения адекватности или приближения к истине (Williams, 1982, 156). Скорее наоборот, многое, из того, что говорит Витгенштейн, указывает на невозможность такой оценки. Уильямс ссылается, в частности, на §609, 610, 612 в (Wittgenstein, 1994, 397).



можно спокойно вернуться обратно к «я» солипсизма: по аналогии с трансцендентальным релятивизмом мое понимание других людей и нашей общей с ними формы жизни может быть лишь частью *моего* (искажающего) взгляда на них<sup>5</sup>. Очевидно, что с помощью таких парадоксальных выводов Уильямс намеренно заостряет проблему, прежде чем сформулировать свой контраргумент.

Для начала Уильямс признает, что то, как Витгенштейн использовал «мы», и сами его взгляды на концептуальные различия между отдельными группами отмечены определенной двусмысленностью. Поэтому неудивительно, что различные версии релятивизма обращаются к поздним работам Витгенштейна в поисках поддержки. Тем не менее Уильямс считает, что Витгенштейна не интересовал не только язык в узком смысле, но и различные сообщества с их картинами мира, равно как и возможность их изучения и объяснения в рамках социальных наук. Представление о других сообществах и их формах жизни служит скорее для стимуляции нашего воображения — оно необходимо для более четкого осознания нашей собственной формы жизни. Вопрос не в том, как избавиться от привносимых нашим взглядом искажений относительно других картин мира, сколько в том, как лучше понять свою собственную (Williams, 1982, 159). Речь не о воображаемых альтернативах нашему сообществу, которые были бы доступны или недоступны для эмпирического объяснения. Скорее это попытка понять изнутри, как устроен наш собственный взгляд на мир, и достичь тех границ этого взгляда, у которых, как говорит Уильямс, вещи становятся «безнадежно странными для нас»:

Воображаемые альтернативы — это не альтернативы *нам*, а альтернативы *для нас*, т. е. свидетельства того, как далеко мы можем зайти, оставаясь при этом в пределах нашего мира — того мира, покинуть который означало бы не увидеть что-то другое, а то, что мы в этом случае вообще перестаем видеть. (Williams, 1982, 160)

Понятно, что задача Уильямса теперь заключается в том, чтобы показать, что мыслить можно только эмпирический релятивизм, а не трансцендентальный. Для этого он разводит эмпирическое «мы» (допускающее релятивизм, но неинтересное с философской точки зрения) и трансцендентальное «мы»: «Несмотря на то, что “мы” в заметках Витгенштейна часто выглядит как “мы” нашей группы, противопоставленной другим группам людей, на самом деле это

---

<sup>5</sup> Уильямс отмечает, что во многом такое положение дел напоминает известную проблему социальных наук: каким образом можно изучать картины мира различных групп, не привнося искажения, обусловленные картиной мира исследователя — прозрачность и доступность этих групп может оказаться лишь иллюзией (Williams, 1982, 158).

не так» (Williams, 1982, 160). Можно, конечно, приравнять это «мы» ко всему человечеству. Однако и в этом случае оно останется эмпирическим, поскольку, как замечает Уильямс, нельзя исключить возможность существования других говорящих существ со своей собственной картиной мира. Это была бы еще одна группа наряду с человечеством, населяющая нашу Вселенную. И если бы мы заранее знали, что у этой группы есть свой язык и, соответственно, своя картина мира, то эта картина была бы в определенной степени концептуально доступна для нас, а сама эта группа также принадлежала бы нашему «мы»:

Несмотря на то, что Витгенштейн много говорит о понимании *нами* значений в зависимости от *наших* практик (и от много другого), такое *мы* только на первый взгляд и лишь иногда оказывается одним *мы* в отличие от других в этом мире [...] Если отказаться от этого путанного и сбивающего с толку языка релятивизма, то мы обнаружим такое *мы*, которое вообще не является какой-либо группой среди прочих, оно будет скорее тем множественным потомком идеалистского *Я*, которое также не является одной из вещей в этом мире. (Williams, 1982, 160)

