

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
Факультет гуманітарних наук  
Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота  
(освітній ступінь – «магістр»)  
на тему: **«Мовлення як джерело філософських утруднень (засади  
терапевтичного підходу Людвіга Вітгенштайна)»**

Виконав: студент 2-го року навчання,  
спеціальності 033 Філософія  
Матьовка Назар Юрійович

Керівник: Циба В'ячеслав Миколайович  
кандидат філософських наук, доцент  
Рецензент: Терлецький В.М., к.філос.н.  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена  
з оцінкою «Відмінно»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_

« \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2023 р.

**ЗМІСТ**

|  |    |
|--|----|
| ВСТУП .....  | 3  |
| РОЗДІЛ I. ЗАСАДИ ТЕРАПЕВТИЧНОГО ПІДХОДУ .....                                    | 9  |
| 1.1. Базові розрізнення терапевтичної інтерпретації .....                        | 9  |
| 1.2. Розрізнення між філософією як «патологією» та філософією як «терапією»..... | 19 |
| РОЗДІЛ II. ПРОБЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ПІЗНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ Л. ВІТГЕНШТАЙНА.....         | 34 |
| 2.1. Труднощі ідеалістичної інтерпретації .....                                  | 34 |
| 2.2. Труднощі скептичної інтерпретації .....                                     | 49 |
| ВИСНОВКИ.....  | 65 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....  | 67 |

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Філософський спадок Л. Вітгенштайна не припиняє бути темою досліджень відколи була видана перша праця цього автора, а саме – «Логіко-філософський трактат» (далі – «Трактат») (1921). Однак сучасні студії філософії Вітгенштайна орієнтуються здебільшого на другу працю – «Філософські дослідження» (далі – «Дослідження») (1953), оскільки її афористичний стиль та відсутність єдиної структури дозволяє вільно інтерпретувати так зване пізнє вчення цього мислителя. Ба більше, до цього часу немає єдиної більш-менш узгодженої в межах наукового розгляду думки стосовно філософського змісту та наміру автора праці.

Можна виокремити основні інтерпретативні напрямки: «ідеалістичний» (серед основних представників – Г. Е. М. Енском, Б. Вільямс, К.-О. Апель та інші), «скептичний» (насамперед С. Крипке та частково К. Райт) та «терапевтичний» (С. Кавел, Дж. Мак-Давел, Е. Крері, К. Даймонд та інші). Останній є наймолодшим серед названих, адже він заявив про себе з виходом програмної збірки «The New Wittgenstein» (2000). Це один з найбільш перспективних напрямків, адже, на відміну від двох перших, які пропонують інтерпретувати пізню філософію Вітгенштайна як метафізичну теорію, терапевтичний вбачає у ній насамперед специфічний підхід та методологію, які відкривають можливості використання потенціалу Вітгенштайнової філософії для дослідження не лише мови чи математики, але й інших галузей, як-от етика, естетика, релігія та політика, що вже призвело до відкриття нових перспектив стосовно цих сфер у відповідних тематичних працях названих вище дослідників. Саме опису та демонстрації основних рис цього підходу присвячена ця робота.

**Стан наукової розробки теми.** Розгляд філософії Вітгенштайнових «Досліджень» просуваються кількома основними напрямками. Найпершим підходом до інтерпретації, який виник майже одразу після посмертного видання англomовних перекладів праць Вітгенштайна, був *ідеалістичний*, який спирався на розвідки перекладачки «Досліджень» Г. Е. М. Енском. Ідеалістичне тлумачення – не єдина філософська система; йдеться про низку інтерпретацій,

поєднаних спільними мотивами, серед яких тлумачення Г. Е. М. Енском, яке, за її власним означенням, є лише «частково» ідеалістичним (Anscombe, 1981), а от, наприклад, тлумачення Б. Вільямса приписує Вітгенштайну трансцендентальний ідеалізм (Williams, 1973). Наразі це один з найпоширеніших підходів до розгляду цієї філософії, і саме він був засвоєний теоретиками практичної філософії, яка розвивалась у межах континентальної традиції, як-от К.-О. Апелем (Apel, 1980).

*Скептичні* інтерпретації були започатковані надупливою працею С. Крипке «Wittgenstein on Rules and Private Language» (1982). Іншим визначним дослідником, який зробив внесок у розробку цієї інтерпретації є К. Райт (Wright, 1982; Wright, 1994). Утім, він також відомий *квієтистським*, наближеним до сучасного терапевтичного, тлумаченням філософії мови Вітгенштайна, яке ґрунтується на скептичних засадах (Wright, 2007). Скептична інтерпретація стала об'єктом критики, зокрема з боку представників терапевтичного підходу (Diamond, 1981; McDowell, 1984), і попри її аналітичну цінність, її рідко сприймають як адекватне відображення філософії Вітгенштана.

Перші спроби терапевтичної інтерпретації почались майже одразу після видання «Досліджень», що природно впливає як з характеру праці, так і з низки Вітгенштайнових метафоричних описів філософії як терапії. Однак перші публікації системного характеру припадають на кін. ХХ – поч. ХХІ ст. Насамперед ідеться про впливові розвідки С. Кавела стосовно стилю та структури «Досліджень» (Cavell, 1999; Cavell, 2006). Також Дж. Мак-Давел та К. Даймонд розробляли терапевтичний підхід у полеміці з представниками інших інтерпретативних напрямків, насамперед ідеалістичним та скептичним (McDowell, 1984; Diamond, 1981). Але програмовою збіркою стала «The New Wittgenstein» (2000), де, окрім названих, також такі дослідники, як Р. Рід, М. Стоун, Д. Фінкельштайн, Г. Путнам, Дж. Флойд, Дж. Конант, Д. Сербон, Е. Візерспун, оприлюднили напрацювання у власних сферах зацікавлень, послуговувались терапевтичним підходом. Хоч їхні роботи стосуються різних галузей наукового знання, але всі вони об'єднані, по-перше, єдиним тлумаченням філософії Вітгенштана «Досліджень», а по-друге, намаганням

застосувати методологію, яка впливала з цього тлумачення, до цих сфер пізнання. Отож намаганням цієї збірки було виокремити антиметафізичну терапевтичну філософію не лише як спосіб інтерпретації праць Вітгенштайна, але й як окремий підхід, що ґрунтується на цих працях. Іншими значними внесками були окремі праці Дж. Мак-Давела, зорієнтовані на критику метафізичних інтерпретацій пізньої філософії Вітгенштайна, як-от ідеалістичної та скептичної (McDowell, 2000; McDowell, 2002).

У вітчизняній філософській думці інтерес до філософії Л. Вітгенштайна з'явився ще в 70-х рр. минулого століття і пов'язаний насамперед з постаттю В. С. Лісового. Українською Є. Поповичем перекладені «Логіко-філософський трактат» та «Філософські дослідження» Л. Вітгенштайна. Утім, мова цих перекладів не завжди відповідає потребам академічного дослідження.

Наразі інтерес до доробку Л. Вітгенштайна у нас стосується переважно досліджень його «Трактату». Що ж до безпосереднього предмету цієї роботи, цебто розгляду філософії «Досліджень», то, хоч робіт за цією тематикою – небагато, але вони демонструють зацікавлення українських науковців саме в інтерпретаціях цієї філософії терапевтичного штибу. В цьому руслі, варта уваги критична публікація А. Баумейстера стосовно нормативності пізньої філософії Вітгенштайна (Баумейстер, 2013), яка піднімає варті уваги проблеми не лише стосовно тлумачення вчення розглядуваного філософа, але й питання загальнофілософського характеру. Також статті О. Йосипенко про французьку рецепцію філософії Вітгенштайна (Йосипенко, 2018; Йосипенко, 2021) є найближчими до проблематики цієї роботи та демонструють глибоке розуміння терапевтичного підходу до інтерпретації вчення Вітгенштайна.

Відповідно до стану наукової розробки обраної теми та з огляду на її актуальність, були визначені об'єкт, предмет, основна мета і завдання цього дослідження.

**Об'єктом** дослідження є філософія мови Л. Вітгенштайна.

**Предметом** дослідження є терапевтична інтерпретація філософії мови Л. Вітгенштайна.

**Мета** роботи полягає в поясненні засад та підходів філософії мови Л. Вітгенштайна з позицій її терапевтичної інтерпретації.

Здійснення цієї мети потребує розв'язку таких **завдань**:

- виявлення засад терапевтичного підходу до інтерпретації філософії мови Л. Вітгенштайна;
- окреслення та демонстрація методології, притаманної цьому підходу;
- визначення місця та завдань терапевтичного підходу в межах філософії мови;
- доведення адекватності цього підходу для інтерпретації пізньої філософії мови Л. Вітгенштайна.

**Структура роботи** зумовлена зазначеними завданнями. Робота містить вступ, два розділи (кожен з яких має два підрозділи), висновки і список використаних джерел.

*Розділ I* («Засади терапевтичного підходу») присвячено окресленню основних розрізень, з яких постає терапевтична інтерпретація філософії Л. Вітгенштайна (підрозділ 1.1.) та детальному огляду ключового розрізнення між філософією як «патологією» та філософією як «терапією» (підрозділ 1.2.).

*Розділ II* («Проблеми інтерпретацій пізньої філософії Л. Вітгенштайна») присвячено терапевтичному розгляду інших інтерпретативних стратегій задля того, щоб, по-перше, продемонструвати терапевтичний підхід та його методологію на прикладі основних проблем філософії мови Л. Вітгенштайна, а по-друге, довести, що без терапії мовлення, філософія мови натрапляє або на ідеалістичні (підрозділ 2.1.) або скептичні (підрозділ 2.2.) утруднення, запобігти яким було основною інтенцією пізньої філософії Л. Вітгенштайна.

У *висновках* підбито підсумки та визначено перспективи подальших досліджень.

Специфіка предмета та завдання визначили **теоретико-методологічні засади дослідження**. У дослідженні застосовано комплексний методологічний

підхід, який поєднує загальнонаукові принципи проведення досліджень (принципи наукової об'єктивності, аргументованості, логічної послідовності, цілісності, системності та метод класифікації та систематизації), логіко-гносеологічні методи дослідження (аналіз та синтез, аналогія та порівняння, індукції та дедукції) та спеціальні лінгвістичні, а саме: текстуальний аналіз, контекстуальний та функціональний аналізи тексту, які застосовувалися для дослідження першоджерел та літератури з предмету, а також застосовувався генетичний метод для виявлення концептуальних джерел тих чи тих теорій.

**Джерельна база** дослідження складається з першоджерел, до яких належать філософські праці Л. Вітгенштайна, та дослідницької літератури. Підготовку кваліфікаційної роботи здійснено на підставі дослідження переважно англійських перекладів першоджерел, прийнятих у межах терапевтичного підходу та так званої аналітичної філософії взагалі, і лише за необхідності текст звірявся з німецьким оригіналом. В роботі першоджерела переважно відображені в українських перекладах Є. Поповича. Щодо дослідницької літератури, то в роботі використані насамперед інтерпретативні праці представників терапевтичного підходу до філософії Л. Вітгенштайна, а також низка найважливіших робіт представників інших суміжних напрямків.

**Апробацію результатів дослідження** було здійснено у доповіді «Language as a Source of Philosophical Misunderstandings: Therapeutic Approach of Ludwig Wittgenstein» на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету», що відбулася в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 11-12 травня 2023 р.

Результати дослідження підсумовано в **положеннях, що виносяться на захист:**

1. Терапевтичний підхід до розгляду філософії Л. Вітгенштайна ґрунтується на її інтерпретації, по-перше, як вчення, яке принципово уникало побудови теорій, і віддавало перевагу насамперед критиці теоретизування; по-друге, на його винятково методологічній спрямованості. Засадами цієї філософської програми є розрізнення, проведені Л. Вітгенштайном: по-перше,

між «патологічною» та «терапевтичною» філософіями, і, по-друге, між теоретичним *поясненням* та терапевтичним *показуванням*.

2. Цей підхід не використовує єдиного методу, а послуговується низкою методів для розгляду проблемних питань. Однак як *підхід*, він – єдиний у своїй «терапевтичній» спрямованості, цебто намаганні виправити та впорядкувати філософське мислення, зважаючи на його схильність вводити себе в оману. Отож методологія цього підходу спрямована насамперед на виявлення непомічених пресупозицій та упереджень. Інша ключова процедура полягає у порівнянні слів, які становлять формулювання тієї чи тієї філософської проблеми, з їхнім буденним вжитком. Таким способом визначається легітимність їхнього філософського використання, що позбавляє філософування від утруднень, спричинених зловживанням мовою. Тому цей підхід є корисним знаряддям саморефлексії, критики та виправлення філософського мислення.

3. Одними з ключових упереджень, які потребують терапії, є *метафізичні*. Вони лежать в основі лінгвістичного ідеалізму, реалізму та скептицизму, а також у низці інших теорій, як-от теорія значень. Утруднення лінгвістичного ідеалізму та реалізму полягають в упередженні, що мова має особливий онтологічний статус, якісно відмінний від всіх інших речей, і, що важливіше, мова перебуває в особливому дескриптивному (реалізм) або конститутивному (ідеалізм) відношенні до світу, цебто позалінгвістичної реальності. Основне утруднення скептицизму полягає в тому ж, але стверджується, що ані дескриптивне відношення, ані конституювання не можна обґрунтувати. Водночас скептичний сумнів стоїть на такому ж ґрунті упередження стосовно особливої гносеологічної ролі мови або її онтологічного статусу, цебто на певній імпліцитній теорії мови.

4. Викриття цих теоретичних передсудів було основним завданням пізньої філософії Л. Вітгенштайна. Відповідно, лише сучасний терапевтичний підхід, який показує та обґрунтовує це завдання з позицій цієї філософії, здатний до адекватної інтерпретації доробку та філософських намірів цього мислителя.



## РОЗДІЛ І. ЗАСАДИ ТЕРАПЕВТИЧНОГО ПІДХОДУ

### 1.1. Базові розрізнення терапевтичної інтерпретації

Спершу необхідно окреслити основні поняттєві розрізнення, з яких постає терапевтична інтерпретація філософії Л. Вітгенштайна. Тому розглянемо базовий для цієї інтерпретації § 133 «Досліджень», деякі суттєві для початку ознайомлення зі змістом терапевтичного підходу моменти, а також питання термінології, зокрема розмежування філософської терапії та квієтизму.