Можно сказать, что такое трансцендентальное «мы» не сводится ни к одной из групп, т. е. не дробится на множество эмпирических «мы», а скорее объединяет их. Границы такого «мы» связаны не с группами, а с ощущением «безнадежно странного». Характерно и то, что такое «мы» *не* препятствует научному исследованию этих групп, их эмпирической доступности друг для друга. Мы вполне можем изучать группы других существ и объяснять различие в наших мировоззрениях особенностями эволюции, положением в определенном месте Вселенной и т. д.<sup>6</sup> Идея, к которой Уильямс подводит, заключается в том, что если мы можем сделать такой вывод относительно самих себя, столкнувшись с другими существами — т. е. что трансцендентальное «мы» выходит за пределы любой из групп с ее эмпирическим «мы», не препятствуя их изучению друг друга, — то ничто не мешает нам сделать тот же вывод относительно себя и в отсутствии этих инопланетных других. Иными словами, мы здесь как бы возвращаемся к трансцендентальному солипсизму, который, если продумать его до конца (т. е. так, как предлагает Уильямс), уже не мешает нам изучать окружающий мир и других людей. Так, Уильямс пишет:

Даже если бы мы, человечество, были единственным племенем в этом мире, трансцендентальный идеализм первого лица множественного числа не исключал бы возможность эмпирического или научного понимания того, почему у нас, у людей, которые развивались определённым образом на определённой планете, есть

<sup>6</sup> Очевидно, что Уильямс здесь имеет в виду то, что в другом месте назвал «абсолютной концепцией мира» (Williams, 1990, 65–67).

именно такая картина мира, а не другая — пусть даже такое объяснение опять-таки должно было находиться в границах нашего языка, причем, именно в том смысле «нашего», в котором эти границы означали бы границы нашего мира. Но в таком случае, имеет ли вообще смысл говорить, что эти границы являются *границами* — может оказаться, что такой идеализм тоже, будучи «строго проведенным, совпадает с чистым реализмом». (Williams, 1982, 161)

Именно так эмпирический реализм и идеализм уживались друг с другом в «Трактате», и именно так, согласно Уильямсу, они уживаются в «Философских исследованиях»<sup>7</sup>.

Однако такой способ вписать Витгенштейна в трансцендентальный контекст сталкивается как минимум с двумя проблемами. Во-первых, избежав на трансцендентальном уровне противопоставления другим «мы», Уильямс тем не менее противопоставляет это «мы» самому миру, рассматривая первое, скорее, как изначально данную концептуальную схему (пусть даже и единственную). И поскольку это «мы» не является частью мира, то Уильямсу приходится просто *постулировать* трансцендентальную гармонию между ними. Очевидно, что приписать такую позицию Витгенштейну на основании его поздних работ, как минимум, довольно проблематично. Во-вторых, употребление «мы» в «Философских исследованиях», возможно, потому кажется Уильямсу двусмысленным — либо трансцендентальным, либо эмпирическим — что, как отмечает Стивен Малхолл, Уильямс изначально полагает, что в поздних работах Витгенштейна должно быть только одно базовое употребление «мы» — с четко фиксированными границами (даже если эти границы охватывают всех говорящих существ). Уильямс как будто забывает, что у «мы» в «Философских исследованиях» может быть столько же разных употреблений, объединенных «семейным сходством», сколько и у понятий «языковая игра», «практика» или «форма жизни» (Mulhall, 2015, 338–339).

### 3

Джонатан Лир, пытаясь в каком-то смысле исправить недостатки в понимании Уильямсом «мы» из «Философских исследований», предлагает рассматривать это «мы» не как концептуальную схему, а как некую общую *настроенность* (*mindedness*), т. е. как результат нашего взаимного приспособления друг

---

<sup>7</sup> По сути, Уильямс постулирует здесь трансцендентальную прозрачность друг для друга эмпирических «мы» в духе дэвидсоновской критики релятивизма концептуальных схем. Подробнее об этом см. (Hutto, 1996).

к другу и к миру (Lear, 1982; Lear, 1999). Лир пытается растворить концептуальную схему в самом мире и выйти к нему изнутри «мы». Тем самым он отказывается рассматривать «мы» как заранее заданную схему понятий и сводит приписываемый Витгенштейну трансцендентализм к минимуму<sup>8</sup>.

Лир начинает с того, что главной темой «Философских исследований» является соотношение между субъективной и объективной перспективами, т. е. между внутренним чувством, сопровождающим понимание чего-либо, и нашей практической способностью действовать на основе такого понимания. Такая практическая способность проявляется в том внешнем поведении, которое представляет собой, например, следование правилу. Для объяснения того, как мы следуем правилу при употреблении слов, мы должны каким-то образом согласовать обе эти перспективы — от 1-го и 3-го лица (Lear, 1999, 286–287). Очевидно, что можно дать эмпирическое описание внешнего поведения в соответствии с определённым правилом. Но проблемой здесь является именно внутреннее переживание этого понимания — ему уже нельзя дать обычного эмпирического объяснения. Как показал Витгенштейн, внутренние душевные процессы, ментальные объекты и многое другое в качестве кандидатов на роль такого объяснения явно не годятся. Однако и избавляться от этой внутренней перспективы, объявив ее в духе бихевиоризма фикцией, мы тоже не можем. Следовательно, такое внутреннее переживание, сопровождающее понимание, требует совершенно особой, трансцендентальной *легитимации* (Lear, 1999, 289). И неудивительно, что модель для такой легитимации Лир находит у Канта: подобно тому, как у Канта «я мыслю» должно сопровождать все наши репрезентации (т. е. ментальные акты), дабы обеспечить их синтетическое единство в опыте, «я понимаю» у Витгенштейна должно сопровождать все наши репрезентации, дабы обеспечить единство в том, что мы считаем пониманием и осмысленным поведением. Лир считает, что «я понимаю», будучи, как и «я мыслю», пустой формой, выступает здесь в качестве аналога аналитического принципа апперцепции (Lear, 1999, 290).

Однако для того, чтобы общаться с другими людьми, мое понимание того, что я делаю, должно быть согласовано с их пониманием того, что делают они. Иначе говоря, мое «я понимаю» должно быть согласовано с «я понимаю» других людей. Я должен понимать смысл не только своих, но и чужих действий; равно как и другие люди должны понимать не только свои действия, но и мои. А это

---

<sup>8</sup> Марк Сакс, в целом соглашаясь с Уильямсом и Лиром, также приписывает Витгенштейну «минимальную» версию трансцендентального идеализма. (Sacks, 2000, 198–218)

возможно в том случае, если я разделяю с ними общую форму жизни, в рамках которой совпадает не только то, как мы говорим и понимаем друг друга, но и наш взгляд на мир. В таком случае, уже более общее «мы так настроены» (*we are so minded*) должно сопровождать все мои репрезентации. Более того, «мы так настроены», также выступая в качестве аналитического принципа, придает синтетическое единство не только моим, но и *нашим* репрезентациям. Иными словами, «мы так настроены» может выступать в качестве *моего* аналитического принципа, придающего синтетическое единство моим репрезентациям, только если оно уже выступает в качестве *нашего* аналитического принципа, придающего синтетическое единство нашим репрезентациям. В результате напряжение между внутренним переживанием понимания и внешним поведением снимается за счет того, что «я понимаю» оказывается аспектом более общего «мы так настроены» (Lear, 1999, 292). Именно так язык, будучи аналитическим принципом единства наших репрезентаций, обеспечивает коммуникацию и понимание между людьми. И именно такую трансцендентальную легитимацию внутренней перспективы имеет в виду Лир. Но это только первый шаг в аргументации Лира, которая пока мало чем отличается от аргументации Уильямса.