Описуючи власний підхід у «Дослідженнях», Л. Вітгенштайн починає з такого: «Нам ідеться не про те, щоб якимось нечуваним способом удосконалити чи поповнити систему правил застосування наших слів» (Вітгенштайн, 1995, § 133). І дещо раніше він говорить таке: «І ми не можемо формулювати ніякої теорії. В наших міркуваннях не може бути нічого гіпотетичного. Всяке *пояснення* повинно зникнути...» (Вітгенштайн, 1995, § 109). Отож ідеться про те, що пізнє вчення цього автора не спрямоване на побудову якоїсь філософської *теорії*. Про який тип теорії ідеться? Центральним словом тут є «пояснення», і щоб зрозуміти, що воно може означати, розгляньмо, які є способи *пояснення*. По-перше, часто, щоб пояснити *що* таке річ, достатньо вказати на те, що вона робить. Наприклад, так зазвичай виглядають пояснення того, чим є той чи той гаджет. Граматика слова тут заводить на манівці, якщо не помічати, що йдеться про пояснення *вжитку*, а не сутності предмета. У такому значенні, Вітгенштайн сам часто вживає слово «пояснювати». Навіть остенсивне означення є близьким до такого пояснення. Але ні перше, ні друге не є теоріями.

Можливо, ідеться про наукове пояснення, коли ми наче *аналізуємо* явище, цебто розкладаємо його на елементи й указуємо на зв'язок між ними. Скажімо, щоб пояснити, що таке комп'ютер, можна окреслити його будову та вказати на суттєві зв'язки між частинами. Далі, задля детальнішого пояснення, треба вказати на ті чи ті засади фізики та математики, за якими працюють компоненти цієї машини. Схема роботи комп'ютера буде вписана в певні теорії, які описують взаємодію тих чи тих елементів. Таке пояснення є наче оглядом об'єкта збоку,

або, як каже Вітгенштайн, «архітектонічним» описом. Суттєвим є те, що з цього не випливає опис вжитку предмета, і тому автор «Досліджень» показує, що таке пояснення не здатне виправдати (*justify*) вжиток слів (Вітгенштайн, 1995, § 217).

Очевидно, це той тип пояснень, якого намагається уникнути Вітгенштайн. Ця негативна програма відкидання зовнішніх, споглядальних описів є наріжним каменем так званого терапевтичного підходу до вчення цього філософа. У вступі до програмного збірника статей цього напрямку «The New Wittgenstein» (2000), Е. Крері пише: «Спільним у цих статтях є розуміння, що Вітгенштайн не намагався запропонувати метафізичні теорії, але радше допомогти нам позбутися утруднень, на які ми натрапляємо, коли займаємося філософією. Точніше, вони [статті] однаково показують його, як дослідника, що викриває джерело наших філософських утруднень у тенденції гадати, посеред філософування, що нам необхідно оглянути мову із *зовнішнього боку* (курсив мій. – Н. М.)» (Crary, 2000, р. 1). Згідно з цим розумінням, Вітгенштайн визначав схильність до такого теоретизування як джерело філософських утруднень. Отож спосіб його філософування повинен принципово відрізнятися від такого.

Відповідно, у наступному абзаці § 133 Вітгенштайн пише: «Бо хоч ми прагнемо до *цілковитої* ясності, але це тільки означає, що мають *цілком* зникнути філософські проблеми» (Вітгенштайн, 1995, § 133). Досягнення ясності завжди було визначальною рисою стилю так званої аналітичної традиції у філософії, але водночас під цим не йшлося про зникнення філософських проблем. Новизна Вітгенштайна в тому, що він сумнівається у *легітимності* таких проблем, але не з позиції позитивіста (притаманної Віденському гуртку), а відштовхуючись від нового розуміння мови. Лінгвістичний поворот хоч і усунув лінгвістичну наївність у філософії, заохочуючи ретельніше ставитися до мови, але призвів і до нових утруднень. Якщо філософськи наївний погляд полягав у тому, що мова є точним засобом відображення та дослідження світу, то після цього повороту постало метафізичне питання зв'язку мови зі світом. Своєю пізньої філософією Вітгенштайн наголошує, що проблема не в проясненні цього зв'язку, а в тому, що таке питання взагалі постає. Воно ґрунтується на хибному уявленні про

особливий статус мови. Оскільки вона є лише частиною *діяльності* або *формою життя* (Вітгенштайн, 1995, § 23), то її здатність бути в якомусь зв'язку зі світом, не більш особлива, ніж у інших форм життя, як-от у ритуалів чи виробництва.

Чому, наприклад, вважається, що мова здатна точно описати душу чи психічну діяльність в межах науки, як-от психології, але не спадає на думку, що таким «описом» може бути послідовність дій під час євхаристії? Слово «опис» заводять тут на манівці, адже хочеться відповісти, що у властивому значенні «описують» слова. Це приклад граматичного утруднення, яке заважає досягти ясності. Поміркуймо над такими мовними іграми: кажемо, що архітектурний план будівлі «описує», з одного боку, задум архітектора, а з іншого – будівлю, і може не містити жодного слова. Отож чому певні жести можуть «описувати» стани душі, а послідовність рухів вірянина під час причастя – ні? Вся справа лише в тому, що в першому випадку вживається слово «опис» у буденній мові, а в другому – ні. Якийсь же зв'язок одного й другого зі світом – однакової якості.

Отже, ясність, до якої намагається прийти Вітгенштайн полягає приблизно у таких дослідженнях, які викривають показну таємничість слів та пов'язаних із ними проблем. Варто зауважити, що з такого ракурсу, різниця між раннім та пізнім вченнями Вітгенштайна насамперед *методологічна*, але уявлення про цілі філософії залишилися незмінними. Наприклад, у «Трактаті» він пише, що філософія займається логічним *проясненням (clarification)* думок (Wittgenstein, 1963, § 4.112). Тобто якщо метод прояснення у ранній філософії полягав у *логічному аналізі* висловлювань, то в пізній ідеться про *граматичне* прояснення. Тому можна погодитись із Е. Крері, що «терапевтичні прагнення» притаманні філософії Вітгенштайна в обидва періоди (Crary, 2000, pp. 11-17).

У наступному абзаці § 133 йдеться про таке: «Справжнім відкриттям є те, що дозволить мені урвати філософування, коли я захочу. – Те, що дасть філософії спочити, щоб її більше не шмагали питаннями, які її *саму* ставлять під сумнів. – Ми лише будемо тут на прикладах показувати метод, і низку тих прикладів можна урвати. – Будемо розв'язувати проблеми (усувати труднощі), а не якусь *одну* проблему» (Вітгенштайн, 1995, § 133). Що стосується характеру філософії,

зокрема протиставлення філософії, яка «мучиться» питаннями, тій, що «дає їй спокій», то про це детальніше йдеться у наступному підрозділі. Тут же варто наголосити на тому, що Вітгенштайн експліцитно наголошує на *методологічному* характері свого вчення, який полягає у наведенні прикладів.

Найкращим претендентом, який пояснює, у чому полягає цей метод, є так звані *мовні ігри*. Інтерпретації розглядуваної філософії, які рухаються в теоретичному руслі, зазвичай розуміють мовні ігри як певну теорію мови. Це детальніше розглянемо в другому розділі роботи, а наразі погляньмо, як сам Вітгенштайн уводить цей концепт. Уперше – стосовно § 2, де описується мова будівельників: «Можемо також уявити собі, що весь процес уживання слів у параграфі 2 є однією з тих ігор, за допомогою яких діти вивчають рідну мову... Я називатиму також «мовною грою» сукупність мови та діяльності(курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 7). (Дивний вибір Є. Поповичем прикм. «сукупність» для перекладу нім. *verwoben*, яке адекватно перекладають англ. як *woven* – діяльність і мова «переплетені» в мовних іграх, цебто *нероздільні* (Wittgenstein, 1968, § 7)) Якщо уважно поглянути на цю ремарку, й особливо на форму висловлювання (виділена курсивом), то можна помітити, що автор доволі обережно говорить про мовні ігри: він не каже, що мова, чи її окремі практики є мовними іграми, а лише що їх можна «називати», цебто *мислити як ігри*.

Це основне, що потрібно зрозуміти про підхід пізнього Вітгенштайна: автор «Досліджень» пропонує не пояснення, а методи розгляду проблем, перспективи погляду на них. Відповідно, застосування розглядуваного концепту має саме такий характер, воно «має тут підкреслити, що мовлення є частиною діяльності, способу життя» (Вітгенштайн, 1995, § 23). Тобто його призначення не в тому, щоб слугувати загальною логічною формою всіх можливих випадків застосування мови, а в тому, щоб щось *показати*. Наприклад, згадаймо танцівницю з казки Г. К. Андерсена про олов'яного солдатика: солдатик був упевнений, що вона, як і він, однонога тому, що міг дивитись на неї лише спереду; але коли поглянути збоку, то ставало очевидно, що танцівниця застигла в позі, відкинувши ногу назад, на кшталт балетного арабеску. Завдання

Вітгенштайна якраз і полягає в подібній зміні ракурсу на філософські проблеми, тому його праця переповнена *різними* концептами та методами.

Звернімось для підтвердження до його власних свідчень: «Філософські нотатки цієї книжки – немовби велика збірка ескізів навколишніх краєвидів... Проходив однакові чи майже однакові пункти в різних, усе нових напрямках і накидав усе нові зображення їх... Отже, ця книжка є, власне, лише альбомом» (Вітгенштайн, 1995, с. 90). Якщо поглянути з цієї перспективи на попередню цитату, то стає зрозуміло, що *питання* тут не в концепті мовних ігор, а в тому, щоб показати мову як частину буденної діяльності, а мовні ігри – тут лише техніка створення «ескізу». Нарешті, згідно зі свідченнями Дж. Е. Мура, який відвідував лекції Вітгенштайна незадовго до початку роботи останнього над «Дослідженнями», Вітгенштайн наголошував, що він винайшов «новий метод», який здійснить революцію у філософії, подібну до тієї, яку здійснив Галілей у фізиці, й додавав: «...Не має значення, чи його результати будуть істинні, чи ні: має значення лише те, що «метод був винайдений»» (Moore, 1963, p. 322).

Нарешті, останній абзац § 133 містить саму метафору терапії: «Немає чогось такого як *метод філософії*, але є різні методи, ніби різні способи терапії» (Вітгенштайн, 1995, § 133). По-перше, виглядає так, наче це суперечить попередньому, де йшлося про *метод* в однині, а по-друге, нам можуть дорікнути, мовляв, будь-яка методологія передбачає попередню теоретичну настанову, і тому саме її слід спершу відшукати у працях Вітгенштайна. Відповідно, як тоді можна говорити про *методологічне* тлумачення, на противагу *теоретичному*?

Попри те, що сам Вітгенштайн, як було показано, не визнавав за собою формулювання якоїсь теорії, а натомість наголошував на методі дослідження, таку гіпотетичну ремарку все ж треба обговорити. Хоч вона й може виглядати переконливою, але насправді сплутує наслідок із причиною. Скажімо, проведенню експериментів у природничих науках справді може передувати певна концепція відношення між тими чи тими елементами, які досліджуються. Втім, експериментальний метод не впливає з такої теорії. Інша справа, що можливість такої верифікації може посідати певне місце в межах теорії, яка

пропонує ті чи ті критерії науковости. Теорія методології зазвичай формується як пояснення вже усталених методів, цебто *post factum*. Водночас дієвість того чи того методу залишається незалежною від його пояснення: він її *показує*.

Подібне відбувається і в доказовій медицині. Спосіб дії багатьох ефективних препаратів досі достеменно невідомий: науковці можуть будувати гіпотези стосовно того, як і на що впливають ті чи ті лікувальні речовини в організмі, однак це теоретизування не заважає їхньому застосуванню. Отож терапія передує будь-якій власній теорії. У цьому, власне, й суть метафори терапії: пізня філософія Вітгенштайна не лише уникає побудови абстрактних теорій, а й не потребує їх, щоб бути дієвою – щоб «дати спочити» філософії.

Водночас лікування зазвичай потребує застосування низки різних методів впливу на організм. Ба більше, лікар підбирає комбінацію ліків, спостерігаючи за їхньою дією. Подібне відбувається і в нашому випадку: терапевтичний підхід полягає не в конкретних методах, а в *цїлі*, якої намагаються досягти. Саме тому, навіть відкрито теоретичне вчення раннього Вітгенштайна, якщо припустити, що його цїллю є «лікування» філософії, можна вважати терапевтичним.

Нарешті, залишилося розібратися з термінами. Очевидно, що Вітгенштайн не вживає поняття «терапевтичний підхід» – це лише позначення пізнішої концептуалізації філософії, яку ми намагаємось вивести з його вчення. Водночас не варто плутати цей підхід із так званим *квієтизмом* Вітгенштайна, який також ґрунтується, зокрема, на розглянутому вище § 133. Саме поняття «квієтизму» доволі невизначене, але у зв'язку з Вітгенштайном, воно зазвичай уживається у дебатах реалістів та антиреалістів, де цього мислителя переважно зараховують до другого табору. Втім, суть цих питань метафізики, як і позицію Вітгенштайна стосовно них, детальніше розглянемо в наступному розділі.

У тексті «Досліджень» поняття «квієтизм» – немає, але, можливо, воно походить від §§ 111-112, де автор каже, що проблеми, які походять від хибної інтерпретації форм мовлення – насамперед філософські проблеми – викликають у нас *занепокосння (disquietude)*. Відповідно, варто припустити, що завдання

філософа повинно полягати у *заспокоєнні* (*quieting*). Утім, розуміння цього завдання відрізняється серед інтерпретаторів пізньої філософії Вітгенштайна.

К. Райт указує на квієтизм у підході Вітгенштайна до так званої дилеми *дотримання правил*. Полягає вона у тому, що відповідь на питання, як установити зв'язок між правилом та його конкретним ужитком, полягає у віднаходженні того, *що* конституює норму: правило вжитку мусить бути відокремлене від кожного конкретного вжитку, щоб бути, власне, *правилом, конституювати вимогу* (*requirement-constitutor*). Є два основні кандидати для цього: або мовна спільнота конституює норму (комунітаризм), або ж норма, прийнята в спільноті, є такою лише тому, що відповідає незалежному конституюванню (платонізм) (Wright, 2007, p. 485). Покликаючись на §§ 217-219, він інтерпретує Вітгенштайнову позицію як «квієтистську»: в основі будь-якого дотримання правил лежить базове дотримання «наосліп», яке не вимагає обґрунтувань; а отже проблема, *що* конституює вимогу, – не виникає (Wright, 2007, pp. 497-498). Оскільки ні одна, ні інша метафізичні позиції не можуть надати переконливої відповіді, то такий розгляд дискредитує сам себе. Відповідно, квієтизм є реакцією на це. Це відповідає Райтовому означенню цієї позиції: «Квієтизм – це погляд, що важливі метафізичні дебати – неможливі... Рефлексивний опис деталей мовних ігор – можливий, але такий опис повинен підпорядковуватись розпізнанню, що кожна [мовна гра] є саморегульованою і відповідає лише іманентним для себе стандартам. Ніяка спільна мірка, яка могла б їх виміряти та порівняти, не бажана і не існує» (Wright, 1994, p. 202).

Важливо те, що начебто Вітгенштайн не лише приходить до квієтизму через метафізичні міркування. Це цілком виправдане трактування, якщо підійти до тлумачення філософії Вітгенштайна з теоретичних позицій. З терапевтичних же, такий висновок не відповідає методам, які він застосовує, а саме – послідовному огляду вжитку слів (їхньої граматики). Саме такий метод у § 217, де йдеться про пошук обґрунтувань: навівши метафізичні міркування стосовно неможливості досягнення ультимативного обґрунтування правил у перших двох абзацах, в останньому, на яке в таких інтерпретаціях не звертають уваги, він не

наводить висновок, а *показує* граматичний характер таких міркувань, називаючи їх «архітектонічними» (Вітгенштайн, 1995, § 217). Таким способом, метафізичне тлумачення § 219 про дотримання правил «наосліп», втрачає ґрунт.

Дж. Мак-Давел, критикуючи такий підхід К. Райта з терапевтичних позицій, пояснює, що останній тлумачить учення Вітгенштайна так, наче воно відкриває суттєві питання для *теоретичного* (субстанційного – в термінах Мак-Давела) розгляду. Водночас сам Вітгенштайн начебто цього не помічає через свій квієтизм, а отже напрошується висновок, що «Вітгенштайновий квієтизм виглядає як незграбна нездатність помітити характер власних філософських досягнень» (McDowell, 2000, р. 175). Теоретичні інтерпретації пізньої філософії Вітгенштайна загалом містять припущення, що автор або не помітив теоретичної перспективності власної філософії, або ж не зміг її висловити з якихось інших причин, що, на нашу думку, радше вказує на хибу цих тлумачень.

Цей же дослідник окреслює Вітгенштайнів квієтизм, подібно до Райта, як «відмову від будь-яких конструктивних чи доктринальних амбіцій» (McDowell, 2000, р. 93), але має на увазі під цим дещо інше, аніж Райт. Наприклад, питання про природу значення лякає нас, через ту таємничу атмосферу, яка їх супроводжує. Вітгенштайнів підхід у тому, щоб розвіяти цю таємничість і, відповідно, досягти ясного погляду на проблему (Вітгенштайн, 1995, §§ 175-176). Мак-Давел, підкріплює цю тезу таким діалогом із «Досліджень» стосовно проблеми дотримання правил, яку підіймає Райт: ««Але я маю на увазі не те, що виконуване мною тепер (коли я втямлюю вживання слова), *каузально* й емпірично визначає майбутнє вживання, а що якимось *дивним* чином саме те вживання вже в певному розумінні присутнє». – Але ж воно «в певному розумінні» існує! Властиво, існує в тому, що ви кажете, тільки вислів «дивним чином» хибний» (Вітгенштайн, 1995, § 195).

Отож попередньо варто погодитись з інтерпретацією, що *квієтим* – це уникнення спроб побудови філософської теорії, але в такому вигляді, це означення цілком узгоджується з означенням Райта. Квієтизм, у його тлумаченні, природно впливає з конвенційної філософської методології досліджень, і,



відповідно, з розчарування в наявних теоретичних відповідях на проблему. Принциповим моментом, на який Мак-Давел лише натякає, є нова *методологія* досліджень Вітгенштайна, а не *теоретична* позиція, адже в прикладі з § 195 Вітгенштайн указує на проблему *граматичного* характеру, а не метафізичного. Його співрозмовник каже, що вжиток «дивним способом» присутній у розумінні правил так, наче справжня природа правила *прихована*, і справа філософії – її відкрити, експлікувати. Але замість цього Вітгенштайн вказує, що це не природа явищ, а незвичний ужиток слів заводять на манівці: «...це речення здається дивним тільки тоді, коли ми уявляємо його собі в іншій мовній грі, ніж та, в якій справді вживаємо його» (Вітгенштайн, 1995, § 195). Відповідно, проблема *дотримання правил (rule-following)* – не метафізична, а граматична: тому, що правила вжитку мисляться як, наприклад, норми у праві, які передують і зумовлюють ті чи ті вчинки, то таке ж відношення намагаються знайти між правилами мовлення та вжитком, хоча, за роз'ясненням у § 217 стає зрозуміло, що весь опис дотримання правил має лише «архітектонічний» характер. Далі Вітгенштайн наводить нефілософський приклад подібного граматичного утруднення: «Хтось казав мені, що в дитинстві дивувався, що кравець *«може шити вбрання»*, – в його уявленні це означало, що вбрання виготовляють самим шиттям, пригшиваючи нитку до нитки» (Вітгенштайн, 1995, § 195).

Отож квієтизм справді є позицією стосовно метафізичних проблем, але ґрунтується він не на метафізичному *modus operandi* філософа, а на терапевтичному, цілком нетеоретичному. Як видається, лише таке розуміння квієтизму пасує для філософії пізнього Вітгенштайна.

Цей поворот до методів, на противагу побудові теорії, на нашу думку, ключовий для терапевтичного розуміння, але Мак-Давел його не здійснює, а натомість виходить з метафізичної пастки через інші двері. На його думку, найближче можна наблизитися до Вітгенштайна, якщо розглядати його позицію як *натуралізований платонізм*: як і в метафізичному платонізмі, а в термінах автора – *неконтрольованому (rampant) платонізмі*, при натуралізованому варіанті, структури розуму залишаються автономними, але водночас не

відокремлені цілком від людської діяльності: їхнє становлення здійснюється в розмаїтті цієї діяльності і стосовно неї (McDowell, 2000, pp. 92-95). Очевидно Мак-Давел спирається на згадки Вітгенштайна, що його філософія є «зауваженнями до людської природи» (Вітгенштайн, 1995, § 415), наприклад: «Слова «наказувати», «питати», «розповідати», «базікати» так само належать до нашого природознавства, як і «йти», «їсти», «пити, «бавитися»» (Вітгенштайн, 1995, § 25). Як видається, такий погляд перетворює вчення Вітгенштайна на різновид філософської антропології. З цим погодилися б представники філософських шкіл *здорового глузду* (*common sense*) та *буденної мови* (*ordinary language*), як-от Дж. Сьорль, який оцінював це вчення як різновид антропології (Magee & Searle, 1988, p. 342). Водночас Мак-Давел застерігає від того, щоб розуміти це як якусь теорію: ««Натуралізований платонізм» – це не позначка для шматка конструктивної філософії. Ця фраза слугує лише як скорочення для «нагадування», спроби повернути наше мислення від перебування в гушавині, де видається, що нам потрібна конструктивна філософія» (McDowell, 2000, p. 95).

На нашу думку, цей погляд не суперечить терапевтичному спрямуванню інтерпретації філософії Л. Вітгенштайна. Оскільки за формою ця філософія передбачає створення ескізів одного пейзажу, цебто проблеми, з різних сторін (Вітгенштайн, 1995, с. 90), то вона може пропонувати низку різних підходів до розв'язання філософських утруднень: іноді лікування полягає в бігатьох процедурах, а не лише в чомусь одному.

Отже, якщо йти шляхом К. Райта, то необхідно припустити скептицизм Вітгенштайна, щоб пояснити його квієтизм. Але, як побачимо в наступному розділі, цей філософ не був скептиком, але водночас його негативна програма стосовно метафізичних питань може бути названа квієтистською. Таким способом, найбільш виправданим залишається тлумачання Дж. Мак-Давела, яке просувається в терапевтичному руслі.

## 1.2. Розрізнення між філософією як «патологією» та філософією як «терапією»

Нарешті, варто детальніше розглянути метафору терапії. В останньому та передостанньому абзацах § 133, Вітгенштайн наче говорить про дві різні філософії: спершу філософія – це те, чому треба «дати спочити», а потім – вона є набором лікувальних методів. У межах своєї пізньої філософії цей автор справді розрізняє, хоч і не чітко, два типи філософії. Це розмежування ключове для розуміння терапевтичного тлумачення, адже у випадку його відсутності, ми дійдемо хибних висновків стосовно цілей цього підходу.

Ідея про два типи філософії притаманна не лише пізній філософії Л. Вітгенштайна. Перші зародки розуміння того, що філософія – це те, що, з одного боку, потрібно піддати критиці, а з іншого – те, чим здійснюється ця критика, вже містяться в «Трактаті». Стосовно першого розуміння, Вітгенштайн підсумовує його так: «Більшість речень, написаних на філософські теми, і філософських питань, не хибні, а беззмістовні... Більшість питань і суджень філософів зумовлені тим, що ми не розуміємо логіки своєї мови» (Вітгенштайн, 1995, § 4.003). Втім, у наступному параграфі, він уже говорить, що «уся філософія – це «критика мови»... Рассел показав, що на вигляд логічна форма речення не конче має бути його справжньою формою...» (Вітгенштайн, 1995, § 4.0031). З другої частини стає очевидно, що йдеться про критику, як *логічний аналіз*, який запропонував Б. Рассел. За стислим і влучним формулюванням Г. Г. фон Райта, цей аналіз починається з припущення, що *граматична* форма речення, яка має суб'єктно-предикатну форму, може не відображати її *логічної* форми: остання міститься в першій імпліцитно, і завдання такого аналізу її експлікувати (von Wright, 1993, pp. 31-32). Відповідно, тодішнє уявлення Вітгенштайна про «правильну» філософію як засіб прояснення виразів філософії «неправильної», спирається на такий метод логічного аналізу. Отож навіть його раннє вчення містить імпліцитне та зародкове розрізнення між *теоретичною* та *методологічною* формами філософування. Перша полягає в продукуванні

*висловлювань (propositions)*, які своєю логічною формою вводять в оману стосовно тієї чи тієї проблеми. Друга є *практикою* виявлення цієї форми.

Погляд раннього Вітгенштайна на філософію не відповідає традиційному, де її бачать цілісною дисципліною з власними, цілком виправданими питаннями та проблемами. Вже у «Трактаті» цей філософ намагається дивитися на філософію ззовні, як людина, з одного боку, поза традицією, а з іншого – яка добре в ній розуміється. Тому Вітгенштайн звертає увагу не на конкретні проблеми, які намагаються розв'язати філософськими методами, а на *спосіб* постановки питань та їх розв'язання. Цей спосіб запитування та притаманні йому утруднення, є певним *типом мислення*, який відрізняє філософію від інших наукових дисциплін та способів пізнання, а тому його специфічний характер становить єдність філософії як дисципліни. Задля демонстрації утруднень, притаманних цьому типу мислення, Вітгенштайн наводить таку аналогію з питаннями, які їх породжують: «Вони такого самого плану, що й питання, чи добро рівнозначне чи не зовсім рівнозначне красі» (Вітгенштайн, 1995, § 4.003).

Задля розгляду цього прикладу та, відповідно, погляду на природу філософії Л. Вітгенштайна часів «Трактату», скористаймося двома можливими тлумаченнями цієї праці: по-перше, традиційним, який спирається на вчення логічного атомізму, і, по-друге, розробленим К. Даймонд у межах терапевтичного підходу до філософії Вітгенштайна цього періоду.

За традиційним тлумаченням, проблема питання у наведеному § 4.003 насамперед в логічній формі: чи можлива функція *рівнозначності* між «красою» та «добром»? Варто пригадати, що одним з основних досягнень логічного аналізу часів «Трактату» було уведення *функцій істинності (truth-functions)*: будь-яке висловлювання можна зобразити як функцію, яка є правилом отримання тих чи тих вихідних значень істинності висловлювання відповідно до тих чи тих вхідних значень істинності його елементів. Останні – інші висловлювання про зв'язок між фактами, які можуть бути істинним. У вступі до «Трактату», Б. Расел це зручно перекладає на мову теорії логічного атомізму, де логічна картина світу складається з різних рівнів: по-перше, рівень атомарних висловлювань, яким

відповідають факти – відомості про стан речей, і, по-друге, рівень молекулярних висловлювань, який складається з функцій істинності, елементами яких є атомарні висловлювання (Wittgenstein, 1963, pp. xiii-xix). Таким способом, функції істинності є *загальною формою* всіх можливих висловлювань (Вітгенштайн, 1995, § 6). Отже, структура мови імпліцитно містить усі можливі висловлювання про світ, а її розкриття дає можливість для аналізу кожного окремого формулювання проблеми, насамперед філософського штибу.

Отож *рівнозначність* або *еквіваленція* (позначається « $\Leftrightarrow$ »), про яку йшлося вище, є логічним оператором (точніше, йдеться про диз'юнкцію  $x \wedge y$  та  $\neg x \wedge \neg y$ ), який може брати участь у функції. Проблема висловлювання «добро = краса» в тому, що воно не може бути ні істинним, ні навіть хибним, адже естетичних чи етичних фактів не існує, а отже й відповідних атомарних висловлювань, які могли би бути елементами такої функції. Відповідно, повертаючись до першої частини розглядуваного параграфу, потрібно констатувати, що такі висловлювання, які, на думку Вітгенштайна, є ілюстративними для філософії, – *беззмістовні*. Цей метод логічного аналізу можна назвати різновидом Вітгенштайнової «терапії», але, звісно, лише анахронічно, адже в цей період він такої метафори не використовував. Такий підхід є не стільки спробою вирішити окремі проблеми філософії, скільки намаганням покласти край філософському запитуванню. Найкрасномовнішим свідченням такого спрямування філософії «Трактату», є слова його автора: «Правильний метод філософії був би, власне, такий: не казати нічого, крім того, що можна сказати, тобто крім тез природничих наук, – а отже, крім того, що не має нічого спільного з філософією, а якби потім хтось схотів сказати щось метафізичне, – довести йому, що він певним знакам своїх суджень не надав жодного значення» (Вітгенштайн, 1995, § 6.53). Останній пасаж, власне, й означає, що елементи висловлювань такого типу позбалені критеріїв істинності.