Второй шаг заключается в том, что поскольку у синтетического единства репрезентаций нет эмпирического объяснения, то нет такого объяснения и у нашего «мы» в «мы так настроены». А это значит, что для «мы так настроены» нет и эмпирических альтернатив в виде существ «иначе настроенных». Лир и здесь повторяет аргументацию Уильямса, заявляя, что границы этого «мы так настроены» проходят не там, где начинаются другие «мы так настроены», а там, где какие-то вещи в принципе перестают иметь для нас какой-либо смысл. Любая попытка представить, каково это быть *по-настоящему* «иначе настроенным», неизбежно ведет к бессмыслице. Всякое представление о том, что кто-то как-то устроен, уже подразумевает, что в целом этот кто-то устроен так же, как и мы. Лир отмечает, что речь здесь идет не о разновидности верификационизма, согласно которому любая разумная форма жизни, которую мы признаем в качестве таковой, должна быть подобна нашей. Иначе говоря, речь не о том, чтобы предоставить одной группе разумных существ *критерии* для опознания тех, кто более-менее похож на них (поскольку в этом случае мы бы уже допускали существование «иначе настроенных»). Витгенштейн, считает Лир, «...находится в таком же отношении к верификационизму, что и трансцендентальный идеализм к своему эмпирическому двойнику» (Lear, 1999, 294; Lear, 1982, 386–390). Можно сказать, что для Витгенштейна вообще *не* существует

понятия «быть иначе настроенным». И вот здесь Лир делает несколько иной вывод, нежели Уильямс. Если не существует никаких других «мы», кроме нашего, то в качестве трансцендентального принципа «мы так настроены» говорит скорее в пользу *исчезновения* этого «мы». Именно так «строго проведенный» идеализм, по мысли Лира, совпадает с «чистым реализмом». Можно сказать, что границы языка здесь совпадают с границами мира в смысле упразднения границ между (трансцендентально понимаемым) языком и миром.

Однако исчезновение «мы» здесь следует понимать не в том смысле, что оно сводится к чисто формальным условиям мышления. Наоборот, это исчезновение должно каким-то образом свидетельствовать о множестве самых разных видов деятельности, в которые мы погружены. Для прояснения смысла такого исчезновения Лир сравнивает Витгенштейна с Кантом и Гегелем. С одной стороны, для Канта и Витгенштейна вклад нашей настроенности в обнаружение необходимых связей в мире отнюдь не бросает тень на эту необходимость, а наоборот позволяет лучше ее понять (Lear, 1999, 297). Однако в отличие от Канта Витгенштейн, как было сказано в начале, не стремится обнаружить формальную структуру нашего мышления. Кроме того, трансцендентальный идеализм Витгенштейна отличается от кантовского тем, что не предполагает различие между концептуальной схемой и ее содержанием, а также не зависит от существования ноуменального мира<sup>9</sup>. С другой стороны, для Гегеля, как и для позднего Витгенштейна, мышление следует рассматривать с точки зрения его погруженности в различные виды деятельности, привычки и институты. Однако для Гегеля речь идет об изучении истории различных сообществ, которые были бы лишь проявлениями Духа. Поэтому если мы в отличие от Гегеля не претендуем на абсолютную точку зрения в этом исследовании, то все, что нам остается, это как раз релятивизм и философствующая социология. Многие

---

<sup>9</sup> Это проявляется в том, что из утверждения «Только потому, что мы так настроены, мы видим мир именно таким» Витгенштейн никогда бы не вывел условное суждение «Если бы мы были иначе настроены, то видели бы мир по-другому» (Lear, 1982, 392). Такой релятивистский вывод как раз предполагал бы ноуменальный мир, противопоставленный множеству концептуальных схем. Скорее Витгенштейн сделал бы следующий вывод: «Видеть мир именно таким есть принципиальное условие нашей настроенности». Иными словами, определенные виды деятельности и восприятия — это *конститутивные* условия нашей формы жизни как таковой (Lear, 1999, 276, 279). Как замечает Эдриан Мур относительно примеров Витгенштейна из математики, «[д]ело не в том, что дважды два не равнялось бы четырем, если бы наши практики были другими. Скорее у нас в этом случае вообще не было бы такого правила. Поэтому дважды два по-прежнему необходимо равняется четырем. [...] Просто случайность наших лингвистических практик — это случайность их существования как таковых» (Moore, 2007, 192).



именно так и понимают философию позднего Витгенштейна. Однако Лир, как и Уильямс, полагает, что Витгенштейна не интересовали такого рода проблемы. Социология для Витгенштейна — то же самое, что и эмпирическая психология для Канта (Lear, 1999, 298). Поэтому свою задачу Лир видит следующим образом: можно ли занять позицию где-то между кантовским трансцендентализмом и разновидностью гегельянства? Или, как он говорит в другом месте, «...можно ли занять одновременно антропологическую и трансцендентальную установки?» (Lear, 1999, 253).