Намагаючись вказати на *беззмістовність* метафізичного запитування, Вітгенштайн водночас сам послуговується теорією такого ж штибу, яка щонайменше узгоджується, а взагалі – доповнює метафізичне Раселове вчення

логічного атомізму. Ця суперечність призводить до того, що автор застосовує метафору драбини для опису власної філософії: мовляв, ознакою розуміння вчення «Трактату» є можливість його відкинути, як може відкинути драбину той, хто за її допомогою піднявся (Вітгенштайн, 1995, § 6.54). Задля наочности це можна порівняти, наприклад, з підручником математики чи граматики, який містить низку умовностей – навмисно хибних тверджень, які покликані спростити розуміння матеріалу для початківця й, жертвуючи фактологічною істинністю, прищепити правильне «загальне» розуміння.

Втім, на думку К. Даймонд, яка спеціально розробляла можливість терапевтичного тлумачення вчення «Трактату», філософська інтенція, яка лежить в основі цієї праці не в тому, щоб розробити закінчене вчення про світ і мову, яке припинить філософське запитування в силу своєї несуперечливості та вичерпності (що, очевидно, не так), а наблизити до Вітгенштайнового погляду на природу філософського мислення взагалі: «Вам потрібно прочитати його [Вітгенштайнові] беззмістовні висловлювання не для того, щоб зрозуміти їх, а щоб зрозуміти їхнього автора; так само як він мусить відповідати на беззмістовні висловлювання філософів не через розуміння самих висловлювань, а їхніх авторів» (Diamond, 2000, p. 156). Що означає «зрозуміти автора»? Філософія не може бути піддана критиці з позафілософських позицій, адже будь-яке висловлювання про сутність філософії – буде *філософським*. Отож насправді Вітгенштайн пропонує не *доведення* беззмістовності метафізичного запитування, а радше *демонстрацію*. Беззмістовні (*nonesensical*) висловлювання мають ту ж логічну форму, що й змістовні. Ба більше, вони саме тому *беззмістовні*, що мають таку форму. Іntenція «Трактату» полягає в тому, щоб викрити цей момент у філософському мисленні; аби показати, що висловлювання філософії, цебто етики, естетики та метафізики, мають лише *показну* змістовність: вони мають нормальну логічну форму, але те, що становить їхню змістову частину, не може сприйматись як таке, що насправді має значення поза філософською *грою уяви* (*imaginative activity*) (Diamond, 2000, pp. 157-158). Відповідно, зрозуміти філософа означає взяти участь у цій грі

продукування беззмістовних висловлювань, провідною ниткою якої є не їхнє значення, а форма: «Це провідний принцип у всіх Вітгенштайнових філософських роботах: те, про *що* ви говорите, полягає в тому, *як* ви про це говорите. Змініть логічні ознаки того, *як* ви про це говорите і ви змініте предмет, цебто ви говорите про щось інше (курсив мій. – Н. М.)» (Diamond, 2000, p. 170). Отож «Трактат» намагається вказати таке: нас уводить в оману, а радше – в гру уяви, напоказ нормальна логічна форма філософських висловлювань: їхнє «як» створює предмет, дарма що він – уявний.

Згідно з таким тлумаченням, саме це означають завершальні слова автора «Трактату»: «Мої тези надають ясності через те, що кожен, хто мене розуміє, наприкінці визнає їх безглуздими, коли завдяки ним – по них – підійметься над ними» (Вітгенштайн, 1995, § 6.53). Відповідно, закінчення Трактату намагається вказати на «уявність» філософської процедури, яка до нього приводить. Задля ілюстрації, візьмімо структуру обох повістей Л. Керола: основна частина розгортається за логікою сновидінь, а вступ у неї – засинання – відбувається непомітно, і тому Аліса не помічає переходу від формально та предметно змістовного стану неспання до формально нормального, але безпредметного стану сну, а розв'язка – пробудження – покликана виявити цю різницю. Так само «Трактат» непомітно уводить читача в стан філософської гри уяви, де беззмістовні висловлювання продукуються за формально нормальною логікою, а таке собі «пробудження», виявлення справжньої якості пройденої процедури філософування, відбувається через натяк у наведеному вище § 6.53. Отож за К. Даймонд, ціль цієї праці – розуміння філософа, а не філософії – досягається через таке порівняння його філософської процедури зі звичайним мисленням, як-от порівняння логіки сновидінь з нормальною логікою: «Хибна уява прямо не пов'язана з тим, що ми кажемо чи робимо, але може бути розпізнана у тому, що ми кажемо чи робимо, як ми живемо, через розуміння, яке демонструє інше використання уяви» (Diamond, 2000, p. 169).

З обох наведених тлумачень того, як вчення «Трактату» розглядає природу філософії взагалі, можна дещо висновувати. По-перше, ціллю цього вчення, як у

традиційному тлумаченні, так і в терапевтичному, є не побудова теорії, здатної назавжди вирішити питання філософії, а підважування легітимності самого філософського запитування, і цим його інтенція відповідає пізнішому вченню «Досліджень». По-друге, хоч Вітгенштайн не розділяє чітко два типи філософії у «Трактаті», але зародки цього поділу імпліцитно містяться в названій інтенції твору, найперше як поділ на філософію як *теорію* та *саморефлексію* філософа стосовно свого теоретизування, і, відповідно, в цьому можна вбачати початки поділу на *теоретичний* тип філософування та *методологічний*, цебто *терапевтичний*. Нарешті, по-третє, те, що зародки такого поділу можна відшукати в «ранньому» вченні Вітгенштайна, яке методологічно не узгоджується з «пізнім», означає, що терапевтична спрямованість філософії не прив'язана до конкретної методології. Відповідно, можна сприймати терапію мовлення в широкому сенсі як одну з філософських практик, поряд з іншими.

Водночас у конкретному випадку філософії Вітгенштайна, терапія як низка *методів* досліджень стосується насамперед пізнього вчення, хоч, як це було показано, сама *ідея* такого методу має щонаймеше коріння в філософії часів «Трактату». Терапевтичні дослідження можуть і не послуговуватися якимись незваними до цього методами. Мова тут радше про *характер* філософії, а саме – що вона утримується від теоретизування, від питання «що?», віддаючи перевагу увазі до методів – питанню «як?» (Не дарма сам автор «Досліджень» говорить у розглянутому § 133 про те, що йому йдеться не про єдиний метод.)

Така методологічна невизначеність, підштовхує до пошуків смислу метафори терапії не в конкретних процедурах філософування, а в *інтенції*, *намірі*. Відповідно, методологічна філософія відрізняється від теоретичної не за змістом філософської процедури, а за тим, чого вона намагається досягти, а саме – не побудови теорії, а звільнення від необхідності теоретизування, цебто «показати мусі вихід зі скляної пастки на мухи» (Вітгенштайн, 1995, § 309). Втім, питання походження утруднень, характерних для теоретичної філософії, цим не з'ясоване. Є два кандидати: або проблема у самому філософі, який, зловживаючи



мовою, припускається помилок, або йдеться про можливість помилки та зловживання мовою, яка притаманна самій структурі мови.

Згідно з першою версією, філософське мислення є компульсивною діяльністю, можливо психічної або фізіологічної природи, хоч такі натуралістичні припущення не визначальні для цього тлумачення. Отож «здорова» філософія подібна на психотерапію, яка покликана полегшити симптоми філософської «хвороби». Ця версія спирається на пряме тлумачення низки афористичних висловлювань Вітгенштайна, як-от такий уривок з розглядуваного вище параграфа: «Справжнім відкриттям є те, що дозволить мені урвати філософування, коли я захочу» (Вітгенштайн, 1995, § 133). Відповідно, філософування розглядається як такий собі розлад мислення, який, отже, потрібно не просто лікувати, а *вилікувати* – покласти йому край. Філософ повинен позбутись самого потягу до запитування через застосування настільки ефективних методів, які не лише прояснюють утруднення, але ліквідовують саму можливість філософування. Ціль цього полягає в поверненні до буденної мови як єдиної можливої сфери легітимного застосування слів: «Філософ – це людина, яка має вилікувати себе від багатьох хвороб розуміння до того, як вона прийде до понять здорового людського розуміння» (Wittgenstein, 1964, § 53).

Таке тлумачення програми Вітгенштайна відповідає тому, як наміри цього мислителя були сприйняті в межах так званої континентальної філософської традиції, особливо серед французьких мислителів. Наприклад, А. Бадью вчення «Трактату» та «Досліджень» називає *антифілософським*, що йдеться наче про сатиру на філософію: не справжній розгляд філософських проблем, що означало б прийняття норм, які його регулюють, а спробу поглянути на них з такої перспективи, наче вони завідома помилкові, а тому «метафора хвороби ніколи не відсутня в цьому плані, і вона звичайно з'являється коли Вітгенштайн говорить про «беззмістовне». Оскільки «беззмістовне» [nonesensical] означає «позбавлене змісту» [deprived of sense], то філософія навіть не є формою мислення» (Badiou, 2011, р. 77). Відповідно, антифілософу залишається лише розшукувати причини цієї схильності до самообману.

Втім, при першому погляді можна вказати на проблеми такого тлумачення. По-перше, з позиції вчення «Трактату», яке тут і розглядає Бадью, Вітгенштайн не може прийняти норми, які побутують при традиційному філософському розгляді проблем, оскільки таких норм не існує. Показати беззмістовність того чи того висловлювання означає вказати, що його елементи не мають значення, або ж воно не імплікує правила, за яким можна дізнатися значення. Відповідно до наведеного вище § 6.53 «Трактату», саме така відсутність значень – це основна ознака філософських псевдовисловлювань.

По-друге, висновок, що філософія не є формою мислення спирається на означення, яке у «Трактаті» Вітгенштайн дає тому, що в українському перекладі коректно відображено як «думка», а не «мислення», а саме: «Думка є змістовним реченням» (Вітгенштайн, 1995, § 4) (В оригіналі вживається іменник *Gedanke* (а не дієслово *denken*), який, відповідно, перекладають як *thought* в англійській аналітичній традиції (Wittgenstein, 1963, § 4)). Це термін, запозичений Вітгенштайном з філософії Г. Фреге, який означає не суб'єктивне мислення, а його об'єктивний зміст, який завжди має форму речення (Frege, 1960, pp. 62-63). Отже, не можна стверджувати, що антифілософська позиція Вітгенштайна полягає в тому, що філософія, яка є насамперед *діяльністю (activity)*, а не вченням (Вітгенштайн, 1995, § 4.112), позбавлена сенсу: критерії сенсу будуть для неї інші, аніж для об'єктивного змісту думки, адже зміст діяльності не може лежати в сфері фактів. Якими можуть бути ці критерії? Наприклад, *інтенційними* або *телеологічними*, коли сенс визначається ціллю. Цим, утім, не підважується справді корисне розрізнення філософії та антифілософії, запропоноване Бадью, якщо останнє перетлумачити як діяльність, *спрямовану* на терапію філософії.

У вітчизняній історико-філософській науці, де терапевтична інтерпретація філософії Вітгенштайна наразі не закріпилась, тлумачення метафори терапії є зазвичай доволі сумбурним, адже, з одного боку, воно дісталось до нас через праці філософів континентальної традиції, як-от той же А. Бадью, П. Адо, а також особливо К.-О. Апеля, до якої ми детальніше повернемося у наступному розділі. Наприклад, А. Баумейстер, спираючись на П. Адо, починає розгляд з

того, що тлумачить «Дослідження» як дослідження патологій у тому сенсі, що сама філософія тут є предметом і патологією мови (Баумейстер, 2013, с. 94). Це легко вкладається в проведене вище розрізнення, де «здорова» антифілософія є засобом лікування «хворої» філософії. Баумейстер висновує, що ця філософська мовна гра, яка описується через метафору терапії, «передбачає *прихований нормативізм*. Адже Вітгенштайн, тлумачачи філософію як терапію, хоче показати (виявити) здорове, правильне вживання мови... Ми не знайдемо [у працях Вітгенштайна] експліцитного виправдання чи пояснення таких нормативістичних претензій. Показування без прояснення не здатне виконати свою головну функцію – дати «правильний» образ мовної гри» (Баумейстер, 2013, с. 98). Справді, хоч мова про розрізнення між двома видами філософування, спирається на вказівки у джерелах, але водночас вони не містять прямого *опису* того, як саме повинна виглядати «патологічна» філософія, на противагу «терапевтичній». Отож метафора терапії виглядає просто зайвою, що цілком відповідає метафізичній інтерпретації Апеля філософії Вітгенштайна, де в останній убачається певна експліцитна (у випадку з «Трактатом») чи імпліцитна (у «Дослідженнях») *теорія* мови.

Це утруднення виникає тому, що філософія та антифілософія сприймаються як рівнозначні концепти, адже від другої – *терапевтичної* – вимагається той же спосіб пояснення, яким послуговується перша – *теоретичний*. Тобто від неї вимагають бути такою ж «патологічною», як і звична філософія. Отож така інтерпретація, влучно акцентуючи на Вітгенштайновому розрізненні між *поясненням* і *показуванням*, зрештою вимагає «герменевтики показування», зводячи показування до пояснення (Баумейстер, 2013, с. 98).

Один із способів уникнути цього утруднення, це звернути увагу на наявну пресупозицію: мова тут сприймається як універсальний і єдиний засіб опису реальності, а отже – філософування. Онтологічний статус мови – не той же, що й реальності. Наступний розділ присвячений демонстрації, що для Вітгенштайна ця пресупозиція є однією зі справжніх проблем філософії. Тут же обмежимося лише таким: для цього філософа йшлося не про підбір адекватних висловів, щоб

описати реальність чи «патологічну» філософію, а про зміну перспективи на мову: онтологічний статус мови той же, що й інших речей, а тому не може йтися про адекватну дескрипцію взагалі, а отже – традиційна філософія перебуває в омані щодо власних можливостей, що й призводить до утруднень. Це вдало висловлює О. Йосипенко: «...Якщо мовлення є річчю світу, то терміни відповідності, адекватності, спільності, схожості структури мовлення та світу вже не є задовільними для прояснення їхнього зв'язку. Якщо слова є звичайними речами світу... якщо слова є інструментами, за допомогою яких ми можемо дізнатися про інші речі, то слова мають *личити* речам... У Вітгенштайна йдеться радше про термінологію гармонії, а не відповідності, адекватності тощо. Ця гармонія, «придатність» («пасування»), доречність тримається на нашій згоді в мовленні, згоді наших *реальних* ужитків...» (Йосипенко, 2021, с. 78).

Такий погляд ближчий до сучасної терапевтичної інтерпретації вчення «Досліджень», де *терапевтична* філософія протиставляється *теоретичній*: тут, за словами С. Кавела, метафора терапії розуміється не як лікування від імпульсу до філософування, а «означає, що філософське питання, або питання, поставлене по-філософськи, походять від чогось вочевидь не наявного, але відповідь на що, може бути не так розв'язком, як лікуванням... Філософські конструкції можуть як приховувати, так і звільняти від філософських утруднень, наче кожен з нас має безліч власних способів згубитися і знайти вихід» (Cavell, 2006, р. 24).

Отож Вітгенштайн пропонує не нову філософську теорію, а принципово нову *процедуру* філософування, яку не можна адекватно описати, але яку можна *опанувати*, подібно до того, як ми опановуємо інструментами або іншими щоденними маніпуляціями. Наприклад, не можна адекватно описати (цебто так, щоб опис цілком відображав те, що він описує; заміняв описуване) як зав'язувати шнурки, але можна *показати*, і таким способом – навчити. І саме в цьому полягає метафора показування, адже «філософія тільки ставить щось на розгляд, нічого *не пояснюючи* й не роблячи жодних висновків. – Оскільки все лежить перед нами як на долоні, то й нема чого пояснювати (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 126). Неможливість опису прояснює чому текст «Досліджень» лише

зрідка натякає на те, якою має бути ця нова філософія, але загалом не містить її інструкції: цей текст є її зразком, прикладом використання. Тому шукати в тексті пояснення чи виправдання філософської інтенції цієї праці – марно, адже її потрібно *бачити*. І це, на нашу думку, є відповіддю на наведені вище зауваження А. Баумейстера стосовно метафори терапії та відповідного філософування.

Ключем до опанування цією філософією є розуміння її не як теорії, а як живої процедури, а тому надалі ми називатимемо її також *методологічною* філософією, на противагу *теоретичній*. Методології не передує ніяка теорія, подібно до того, як не потрібно *знати* ніякої теорії, щоб уміти зав'язати шнурки – треба лише *володіти* методом. Відповідно до цієї нерівнозначності між «терапевтичною» та «патологічною» філософіями, відношення між ними не співпадає з відношенням між філософією та рефлексією стосовно неї (як це можна було припускати для вчення «Трактату»), цебто не йдеться про якусь ієрархію філософій: «Можна було б подумати: якщо філософи говорять про вживання слова «філософія», то має існувати якась філософія другого ряду. Але якраз цього немає – так само, як в орфографії, що також орудує словом «орфографія», але не стає через це орфографією другого ряду» (Вітгенштайн, 1995, § 121). (В оригіналі йдеться про *zweiter Ordnung*, що прийнято перекладати як «другого порядку» (Wittgenstein, 1968, § 121), тому вибір Є. Поповичем слова «ряд» не зовсім зрозумілий.)

Попри те, що розуміння терапевтичної філософії характеризується насамперед *показуванням* і *опануванням*, варто деталізувати, що саме потрібно *бачити* в цьому процесі. За записами Дж. Е. Мура лекцій Л. Вітгенштайна періоду створення «Досліджень», дізнаємось, що останньому йшлося про «новий предмет», який полягає у ««чомусь на кшталт упорядкування наших ідей стосовно того, що можна сказати про світ» і [Вітгенштайн] порівнював це з прибиранням кімнати, під час якого потрібно пересувати один і той же об'єкт кілька разів, перш ніж кімната стане справді чистою» (Moore, 1963, p. 323). Ідеться не про те, щоб запропонувати теорію, яка могла б не описати проблемний предмет, а віднайти його природне місце. Можливо, саме про такий метод мова

в цьому уривку: «Проблеми розв'язують не через нагромадження нового досвіду, а через зіставлення давно відомого. Філософія є боротьбою проти запаморочення нашого розуму засобами нашої мови» (Вітгенштайн, 1995, § 109). Тут виразніше проступає окреслений методологічний характер нової філософії як процесу наведення порядку в традиційному філософуванні. Як наведення порядку в кімнаті часто дозволяє знайти забуті та загублені речі, так і упорядкування філософських висловлювань, дозволяє помітити те, що раніше було приховане не змістом, а формою таких висловлювань.

Візьмімо розглянутий вище приклад проблемного висловлювання «краса рівнозначна добру». Як з позицій «Трактату», так і з перспективи «Досліджень», це висловлювання беззмістовне, але з різних причин: якщо в першому випадку йшлося про те, що неможливо встановити критерії значення для естетичних та етичних висловлювань, то в другому випадку йдеться про дивне використання слів, адже варто лише порівняти реальні випадки вживання цих слів з наведеним прикладом, щоб *побачити* його беззмістовність. Буденне мовлення є критерієм значущості слів, адже це середовище їхнього народження та життя: «Коли філософи вживають якесь слово – «знати», «існувати»... – намагаються схопити *суть* речі, треба завжди ставити перед собою питання: чи в мові, де те слово побутує, його справді колись так уживають? *Ми* повертаємо слова від їхнього метафізичного вживання до щоденного» (Вітгенштайн, 1995, § 116). За влучною інтерпретацією О. Йосипенко, новий підхід Вітгенштайна відрізняється від звичайного філософування як погляд обома очима відрізняється від огляду речі лише одним розплющеним оком (Йосипенко, 2021, с. 77). Одна з основних складових цього вчення є здатність залишати у полі зору звичний ужиток слів і залучати його як такого-собі цензора при розгляді проблем. Повертаючись до прикладу в § 4.003 «Трактату»: як уживається тут слово «рівнозначний»? Видається, що рівнозначність буває між тим, що можна виміряти, як-от, у випадку бартеру, одна річ може бути рівнозначною іншій; або одна дія може бути рівнозначною іншій за наслідками, як, наприклад, бездіяльність у певних ситуаціях законодавчо прирівнюється до дії. Але як виміряти красу та добро?

Під час таких процедур порівняння та примірювання слів у їхньому звичному вжитку із філософським, проявляється те, що Вітгенштайн називає *граматикою* слів. Не варто плутати її з *логічною формою* слова, як це представлено в інтерпретації Г. Е. М. Енском (Anscombe, 1981, pp. 112-113), адже тут йдеться не про метафізичну природу слів, а про спосіб їхнього застосування. Граматика невіддільна від її дослідження, адже вона є насамперед «критичним підходом, вона є потужним засобом виявлення та подолання метафізичних ілюзій, найперша серед яких – ілюзія реальності, ілюзія втручання реальності в мовлення, на якій ґрунтуються всі мовні описи» (Йосипенко, 2018, с. 102). Це метафізичне уявлення про зв'язок мови та світу стане предметом граматичного розгляду у наступному розділі, а наразі варто детальніше поглянути, що таке, власне, процедура граматичного дослідження.

Сам Вітгенштайн експліцитно не пояснює, в чому полягає граматичне дослідження, але *показує* своїм методом. Традиційна філософія намагається відшукати *суть* (нім. *Wessen* та англ. *essence*) речей: «*«Суть прихована від нас»*: такої форми набуває тепер наша проблема. Ми питаємо: *«Що таке мова?»*, *«Що таке речення?»* І відповідь на ці питання треба дати раз назавжди, незалежно від будь-якого майбутнього досвіду» (Вітгенштайн, 1995, § 92). Тому *граматичні* дослідження, які пропонує Вітгенштайн, полягають в огляді реального досвіду вживання слів. Саме так відкривається те, що намагаються знайти філософи: *«Суть* висловлена в граматичі» (Вітгенштайн, 1995, § 371). Таким способом, вивівши слово «суть» з-під звичного філософського застосування, змінюється настанова самої філософії від *теоретичної* до *методологічної*.

У «Філософській граматичі» (1974) міститься таке пояснення: «Припустімо, що ми порівнюємо граматичу з клавіатурою, яку я можу використовувати, щоб керувати людиною, нажимаючи різні комбінації клавіш. Що в цьому випадку відповідає граматичі мови? Якщо вираз «беззмістовної» комбінації спричиняє до того, що ця людина лише витріщається на мене, я в такому разі не називаю це вказівкою витріщатися» (Wittgenstein, 2004, § 136). Отож ідея граматичи не стосується мови взагалі. Радше кожна окрема мовна гра

*показує* власну граматику, зокрема через можливість того, що той чи той набір слів може бути беззмістовним. Як і мовні ігри, ідея граматики – евристична, адже Вітгенштайн її вводить саме заради показування вжитку. Отже, дослідити граматику певного слова – не означає експлікувати правила його вжитку, а лише показати, в яких мовних іграх воно коректно вживається.

Двом філософіям – теоретичній та терапевтичній – відповідають два голоси, які ведуть між собою діалог на сторінках «Досліджень»: один ставить питання в традиційній філософській манері, а інший відповідає *показуючи*, де попередній припустився помилки. Але оскільки розрізнення між поясненням та показуванням не завжди є очевидним, то й голоси, які ведуть діалог, трактують часто по-різному. Звідси, окрім іншого, походять різні інтерпретації *теоретичного* характеру, які, як і *терапевтична*, приймають погляд на форму «Досліджень» як на діалог щонаймеше двох голосів. Але їх відрізняє те, що для цих тлумачень саме перший голос, який висловлює філософські утруднення, приписується «Вітгенштайну», а інший, який показує звичний ужиток, – його «співрозмовнику». Причому перший висловлює власну позицію автора й відповідає на «наївні» питання другого. Таким способом, концептуальну вагу має перший голос, тоді як другий є або літературним засобом, або методологічним прийомом, який забезпечує перехід до позиції першого голосу (Stern, 2004, pp. 3-4). Подібний розподіл ролей є в діалогах Платона, де Сократ є основним голосом, тоді як інші учасники – лише допоміжними.

Таке тлумачення «Досліджень» містить припущення, що *зміст* цієї праці є викладом певної філософської теорії, яка стосується розв'язання тих чи тих проблем, а *форма* є лише способом відображення цих ідей. Отож ті, хто так читає «Дослідження» висновують, що можна, як і в будь-якому прозовому творі, відокремити перше від другого й перекласти його на інший лад: «...Основне завдання інтерпретатора полягає в тому, щоб вписати «Вітгенштайнів» ланцюг аргументів і розв'язків в межі знайомої філософської проблематики, перекладаючи з його незвичного способу письма, і представити їх у доступному



вигляді (Stern, 2004, р. 4). Це цілком виправдане розуміння тексту, й саме тому необхідно розглянути інтерпретації, які з нього виникають.

Отже, *припущення*, які лежать в основі теоретичних інтерпретацій такі: 1) наявність певної філософської теорії, яка забезпечує змістову єдність твору, попри її формальну спорадичність; 2) автору йдеться про звичні проблеми філософії, хоч і відображені у незвичній формі, що забезпечує можливість перекладу конвенційною академічною мовою.

Для зручності, поділимо ці теоретичні інтерпретації на «ідеалістичну» та «скептичну» відповідно до двох способів відповіді на спільну проблему, яка виникає при таких підходах. Усі вони визнають дослідження питання *можливості значення* основною проблемою праці Л. Вітгенштайна, а для висвітлення її центрального утруднення, скористаймося інтерпретацією К. Райта. У своєму тлумаченні, цей дослідник приходиться до того, з чого починає С. Крипке, – з *парадоксу дотримання правил (rule-following paradox)*, адже він стверджує: за відсутності незалежних від мови інституцій, які б легітимізували значення слів та виразів, і за неможливості віднайти такі легітимізаційні якості в самій мові, читач Вітгенштайна приходиться до двох можливих висновків стосовно природи цієї філософії: це або *скептицизм*, або радикальний антиреалізм, *ідеалізм* (Wright, 1982, pp. 250-252).

Очевидно, такі інтерпретації ближчі до «патологічної» філософії, аніж до того нового методу, який пропонує автор «Досліджень», адже ґрунтуються на голосі, який висловлює філософські утруднення. Другий голос – який показує їхню беззмістовність – навіть не помічається через специфічний характер досліджень, які він здійснює. Якщо підходити до цього твору з традиційною філософською настановою на пошук експліцитних аргументів, то легко зрозуміти чому власне Вітгенштайнова процедура опиняється в межах сліпої плями такого погляду: *показати беззмістовність* – не означає *довести її*.

## РОЗДІЛ II. ПРОБЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ПІЗНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ Л. ВІТГЕНШТАЙНА

### 2.1. Труднощі ідеалістичної інтерпретації

Терапевтичний підхід до філософії Л. Вітгенштайна виник як реакція на спроби перетворити його філософію на струнку теорію насамперед ідеалістичного, або ж спорідненого з ним скептичного типу. Ці спроби ґрунтуються на мовних утрудненнях, виявлення яких, з одного боку, підважить такі теорії, а з іншого – продемонструє терапевтичний підхід. Отож почати варто з найпоширенішої інтерпретації – *ідеалістичної*.

Оцінка позиції як «ідеалістичної» чи «реалістичної» мусить стосуватись однієї і тієї ж проблеми. У філософії мови такі позиції, звісно, стосуються природи мови й ґрунтуються на одній з ранніх проблем цієї філософії, а саме – зв'язку *мови* зі *світом*. Учениця Л. Вітгенштайна та перекладачка його «Досліджень» та інших робіт, Г. Е. М. Енском пропонує такі можливі підходи до питання про відношення між мовою та об'єктами реального світу: «...Або граматику відповідає чомусь в об'єкті, його реальній суті, яку він має незалежно від того, чи про нього мова, чи ні, або «об'єкт» сам залежний від мови» (Anscombe, 1981, p. 113). Перша позиція – *лінгвістичний реалізм*, або ж, за аналогією з філософією математики, *платонізм*, полягає ось у чому: яким способом певні слова з різних мов, як-от «equus», «horse» та «кінь», можуть позначати один і той же об'єкт? Вони мусять мати однакову *граматику* – логічну форму, яка *відповідає* (*corresponds*) позначуваній речі, а тому граматику відображає *суть* (*essence*), яка від неї незалежна. Прибравши цю незалежність, потрібно висновувати, що *суть створює* граматику або логічна форма – це позиція *лінгвістичного ідеалізму* (Anscombe, 1981, pp. 112-113).