И Лир находит ответ в том, что если «мы так настроены» не угрожает объективности содержания наших репрезентаций (в силу отсутствия иных видов настроенности), то теряют смысл и любые попытки взглянуть на эти репрезентации как бы со стороны, или извне этой настроенности. «Мы так настроены», говорит Лир, испаряется за ненадобностью, если подразумевает попытку отстраненного взгляда на нашу форму жизни. Однако оно не исчезает в том смысле, что мы всегда можем занять критическую установку по отношению к содержанию наших репрезентаций. С исчезновением отстраненной перспективы мы отнюдь не теряем способность к критической рефлексии. Просто «мы так настроены» в этом случае получает совершенно другой смысл, указывая на нашу восприимчивость к своим собственным изменениям. «Мы изменились» здесь в чем-то похоже на «я изменился», когда я замечаю, например, что я вырос или изменил свое отношение к чему-либо. Наша способность замечать такие изменения является частью нашей формы жизни — это всего лишь характерный для нас способ самосознания. Но такая рефлексия может иметь место только *изнутри* нашей формы жизни, поскольку она «заставляет нас осознать, что наша форма жизни не является чем-то закрепленным, застывшим и существующим независимо от нас» (Lear, 1999, 300). Или, как говорит Лир, «мы так настроены» в этом случае находится «...в таких же отношениях “раба и господина” с нашей формой жизни, что и кантовское синтетическое единство апперцепции с объектом суждения» (Lear, 1999, 300). И далее добавляет: «“Мы так настроены” и наша форма жизни, как сказал бы Гегель, находят себя друг в друге» (Lear, 1999, 300).

Лир признает, что такое описание нашей настроенности все еще выглядит метафоричным и парадоксальным. Действительно, сложно, если вообще возможно, описать такой тип сознания, не впадая в релятивизм. Тем не менее он находит выход из этого затруднения, правда с помощью другой метафоры: возможно, дело не в том, чтобы *описывать* это сознание, а в том, чтобы дать ему *проявить* себя подобно логической форме в «Трактате». И «Философские

исследования» Витгенштейна — это как раз то, как такое сознание себя проявляет (Lear, 1999, 300). Иными словами, «Философские исследования» показывают, а не высказывают, трансцендентальные ограничения нашего мышления и опыта.

4

Макдауэлл в целом согласен с тем, что такое «мы», будучи аналогом концептуальной схемы, должно исчезнуть (McDowell, 1996, 159; McDowell, 2001, 96–97). Однако такое исчезновение не должно быть чем-то вроде *гарантии* (или, как говорит Лир, легитимации) того, что мы как правило не заблуждаемся и что мир таков, каким мы его воспринимаем. Наоборот, исчезновение «мы», считает Макдауэлл, должно быть причиной того, чтобы мы больше не беспокоились о таких гарантиях. Тем не менее, Макдауэлл не согласен с тем, что для того, чтобы избежать релятивистских интерпретаций философии позднего Витгенштейна, ему необходимо приписывать разновидность трансцендентального идеализма, пусть и в минимальном виде. Уильямс и Лир ошибочно полагают, что к этому нас якобы подталкивает само понятие формы жизни: сознание (или «мы», наша настроенность) и мир *трансцендентально* созданы друг для друга, т. е. находятся в трансцендентальной гармонии друг с другом. И это именно кантовская, а не гегелевская, версия идеализма, поскольку, как верно замечает Макдауэлл, «... конституирование этой гармонии между сознанием и миром должно быть действием самого сознания, но только не эмпирического, которое находится в конституируемой гармонии с миром, а трансцендентального, находящегося как бы за сценой» (McDowell, 1996, 159). И Макдауэлл здесь скорее согласен с обоснованными упреками в адрес такой интерпретации, а именно, что ничего подобного в поздних работах Витгенштейна мы не находим.