Ідеалістична теза не заперечує існування світу, але розуміє його як залежного від мови. По-перше, ідеалізм є таким стосовно питання про те, як можливе відношення означення мовлення до світу. По-друге, попри те, що незалежний від мови світ (мислення про який, за цією тезою, є радше наслідком

плутанини) не зумовлює значення слів та виразів, ідеалістична теза не заперечує його наявності. Різниця між лінгвістичними ідеалізмом та реалізмом полягає у відповіді на питання, що зумовлює значення – структури мови чи незалежна реальність? Р. Гаскін у праці, присвяченій лінгвістичному ідеалізму, ставить питання про світ наріжним каменем цієї позиції: «Це теза лінгвістичного ідеалізму – теза, що цей світ є осадом мови, що об'єкти (в широкому сенсі) є внутрішніми частинами мови, тобто, по-суті, є значеннями... Онтологія – теоретична, цей світ сам – теоретично постульований, оскільки він складається з висловлювань, які теоретично постульовані» (Gaskin, 2021, p. 173).

Отож позиція *ідеалізму* полягає в тому, що мова не досягає якоїсь позалінгвістичної реальності, що призводить до такого: по-перше, попередньо припускаючи, що будь-яке знання – пропозиційне, потрібно висновувати, що воно зумовлене не якоюсь реальністю, а логічною формою (граматикою) мовлення; по-друге, мова не здатна описувати (в наївному розумінні) реальність поза мовою. Позиція ж *реалізму* буде протилежною: по-перше, значення слів зумовлені їхньою відповідністю до позалінгвістичної реальності, певного стану справ, а тому, по-друге, мова здатна до точної дескрипції цієї реальності.

Дотримуючись ортодоксального тлумачення «Трактату», реалістична позиція близька до, так званої, *теорії образу* (*picture theory*), основним моментом якої є те, що відношення між елементами образу, цебто пропозиції, ідентичне відношенню між речами: «Форма відображення – це можливість речей так само пов'язуватися одні з одними, як елементи образу. Саме *так* образ пов'язаний з дійсністю: від досягає її» (Вітгенштайн, 1995, §§ 2.151-2.1511).

Основна проблема, яку розглядає ранній Вітгенштайн, за формулюванням його учня Г. Г. фон Райта, така: «Як можуть лінгвістичні знаки перебувати у відношенні означення до світу? Або коротше: як можлива мова?» (von Wright, 1993, p. 32). Коротше формулювання насправді впливає з ширшого: як можлива мова, якщо припустити, що єдиним її призначенням є висловлювання про *світ*? Це проблема, стосовно якої і визначаються ідеалістична та реалістична позиції.

Отож відповідно до інтерпретації Енском, позиція Вітгенштайна стосовно питання про джерело значень мови, відображена в таких словах: «Поміркуйте: «Єдиним корелятом природної необхідності в мові є довільне правило. І це єдине, що з тієї природної необхідності можна взяти до речення»» (Вітгенштайн, 1995, § 372). Чому правила вживання тих чи тих виразів – довільні? Тому що практика вживання *творює* ці правила, яким воно водночас підлягає. Наприклад, значення гральних кубиків можна вгледіти у тому, *як* ними грають, цебто за якими правилами, і сама річ не визначає ці правила, а лише конкретна гра, яка може бути щоразу іншою. Крім низки різновидів власне ігор з кубиками, їх, наприклад, використовували, щоб визначати частку здобичі; зрештою, яку *роль* відіграють ці кубики у виразі *alea iacta est*? Отже, джерелом значень слів є мовна практика, а не зв'язок з якоюсь реальністю. Тому Енском висновує, що Вітгенштайна можна назвати частковим ідеалістом, бо він погоджується з тезою, що *істини* зумовлені граматикою, яка *створює суть* речей; але не з тезою, що *речі існують* лише як елементи мови (Anscombe, 1981, pp. 121-122).

Але виникає питання, чи розглядає Вітгенштайн саме питання *існування* позалінгвістичної реальності та її відношення до мови. виправдовуючи ідеалістичну інтерпретацію, можна сказати, що розгляд проблеми значення має на увазі таку проблему. Але якщо така проблематика справді наявна, то чому не віднайти її прямих прикладів у тексті, уникаючи інтерпретації із наперед установлених концептуальних меж? Можна припустити, що до цього спричиняє специфіка форми викладу «Досліджень», а в крайньому разі – дивна нездатність автора окреслити свою проблематику без втручання інтерпретаторів.

Одразу оглянемо цей крайній варіант. На думку Я. Гінтикки, саме мислення Вітгенштайна містить відбиток приписуваної йому цим дослідником дислексії; зокрема в характері його запитування можна вбачати порушене відчуття мовлення й труднощі з розпізнаванням правил вжитку слів та виразів (Hintikka, 2004, p. 96). Хоч Гінтикка зазначає, що припущення цього фізіологічного стану може допомогти розумінню філософії Вітгенштайна (Hintikka, 2004, p. 90), що може вказувати на прийняття ним тези про

неможливість без суттєвих втрат відокремити зміст доробку від його форми, спричиненої цим розладом, але насправді цим сказано, що лише тлумачення Вітгенштайна з урахуванням названого розладу та його наслідків, допоможуть виокремити думку від вкрай неконвенційної форми вираження. І навіть якщо припустити, що цей дослідник має на увазі неможливість розуміння Вітгенштайна поза формою його висловлювання, то проти цього свідчить його власне тлумачення філософії раннього та пізнього Вітгенштайна, яке подає її як закінчену теорію мови в радше ідеалістичному дусі.

На думку Гінтикки, уявлення про мову, яке лежить в основі міркувань Вітгенштайна, полягає в тому, що вона є «неминучим посередником між мною і світом» (Hintikka, 2003, р. 91). Оскільки значення виразів мови полягають у їхньому відношенні до світу, то щоб дослідити їхню природу, потрібно було б поглянути на мову збоку, вийти за її межі. Відповідно, основною рисою такого уявлення є *невимовність семантики (ineffability of semantics)* (Hintikka, 2003, pp. 91-92). Це більш ніж адекватна інтерпретація філософії раннього Вітгенштайна, однак Гінтикка приписує таке уявлення і пізньому, де «невимовність значень конкретних слів і правил, які ними урядують, частково спричинена тим, що всі наші дії беруть участь у всіх мовних значеннях, і частково... спричинена першістю цілих мовних ігор перед їхніми правилами» (Hintikka, 2003, pp. 93-94).

Виокремлення та критика Гінтиккою уявлення про *мову як універсальний медіум* (між світом та суб'єктом), вартує уваги, і нижче воно буде взяте до розгляду як *передсуд*, на якому тримається як ідеалістична, так і реалістична інтерпретації. Але сумнівною є вказівка цього філософа на те, що Вітгенштайн був «глибоко переконаний» у невимовності семантики в обидва філософські періоди (Hintikka, 2003, р. 93). Радше Вітгенштайну йшлося про те, щоб знайти такий погляд на проблему значення, який би підважував звичне уявлення про неї. До цього ми ще звернемося детальніше наприкінці, а наразі стисло розглянемо інший сумнівний момент, який ми віднаходимо як у інтерпретаціях Енском та Гінтикки, так і в більшості інших: передування мовних ігор семантичним правилам – це уявлення, яке природно призводить до ідеалізму.

Погляньмо на такі слова Вітгенштайна стосовно проблеми відповідності мови та світу: «Мислення, мова здаються нам своєрідним співвідносним поняттям світу, його образом. Поняття «речення», «мова», «мислення», «світ» стоять в одному ряду, кожне рівнозначне іншому. (Але на що ж ці слова можуть тепер придатися? Немає мовної гри, в якій їх можна було б застосувати)» (Вітгенштайн, 1995, § 96). На перший погляд, це цілком відповідає висновку Гінтикки: мовні ігри є інституціями легітимації значень. Втім, цим ми вже допустилися прийняття упередження, що під *мовними іграми* Вітгенштайн має на увазі певну *теорію* мови та значення: теорію того, як мова, основне завдання якої саме в тому, щоб мати значення, забезпечує його. Ба більше, це упередження, оскільки воно ґрунтується на проблемі того, як значення мови конституюються стосовно позначуваного світу, прямо суперечить наведеному параграфу, де це конститутивне відношення ставиться під сумнів.

Означене упередження є підґрунтям ідеалістичних тлумачень його пізньої філософії. Причому йдеться не про одноразову проблему, яку можна вирішити просто вказавши на неї, а про певний *стиль* мислення, який не дозволяє сприймати інакше. Тому таке сприйняття пізнього доробку цього філософа притаманне не лише в межах аналітичної традиції, а й у так званій континентальній. К.-О. Апель вбачає в тому, що Вітгенштайн, відкинувши можливість будь-яких об'єктивних чи суб'єктивних гарантій значущості, те, що він залишає лише мовні ігри як інституцію такого гарантування. Але оскільки правила цих ігор не можуть бути встановлені конвенцією, а є передумовою можливості конвенцій *узагалі*, то мовні ігри є *трансцендентальними* (Apel, 1980, pp. 158-159). Звісно, Апель не називає себе «ідеалістом», але ця інтерпретація відповідає нашому означенню лінгвістичного ідеалізму. Цей випадок цікавий тим, що сам Апель свідомий як *терапевтичної* спрямованості «Досліджень», так і *антитеоретичної*, адже покликаючись на § 65 названої праці, він вказує на експліцитне застереження Вітгенштайна проти сприйняття мовних ігор як відображення *загальної форми суджень* (*general form of propositions*); втім, на думку Апеля, такий підхід – непродуктивний і

парадоксальний (ApeI, 1980, p. 20). Цей інтерпретатор, ідучи, очевидно, шляхом «продуктивності» до невпізнаваності вписує пізню філософію Вітгенштайна у свою теорію трансцендентальної прагматики. У цьому проявляється невисловлене переконання, яке притаманне всім таким тлумаченням, що Вітгенштайн сам не здатний був побачити потенціалу власних ідей. Хоча таке справді трапляється в історії філософії, але, зважаючи на вказане нами упередження, можна відповісти, що така інтерпретація не була б прийнятною для Вітгенштайна (що Апель зазначає в указаних місцях) через прийняття Апелем упередження, яке диктується його перспективою (що він не зазначає).

Продовжуючи тему «трансцендентальних» тлумачень, доцільним було б розглянути контроверсійне тлумачення Б. Вільямса. Він відштовхується від власної інтерпретації ранньої філософії Вітгенштайна, яку він підсумовує як *трансцендентальний соліпсизм* на ґрунті § 5.6 та підлеглих параграфів «Трактату». «Трансцендентальним» тому, що саме таким він бачить *філософське я* (в оригіналі – *das philosophische Ich*, а в перекладі – *self*), адже воно тотожне зі своїм власним світом, а отже – з усім, що про нього можна знати, і тому про нього не можна *щось* знати: «...Ані *що* це є, ані *що це є* воно, не можна сказати, і спроби говорити про нього або постулювати його існування, напевне мусять бути беззмістовними... Той сенс, у якому воно є межею, також означає, що *біля* межі, воно не є чимось узагалі» (Williams, 1973, p. 78). Беручи до уваги, що Вільямс, задля уникнення плутанини, тлумачить вживання «мое» та «я» так, що вони стосуються різних суб'єктів у цьому місці «Трактату», не складно прийняти за свідчення соліпсизму деякі пасажі, як-от: «Тут бачимо, що суворо витриманий соліпсизм збігається з чистим реалізмом. «Я» соліпсизму зменшується до пункту, що не розширюється, і залишається підпорядкована йому реальність» (Вітгенштайн, 1995, § 5.64). За такого тлумачення, природно впливає розрізнення суб'єктів за особовими займенниками. Якщо з таких позицій розуміти *я* – не як щось у світі (інакше воно було б об'єктом світу іншого суб'єкта, а не суб'єктом), чи *поза* світом (адже говорити про наявність чи відсутність чогось поза світом – однаково позбавлено сенсу), то воно є *межею* світу, а отже – співпадає з ним. Це

узгоджується зі словами з «Трактату»: «Суб'єкт не належить до світу, а є межею світу» (Вітгенштайн, 1995, § 5.632). Як показує Н. Малкольм, вживання неозначеного артикля – *eine Grenze* (межа) – в оригіналі є нерелевантною, і тому таке трактування загалом прийнятне (Malcolm, 1982, p. 249).

Проблеми починаються коли Вільямс переносить цю інтерпретацію на пізню філософію Вітгенштайна: мовляв, Вітгенштайн лише переходить від першої особи однини (соліпсизму) до *ідеалізму від першої особи множини* або *плюралістичного ідеалізму*. Якщо межі світу для мене, а отже всього, що можна знати, – це моя мова, де цими межами є трансцендентальний суб'єкт – я (рання філософія), то для нас – це наша спільна мовленнєва практика, межі якої тотожні з трансцендентальним ми (пізня філософія) (Williams, 1973, pp. 82-85, 92-95).

Може виникнути питання: чи можна порівнювати розуміння я в «Трактаті» та ми в «Дослідженнях»? Переконання Вільямса, що цей займенник відіграє особливу роль у філософії пізнього Вітгенштайна значною мірою ґрунтується на «постійній розмитості і невизначеності, очевидній у тому, як Вітгенштайн використовує «ми»» (Williams, 1973, p. 79). Утім, як указує Малкольм на багатьох прикладах, «у Вітгенштайнових працях, референція «ми» є точною. Вона завжди реферує до якоїсь конкретної групи людей або спільноти...» (Malcolm, 1982, p. 254). Ця проблема постає з викривленого розуміння, зумовленого ігноруванням названої нами *методологічної* природи заміток, які становлять «Дослідження». «Ми» вживається для позначення тієї чи тієї групи, яка бере участь в іграх або мислиннєвих експериментах; іноді воно стосується філософів, або ж уживається подібно до того, як ми уживаємо цей займенник у цій роботі. Тобто йдеться про цілком *звичайне* вживання «ми». Але припустімо, що ми розуміємо мовні ігри не як методологічний прийом, а як певну теорію природи мови, і такі звичні слова одразу стають проблематичними: що таке «ми» у цій картині мови? Отож ця інтерпретація ґрунтується на такому ж упередженні.

Якщо поглянути збоку, то ці тлумачення нівелюють філософію пізнього Вітгенштайна в однаковий спосіб. По-перше, вони пропонують один і той же кістяк теорії, яка складається з ідеалістичного догмату про наявність певного



ідеалу  $x$ , який пояснює природу мови *однаково* в кожній з інтерпретацій (окрім більш нюансованого варіанту Е. Енском), а саме, що  $x$  – це загальна логічна форма будь-якого висловлювання, яка, відповідно, є передумовою можливості значимості будь-якого мовлення. Не суттєво, як назвати це  $x$  – чи «мовними іграми», чи «трансцендентальним *ми*». Навіщо тоді Вітгенштайн ускладнює працю, пропонуючи різні методи та перспективи, якщо йдеться зрештою про певний єдиний  $x$ ? Втім, автор «Досліджень» експліцитно відкидає таке уявлення: «Ми визнаємо: те, що ми називаємо «реченням», «мовою», є не формальною єдністю, як ми собі уявляли, а рядом більше чи менше споріднених утворень... *Забобону* про кришталеву чистоту можна позбутися, тільки поглянувши на цю проблему під зовсім іншим кутом зору» (Вітгенштайн, 1995, с. 108).

По-друге, оскільки всі ці інтерпретації ґрунтуються на однаковому *упередженні* (*забобоні*), то вони вказують на певний спосіб мислення у філософії. На перший погляд, особливо дивне тлумачення Вільямса, насправді не містить якоїсь особливої хиби, якої б не було в попередніх; різниця лише в тому, що попередні частіше покликалися на текст «Досліджень». Якщо ж йдеться про *спосіб мислення*, то виправлення ідеалістичної хиби не досягнути лише тексутальною вказівкою на суперечність вченню Вітгенштайна. Це лише доводить, що вчення цього філософа, *на його думку*, не було ідеалістичним. Але можна дорікнути, що Вітгенштайн з певних прин, якими б вони не були, сам не помічав певних органічних тенденцій у своєму вченні.

Щоб спробувати виправити цей спосіб мислення, варто перейти до наступного завдання цієї частини підрозділу, де будуть розглянуті основні утруднення ідеалізму. Це завдання буде вирішене двома способами: по-перше, демонстрацією основного аргументу проти ідеалістичного тлумачення, який належить іншому учню Вітгенштайна – Н. Малкольму; по-друге, власне Вітгенштайновим розглядом припущень, на яких ґрунтуються ці тлумачення.

Н. Малкольм звертає увагу, що ідеалістичні трактування Вітгенштайна начебто впливають з вживання слова, яке має особливе відношення до гносеології та епістемології, а саме – дієслова «знати», яке, припустімо,

вживається за таким правилом: якщо я знаю, що  $p$ , відповідно,  $p$  – істинне. Якщо ж ми вміємо використовувати це дієслово лише тому, що оволоділи певною мовною грою, то хіба не мовна гра є тим, що зумовлює істинність  $p$ ? Отож Малкольм переформулює правило так: Якщо я знаю, що  $p$ , відповідно, я *не можу* помилятися. Звідси випливає ідеалістичний висновок, що будь-яке знання реальності напередвизначене мовою (Malcolm, 1982, pp. 262-263). Звісно, такий висновок можливий за наявності попереднього припущення, що будь-яке знання – пропозиційне, але воно тривіальне для філософських міркувань такого ґатунку.

Н. Малкольм припускає, що є «спокуса» так думати, зважаючи на окремі пасажі з праці «Про певність» (1969), і що, зокрема, саме це може лежати в основі інтерпретації Б. Вільямса (Malcolm, 1982, p. 264). Справді, останній в одному місці, де цитується ця праця, говорить про «елементи у картині світу, які мають бути носіями істинності [truth-carrying]» (Williams, 1973, p. 88). Кандидатом на те, щоб підштовхувати до таких міркувань може бути ось що: «Я можу спитати: «як я міг би помилитися стосовно свого імені, що воно – Л. В.?» І я можу сказати: я не розумію як таке могло б статися» (Wittgenstein, 1972, § 660).

На думку Малкольма, ця ідеалістична інтерпретація ґрунтується на двох послідовних хибах. По-перше, ми припустилися помилки *non sequitur* при переформулюванні правила, і воно мусить виглядати так: Якщо я знаю, що  $p$ , відповідно, я *не* помиляюся (Malcolm, 1982, p. 262). Але якщо « $p$  є істинним, бо я це знаю» стало «я *не можу* помилятися стосовно  $p$ », то не складно збагнути, як, наприклад, наведений вище § 660 можна зрозуміти в ідеалістичному дусі.

По-друге, прийнявши хибне переформулювання, ми не звернули увагу, що якщо вживання речення *виправдане* (*justified*) обставинами, то це не означає, що воно *істинне* (*true*): «...твердження «я знаю що  $p$ », навіть коли цілком *виправдано* висловлювати його, не є «носієм істинності»... Навіть якщо я цілком виправдано можу сказати, що «я знаю, що моє ім'я Н. М.»... з цього не випливає, що моє ім'я – Н. М.» (Malcolm, 1982, p. 264). Це розрізнення або ігнорується ідеалістичними інтерпретаціями, або ж зводиться до істинності, бо справжня проблема, якої стосується ідеалізм, – не епістемологічна чи гносеологічна, а

метафізична: ідеться про встановлення зв'язку між світом та мовою, або ж редуцію одного до другого. Ідеалізм, хоч і зводить світ до мови, водночас мусить вказувати, що мова віртуально містить тотальність істинних висловлювань, інакше істинність має гарантувати щось позалінгвістичне.

Л. Вітгенштайн у змозі вийти з цього метафізичного утруднення: вживання того чи того виразу диктує конкретний момент життя мовця, а не його відповідність якомусь стану справ: ««Та ж математична правда не залежить від того, чи люди пізнають її чи ні» – Звичайно: зміст речень «Люди вважають, що  $2 \times 2 = 4$ » і « $2 \times 2 = 4$ » неоднаковий. Це друге – математичне речення, а перше, якщо воно взагалі має сенс, може, даймо, означати, що люди *прийшли* до математичного речення. Ці речення мають цілком інше *застосування*» (Вітгенштайн, 1995, с. 306). Філософське мислення ігнорує розмаїття можливостей осмисленого мовлення, й водночас конструє теорії, які претендують на опис будь-якого можливого вживання слів.

Отже, оскільки філософська позиція Вітгенштайна – не метафізична, то її не можна назвати ані ідеалістичною, ані реалістичною. Перед змодельованням Вітгенштайнового погляду на лінгвістичні ідеалізм та реалізм, коротко пригадаймо їхні позиції. Основною є проблема характеру зв'язку між мовою та світом, причому йдеться про зв'язок *означення*. За словами Р. Гаскіна, «теза лінгвістичного реалізму полягає в тому, що мова структурує реальність *до самого кінця*. Немає темпоральної або логічної стадії до того, як це сталося... Реальність *є такою*, як його зробила мова» (Gaskin, 2021, р. 176). Отож світ складається зі значень, які є структурами мови. На противагу цьому, теза реалізму полягає в тому, що стан справ незалежного від мови світу зумовлює значення. Візьмімо для ілюстрації об'єктивістичну концепцію К. Райта про те, що від *незалежних від дослідження* (*investigation-independence*) характеристик об'єктів реального світу залежить істинність висловлювань: незалежно від того, чи досліджуємо ми об'єкт, чи ні, його якості об'єктивно наявні, й відповідність висловлювань цим якостям визначає їхню істинність (Wright, 1980, р. 216).

Зрозуміло, що не варто підважувати кожен позицію окремо, коли вони ґрунтуються на спільній проблематиці, яку й потрібно поставити під сумнів.

В епістемологічному аспекті, тези можна переформулювати як відповіді на питання: чи здатна мова пізнати незалежний від неї світ? Реалістична відповідь полягатиме у тому, що відповідність означення висловлювань незалежній від мови реальності є запорукою можливості пізнання останньої. Ідеалістична відповідь у тому, що, оскільки істинність висловлювань залежить від мови, пізнання цілком структурується мовою. Втім, для обох позицій притаманне переконання, що мова є *засобом пізнання*, причому пропозиційного характеру.

Це уявлення – формене *упередження*, адже воно сприймається як очевидне лише за вузького погляду на мову, як-от у філософа, для якого це справді насамперед засіб викладу певного вчення. Але, наприклад, для будівельника, який просить передати плиту чи цеглу, мовлення має зовсім інше значення, а для поета – ще інше. Саме зі спроби поглянути на мову з інших перспектив починаються «Дослідження» (§§ 1-3).

Це упередження експліцитно можна проілюструвати твердженням Б. Расела у передмові до «Трактату»: «Єдина функція мови полягає в тому, щоб мати значення... Суттєва справа мови в тому, щоб стверджувати або заперечувати факти» (Wittgenstein, 1963, р. х). Хоч у такому вигляді це уявлення не надто актуальне, але саме імплікації цього твердження, забезпечують можливість реалістичної або ідеалістичної позиції: якщо (1) завдання мови – мати значення, а (2) значення полягає у відповідності слів певному стану справ, то (3) завдання мови – встановлення певних фактів стосовно того чи того стану справ. Але які факти та який стан справ висловлює, наприклад, наказ чи молитва, або якому стану справ має відповідати формування та доведення тези? Відповідно, сам Вітгенштайн, навівши ці приклади, наголошує, що є «безліч видів уживання всього того, що ми називаємо «знаками», «словами», «реченнями»» (Вітгенштайн, 1995, § 23). За ідеалістичної тези, звісно, йтиметься про те, що (2) значення полягає у відповідності певній загальній формі висловлювання, а висновок у тому, що (3) завдання мови – встановлення

тверджень, які відповідають цій формі висловлювання. Втім, це не змінює того, що питання природи *значення* – це основне питання як лінгвістичного реалізму, так і ідеалізму, і саме з ним пов'язується основна функція мови.

Очевидно також і те, що це питання пов'язане з проблемою зв'язку мови зі світом, оскільки концептуально воно виникло в лоні логіки та кореспондентної теорії істини, працях Г. Фреге та Б. Рассела, де йшлося про пряму відповідність знака (*Bedeutung*) або *денотації* (*denoting phrase*) певному об'єкту або стану справ реальності (Frege, 1960, p. 57; Russell, 1905, pp. 479-480). Йдеться не про генеалогію поняття, а про *спосіб мислення* про нього: як помислити значення знака без того, що він позначає? Наостанок наведемо Вітгенштайнові міркування про природу ідеї значення, яку він виводить з, так званої, «примітивної» мови: «...Слова певної мови дають назви предметам; речення є сполученням таких назв. – У цьому образі мови ми знаходимо джерело такої думки: кожне слово має значення. Це значення підпорядковане слову. Воно є предметом, за який відповідає слово» (Вітгенштайн, 1995, § 1).

Передсуд, що мати значення – основна функція мови, підтримує проблему зв'язку мови зі світом. Підхід Вітгенштайна не в тому, щоб зайняти якусь позицію з цього питання, а радше в тому, що підважити саму проблему. Це ставлення до теорії значення підтверджує і Дж. Е. Мур своїми записами лекцій Вітгенштайна: «Ідея значення певним чином застаріла, окрім таких фраз, як «це має таке ж значення, як те» або «це не має значення»» (Moore, 1963, p. 258).

Увесь цей час ми намагались помислити цілісну картину мови та світу, одразу припускаючи, що, по-перше, за кожним з цих слів стоїть щось *єдине*, як-от платонівська форма, і, по-друге, ці слова приховують якусь *суть* (*essence*), розкриття якої дасть відповідь на питання про зв'язок. Якби ми не вважали, що ці слова приховують щось від нас, то не запитували б про зв'язок між ними. Питання ж насправді *граматичне*, оскільки, змінюючи ракурс услід за Вітгенштайном від суті до граматики, запитуємо: яка граматична проблема зумовлює таке мислення про світ та мову?

Уже те, що питання стоїть так, наче слова щось приховують і філософський розгляд допоможе це віднайти, є утрудненням. Інструменти підбирають відповідно до того, що потрібно виконати: ніхто не викручує гайки викруткою, але, як видається, це саме те, що філософ намагається зробити в цьому випадку. Отож щоб знайти належний інструмент, потрібно впізнати проблему. Тому нагадаймо, що означає максима, що *нічого не приховано* в § 435: те, що можна назвати «значенням» слів – у їхньому безпосередньому вживанні, а розгляд граматики слова – це опис цього вживання

Що у вживанні виразу «зв'язок між мовою та світом» або подібними заводить нас на манівці? Уявімо ситуацію: особа *A* описує особі *B* подію *B*, свідком якої *A* була (*A* – свідок, а *B* – слідчий). Філософ, який стоїть збоку здивується: як те, що сталося, зображення події, *передається* через мову, а потім використовується в суді як доказ, або як таке, що підкріплює версію стосовно події? Слова про подію *B* є наче заміником самої події, її описом – більш чи менш точним, отож мова *відображає* реальність. Також можна сказати, що мова *структурує* реальність, якщо мислити про неї як про кристалічні ґратки. Зрештою, постає питання про *суть* мови: у мові начебто є *щось*, що дозволяє їй або відображати, або структурувати реальність, і воно – не на поверхні.

Помилки припустились, помисливши роль мови як певного *передавача*: наче вона якось передає зображення у зашифрованому вигляді, і кожен, хто має ключ, цебто володіє мовою, може відкрити для себе зображення події *B*. Це нагадує ось що: «Хочеться сказати: «Як я знаю, чи дощ іде, чи не йде, як до мене досягає звістка про це, то інша справа»... І що тоді характеризує цю «звістку» як звістку про щось? Чи не вводить нас в оману форма нашого висловлювання? Чи *метафора*: «Мое око дає мені звістку про те, що там крісло» не *оманлива*? (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 356). Хіба вираз про здатність мови до «структурування» або «відображення» – не така ж метафора?

Наступна помилка впливає з попередньої, коли подія *B* сприймалась як зашифрований мовою зміст. Подібно до пазла, де слова – це його фрагменти: будучи правильно складеними, вони оприявнюють картину події, доступну для

всіх слухачів, які володіють мовою. Певною мірою це так, адже, по перше, щоб зрозуміти свідчення особи *A*, слідчому та судді потрібно володіти однією з них мовою, але що це за мова? Припустімо, що особа *A* – іноземець, який опанував українською мовою за підручником з граматики й ніколи її не використовував до цього; чи достатньо буде цього, щоб дати опис події *B*? Мабуть, описана ним картина не буде доволі послідовною – не всі пазли складатимуться, але зрештою опис вона здійснить, перекладаючи те, як би вона описувала своєю рідною мовою. Припустімо, що рідна мова особи *A* не застосовується для описів у нашому розумінні (можливо плем'я особи *A* послуговується лише дієсловами та остенсивними означеннями для опису, а українськими іменниками, вивчивши граматику, не оволоділа так само, як, наприклад, українці не здатні оволодіти англійськими артиклями, доки не почнуть їх застосовувати). Підозрюємо, ніяких свідчень особа *A* не надала б, але не тому, що погано оволоділа підручником граматики, а тому, що не володіє *грою* опису. У цьому смисл пасажу: «Термін «мовна *гра*» має тут підкреслити, що мовлення є частиною діяльності, способу життя» (Вітгенштайн, 1995, § 23). Слідчий *B* розуміє свідчення не тоді, коли в нього виникає правильна картина подій, а тоді, коли він та особа *A* вміють брати участь у певній спільній діяльності.