Адекватное восприятие нами мира, считает Макдауэлл, не нуждается в трансцендентальном посреднике: «То, как мы живем» — это просто наша настроенность, которая *ex hypothesi* находится в конституированной гармонии с нашим миром; но это не то, что конституирует эту гармонию как бы извне» (McDowell, 1996, 159). Проблема в подходе Уильямса и Лира заключается в том, что в своих попытках обезвредить релятивизм, они постоянно колеблются, но так окончательно и не могут избавиться от стороннего (*sideways-on*) взгляда на наше «мы». Именно об этом стороннем взгляде свидетельствует стремление к трансцендентальной легитимации нашей гармонии с миром. Поэтому тот идеализм, в контексте которого Макдауэлл предлагает рассматривать философию Витген-

штейна, это не трансцендентальный идеализм с его представлением о вкладе разума в конституирование гармонии с миром, а гегелевский идеализм с его тезисом о *безграничности концептуального*. Если мы принимаем этот тезис, то нам уже нет необходимости говорить о трансцендентальном вкладе со стороны разума — разум и природа не противопоставлены как то, что, с одной стороны, наделено понятиями, и, с другой, этих понятий лишено. Отпадает при этом и необходимость в трансцендентальной перспективе на эту гармонию между разумом и природой. Само понятие идеализма становится излишним, раз уж мы более не противопоставляем концептуальную сферу объективной реальности.

На самом деле, соблазн, который представляет собой трансцендентальная перспектива на мир и место в нем разума возникает как результат попыток ограничить сферу концептуального. Эти попытки в свою очередь продиктованы тем, как мы понимаем концептуальное, а именно: как то, что принадлежит человеку, представляет собой организованную систему и противопоставлено чему-то, что находится вне этой системы. Основная идея здесь в том, что концептуальное *пассивно* по отношению к непредсказуемым воздействиям внешней реальности. Однако Макдауэлл верно замечает, что пассивность нашего опыта по отношению к миру не означает, что наше мышление, реагирующее на этот мир и представляющее собой динамическую систему понятий, подвергается воздействию чего-то экстраконцептуального, т. е. чего-то находящегося по ту сторону этой концептуальной сферы. Такое воздействие было бы только каузальным, тогда как Макдауэлл стремится показать, что оно является также и рациональным. Для этого, говорит он, мы должны стереть границу между концептуальной сферой и внешней реальностью:

Впечатления наших чувств, приводящие в движение эту динамическую систему, уже наделены концептуальным содержанием. Факты, которые становятся очевидны для нас посредством этих впечатлений, [...] не находятся по ту сторону внешней границы, охватывающей концептуальную сферу, и воздействия мира на нашу чувственность — это не пересечения этой границы вовнутрь. Моя идея заключается в том, что мы можем стереть эту внешнюю границу, не впадая при этом в идеализм и не пренебрегая независимостью реальности. (McDowell, 1996, 34)

Однако в отличие от Уильямса и Лира Макдауэллу действительно удастся стереть эту границу *изнутри* концептуальной сферы, не прибегая к трансцендентальному «извне»:

Мы обнаруживаем себя всегда уже вовлеченными в этот мир посредством той концептуальной деятельности, которая протекает в рамках этой динамичной системы. Всякое понимание этого состояния [...] должно исходить изнутри этой

системы. Речь не об отстраненном описании того, как эта система приспособляется к миру, т. е. когда система заключена внутри границ, а мир находится по ту их сторону. Именно таким наше описание и не должно быть. (McDowell, 1996, 34)

Макдауэлл отмечает, что такой внешний, сторонний взгляд на концептуальную сферу (в том числе и на наше «мы») во многом напоминает взгляд на другого человека, чьи мысли для нас в какой-то степени непрозрачны. Концептуальное содержание чужого мышления как динамическая система понятий предстает перед нами только в самых общих чертах. Чтобы понять другого человека и придать смысл его поведению, мы должны заполнить пробелы в этой системе, наблюдая за тем, как этот человек действует в окружающем мире. Мы представляем с одной стороны человека с его концептуальной системой, в *рамках* которой он мыслит, а с другой стороны — мир, с которым эта система взаимодействует. Тем самым, мы помещаем мир *вне* того, что пытаемся понять, т. е. за пределы концептуальной сферы.

Однако Макдауэлл справедливо возражает против такого подхода, поскольку в этом случае мы лишаем себя возможности дать адекватное описание того, как мы понимаем других людей. В такой картине будут представлены только каузальные, а не рациональные, связи между системой понятий другого человека и миром. Статус этих понятий как понятий с эмпирическим содержанием, т. е. как понятий о мире, по-прежнему останется загадкой (McDowell, 1996, 34–35). Конечно, мы иногда смотрим на других так, как если бы они были непрозрачны для нас. Но преодолеваем мы эту непрозрачность вовсе не потому, что заполняем пробелы в системе понятий другого человека. Склонность рассматривать чужое мышление как изолированную систему возникает оттого, что мышление человека, которого мы в этом случае стремимся понять, выступает, как говорит Макдауэлл, лишь в наиболее абстрактном и неопределённом виде (McDowell, 1996, 35). Иными словами, мы стремимся рассматривать его в отрыве от мира — и в этом главная ошибка такого подхода. На самом деле окружающий мир, на фоне которого мы пытаемся понять другого человека, всегда уже находится в поле нашего зрения — к нему не нужно *пробиваться* изнутри языка или концептуальной сферы, т. е. через «мы», «настроенность» и т. д. И этот окружающий мир не просто каузально обуславливает то, что этот человек говорит и делает, но и рационально (или, если угодно, осмысленно) мотивирует его. Интерпретатор, тот, кого он пытается понять, и окружающий их мир включены в *одну* систему понятий. Когда мы все больше понимаем другого человека, а его мышление становится для нас все более отчетливым, то это происходит потому, что, как говорит Макдауэлл, мы «...разделяем его точку

зрения в рамках системы понятий. Иными словами, мы можем разделить с ним обращенное на мир общее внимание, но без того, чтобы нам надо было прорываться через границы, в которые заключена эта система понятий» (McDowell, 1996, 35–36). Такой подход больше напоминает не объединение индивидуальных или коллективных концептуальных схем, а «слияние горизонтов» у Гадамера, т. е. слияние перспектив в рамках общей концептуальной сферы и в отношении одного мира (McDowell, 1996, 36, 11н.). Вероятно, именно так «мы» и может исчезнуть в пользу «чистого реализма».

## REFERENCES

- Cavell, S. (2002). *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Harvard University, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Hutto, D. D. (1996). Was the Later Wittgenstein a Transcendental Idealist? In P. Coates & D. Hutto (Eds.), *Current Issues in Idealism* (121–153). Bristol, United Kingdom: Thoemmes Press.
- Lear, J. (1982). Leaving the World Alone. *The Journal of Philosophy*, 79 (7), 382–403.
- Lear, J. (1999). *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*. Harvard: Harvard University Press.
- Malcolm, N. (1982). Wittgenstein and Idealism. In G. Vesey (Ed.), *Idealism Past and Present* (249–267). Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World: With a New Introduction by the Author*. Harvard: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998). *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2001). Responses. In M. Willaschek (Ed.), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999* (91–114). Münster: LIT-Verlag.
- Moore, A. W. (2007). Wittgenstein and Transcendental Idealism. In G. Kahane, E. Kanterian & O. Kuusela (Eds.), *Wittgenstein and his Interpreters* (174–199). Oxford: Blackwell Publishing.
- Mulhall, S. (2015). “Hopelessly Strange”: Bernard Williams’ Portrait of Wittgenstein as a Transcendental Idealist. In S. Gardner & M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn* (322–341). Oxford: Oxford University Press.
- Pears, D. (1987). *False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy. Vol. 1*. Oxford: Clarendon Press.
- Sacks, M. (2000). *Objectivity and Insight*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (1990). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Penguin Books.
- Williams, B. (1982). *Moral Luck: Philosophical Papers (1973–1980)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wittgenstein, L. (1994). *Philosophical Works. Part I*. Rus. Ed. Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Rus. Ed. Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian).
- Wittgenstein, L. (2020). *Zettel*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)