Тут можуть дорікнути, що от, мовляв, мова структурує реальність, і, відповідно, Вітгенштайнів підхід веде до ідеалізму. Але, як було показано вище, для підходу Вітгенштайна, по-перше, не притаманні теоретичні узагальнення, бо це *методологічне* вчення; по друге, з позицій цього методу, речення типу «мова структурує реальність» є граматичними утрудненнями, яке тут і розглядається; а по-третє, навіть якщо прийняти до розгляду таку абстракцію з цього вчення, то не ясно, чому *мова*, а не *діяльність*, чи *форма життя* структурують реальність, і як можна звести мову до однини, коли Вітгенштайн експліцитно наголошує на *сімейній схожості* між мовленнєвими діяльностями саме тому, що ніякої справжньої єдності між ними немає (Вітгенштайн, 1995, §§ 66-67).

Нарешті, «Дослідження» містять такий діалог: ««[1] Я, правда, кажу: «Я тепер маю таке й таке уявлення; проте слова «я маю» є лише знаком для *інших*;

світ уяви *повністю* відображений в описі уявлення»– [2] Для вас слова: «Я маю» однаково що: «Тепер увага!» Вам хочеться сказати, що, власне, це треба було б відобразити інакше, скажімо, просто давши знак рукою, а потім описуючи його.

– [3] Коли ми – як у цьому випадку – не погоджуємося на вислови нашої звичайної мови, ... то в нас у голові застряв образ, який суперечить звичайному способу мовлення. І коли ми пробуємо казати щось, то через свій спосіб вислову описуємо факти не такими, як вони є насправді. Нібито (наприклад) речення «Йому болить» може бути хибне ще якимось інакше, ніж через те, що цій людині *не* болить... Бо такий вигляд мають суперечки між ідеалістами, соліпсистами та реалістами» (Вітгенштайн, 1995, § 402). Перший голос (1) – це умовний ідеаліст або реаліст, подібний до філософа у нашому прикладі, який дивиться на вжиток наче збоку, і мислить мову як засіб або конституювання картини світу, або її точної дескрипції. Наступний голос (2) – це голос Вітгенштайна, який указує на цей момент у мисленні попереднього. Потім голос (3) також Вітгенштайна, який пояснює, що йдеться про упередження, начебто звичайна форма опису є чимось не тим, чим вона є у конкретному вжитку: наче вона приховує ще щось.

Це підсумовує розглянуті тут упередження, на яких ґрунтуються лінгвістичні ідеалізм та реалізм. Вони зводяться до того, що філософ зловживає мовою, не помічаючи того, що його словесні конструкції є просто набором слів з позиції того, як ці слова побутують у живій мові. Тому вони позбавлені можливості до вжитку, подібно до інструментів, якими намагаються скористатися, розмістивши їх у певній конфігурації, замість того, щоб взяти їх у руки і виконати те, для чого вони були створені.



## 2.2. Труднощі скептичної інтерпретації

Розглядувану інтерпретацію назвімо *скептичною* тому, що голос «Вітгенштайна» тут – це голос скептика, який намагається підважувати теорії, які пропонує голос його «наївного» співрозмовника (Stern, 2004, р. 3). Відповідно, за такого підходу, пізня філософія Л. Вітгенштайна є скептичним підходом до теорії значення, який визнає неможливість обґрунтування значень слів та виразів, що, відповідно, ставить під сумнів можливість мови взагалі.

Інтерпретація С. Крипке ґрунтується саме на такому розумінні: «Базова структура Вітгенштайнового підходу може бути показана так: певна проблема, або, у г'юмівській термінології, «скептичний парадокс», висунутий стосовно ідеї правила. Після цього висувається те, що Г'юм назвав би «скептичним розв'язком»» (Kripke, 1982, pp. 3-4). Відповідно, «скептичний парадокс» є «мабуть, центральною проблемою «Філософських досліджень»» (Kripke, 1982, р. 8). Це тлумачення відповідає припущенням стосовно теоретичних інтерпретацій, вказаних наприкінці першого розділу, а саме: філософія Вітгенштайна є (1) цілісною теорією, що постає з розгляду основної проблеми, якою є *парадокс дотримання правил (rule-following paradox)*, і відповідно, (2) її можна адекватно відобразити у конвенційному академічному вигляді.

У вступі до «Wittgenstein on Rules and Private Language» С. Крипке, попри те, що ми попередньо зарахували його до тих, хто вбачає можливість відокремлення змісту «Досліджень» їхньої форми, зазначає, що специфічний літературний стиль цієї праці Вітгенштайна «пов'язаний частково з природою предмета» (Kripke, 1982, р. 5). Щоправда під цим він має на увазі, що «якби Вітгенштайн... запропонував свої висновки у формі визначених тез, було б дуже тяжко уникнути формулювання його доктрин у формі, яка складається з явних скептичних заперечень наших буденних тверджень» (Kripke, 1982, р. 69). Тобто ідею твору Вітгенштайна все ж можна оформити у вигляді тези, яка, втім, буде *скептичною*, і її сумнів буде звернений проти можливості висловлювань буденної мови, чого автор намагався уникнути. Отож неконвенційний стиль «Досліджень» покликаний усунути можливість такого розуміння. Тому Крипке

наважується відкинути його: «Я висловлюю Вітгенштайнові погляди більш прямо, ніж він би собі звичайно дозволив» (Kripke, 1982, р. 69), і саме тому ця інтерпретація належить у нас до *теоретичної* групи разом з ідеалістичною.

«Скептичний парадокс» ґрунтується на одному з параграфів «Досліджень», а саме: «Наш парадокс полягав ось у чому: правило не може визначити способу дії, бо кожен спосіб дії можна узгодити з ним. Відповідь була така: якщо кожен спосіб дії можна узгодити з правилом, то кожен із них можна довести й до суперечності з правилом. Тому тут не було б ані узгодження, ані суперечності» (Wittgenstein, 1968, § 201). Варто зазначити, що сам парадокс належить голосу «Вітгенштайна» в інтерпретації Крипке, а тому висловлює його власну позицію. С. Крипке насамперед звертає увагу на перший абзац § 201 – формулювання парадокса. Отож стисло відтворимо його аргументацію. Чому, виконуючи функцію «68+57», ми отримуємо значення «125»? Перша відповідь, яка приходить у голову, – тому, що 125 це *сума* 68 і 57, і знак «+» у функції означає, що вона здійснюється відповідно до правил додавання, і саме їх ми мали на увазі. Але як ми знаємо, що ми мали на увазі саме цю функцію під знаком «+», а не якусь іншу? Припустимо, що ми помилилися, і правильною відповіддю мала б бути «5», а не «125», відповідно до функції, яку Крипке називає «квус» – ця функція така ж, як і «плюс», але коли її застосовують до будь-яких двох чисел більших, ніж 57, то відповідь завжди буде 5. Тобто, згідно з цією функцією,  $12+13=25$ , але  $68+57=5$  (Kripke, 1982, pp. 7-9).

Отож проблема в тому, що будь-який результат можна інтерпретувати відповідно до певного правила, а отже, неможливо ані відповісти правильно, ані помилитись. Звідси випливає два питання: 1) який *факт* може підтвердити, що ми мали на увазі саме додавання, а не якусь іншу функцію? 2) якщо такого факту немає, як можна стверджувати, що якась відповідь є істинною, а інша – хибною? Останнє призводить до висновку про щонайменше неможливість сталих значень в кожному окремому випадку вживання або й у мові взагалі. Фактів, які б не міг спростувати аргумент скептика, звісно, не знайти, а тому Крипке висновує: «...Головна проблема Вітгенштайна в тому, що, як виглядає, він показав

неможливими, ба більше – непізнаваними, *будь-яку* мову, *будь-які* способи формування концептів» (Kripke, 1982, p. 62).

Не лише Крипке вбачає в парадоксі центральну тему «Досліджень». На думку К. Райта, цей парадокс може свідчити, що Вітгенштайн відкидає об'єктивістичну (реалістичну) концепцію того, що від *незалежності від дослідження (investigation-independence)* характеристик об'єктів реального світу залежить *істинність (truth-value)* висловлювань про них (Wright, 1980, pp. 204-207). Таким способом основна теза праці є скептичною та антиреалістичною.

Крипке пропонує так званий «скептичний розв'язок». Причому частина його тези стосується того, що автором цього рішення є сам Вітгенштайн, адже він начебто ґрунтується на такому пасажі: «Тому «керування правилом» є практикою. А *вважати*, що ми керуємося правилом, – не те саме, що керуватися ним. І тому не можна «приватно» керуватися правилом, бо тоді вважати, що ми керуємося правилом, було б те саме, що керуватися правилом» (Вітгенштайн, 1995, § 202). «Скептичний парадокс» виглядає неможливою позицією тому, що дотримання правил мислиться як таке, що відбувається *приватно* – незалежно від інших мовців. Якщо ж дотримання правил перевіряється очікуваннями інших людей, то відпадає необхідність пошуку фактів досвіду (Kripke, 1982, pp. 86-89). Таким способом, «скептичний розв'язок» складається з двох частин: (1) те чи те вживання слів чи речень не може бути *виправдане (justified)* фактами, й тому скептицизм тут – *неспростовний*, але (2) воно може бути виправдане в межах спільної з іншими мовцями практики (Kripke, 1982, p. 66).

Висновок про неможливість мови через наявність «скептичного парадокса» постає на підґрунті попереднього прийняття теорії мови та значення, згідно з якою слова мають значення відповідно до правил, за якими вони вживаються. Нагадаємо, що слово «теорія» вживається тут строго в значенні такого пояснення, яке ґрунтується на постулатах. Те, що підґрунтям значень є правила вжитку – це постулат, адже якщо ми поставимо питання, як обґрунтовується те, що саме від правил залежать значення, а не від чогось іншого, то обґрунтованої відповіді не можна буде досягти.

Отож у межах інтерпретації Крипке, засновки теорії значення, з якої випливає «скептичний парадокс» і відповідні аргументи, не ставляться під сумнів. Зрозуміло, що ці засновки не істинні, але й не хибні, бо це постулати. Питання в тому, чи приймав ці постулати Л. Вітгенштайн. Нагадаємо, щоб не склалось враження боротьби з опудалом, що позиція Крипке полягає саме в тому, що ця теорія є поглядом Вітгенштайна: «...Я загалом намагаюсь показати Вітгенштайнів аргумент, або, більш точно, цю групу проблем і аргументів, які я особисто вгледів, читаючи Вітгенштайна. З кількома винятками, я *не* намагаюсь продемонструвати свої власні погляди...» (Kripke, 1982, p. 5).

Чи відстоює Вітгенштайн якусь теорію значення? «Відстоювати позицію» безперечно означає пропонувати *аргументи* для підкріплення *тези*. Але у творах Вітгенштайна явний дефіцит одного й другого. Навіть Крипке звертає увагу на «Вітгенштайнову нездатність написати роботу з конвенційно організованими аргументами та висновками» (Kripke, 1982, p. 69), покликаючись, очевидно, на передмову «Філософських досліджень». Насправді ж там ідеться не про аргументи, а *ремарки*: Вітгенштайн бідкається, що не може їх послідовно зорганізувати навколо того чи іншого предмета (Wittgenstein, 1968, pp. ix-x). Здавалося б, що це не суттєве зауваження, але саме опора на пошук єдиної лінії аргументації, є основою скептичного тлумачення «Досліджень», яке Д. Стерн називає *аргументативним*, на противагу *терапевтичному* (Stern, 2004, p. 5).

Позиція терапевтичного підходу в тому, що пізнє вчення Вітгенштайна фундаментально методологічне, а не теоретичне. До того, що було сказано в попередньому розділі, поміркуймо про те, чи містять «Дослідження» *теорію* значення. Звичайна відповідь, як-от у Дж. Сьорля, що «в своїй пізнішій праці, він [Вітгенштайн] покинув образну теорію значення [picture theory] на користь інструментальної концепції значення [tool conception of meaning]. Він закликав нас думати про слова як про інструменти, думати про речення як про інструменти. Щоб отримати правильне розуміння мови, нам просто потрібно поглянути на те, як вона функціонує в реальному житті...» (Magee & Searle, 1988). Це вдале пояснення, але воно містить доволі вільний вжиток слів «теорія»

та «концепція», що зазвичай цілком доречно. Але для наших цілей поділ на *теоретичне* та *методологічне* – ключовий, а тому нам ідеться про більш строге розуміння того, чим є теорія та концепція.

При звичайних тлумаченнях філософії Вітгенштайна, концепцію значення подають як щось попередньо присутнє у цьому вченні, цебто як *теорію*, покликаючись, наприклад, на таке: «Велику категорію застосування слова «значення» – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання в мові» (Вітгенштайн, 1995, § 43). Поза сумнівом, Вітгенштайн цим намагається змінити погляд на природу значення – закликає поглянути на нього як на вжиток. Але ця ремарка також виглядає як висновок граматичного дослідження того, як слово «значення» вживається. Наприклад у §§ 38, 187, 657, 664 і 693 йдеться про граматику слова *означати* (*to mean*) в порівнянні з іншими дієсловами. Далі, він частіше говорить про *значення* як про діяльність, наприклад, у §§ 188, 592 і 678 обговорює *дію означання* (*act of meaning*), а в §§ 125 і 455-457 обговорює *означання чогось* (*meaning something*). Все це є дослідженнями граматики у Вітгенштайновому розумінні.

Звісно, він часто згадує і значення у більш традиційному сенсі, але, знову ж таки, в контексті дослідження вжитку: «Кажуть: ідеться не про слово, а про його значення, і при тому думають про значення як про щось типу слова, хоч і відмінне від нього. Тут слово, а там значення. Гроші й корова, яку можна за них купити. (А з другого боку: гроші і їхня користь)» (Вітгенштайн, 1995, § 120). Тут та ж ідея, що й у § 43, але викладена більш ясно: варто досліджувати не значення слів, а їхній ужиток (граматику), інакше – граматику слова «значення» заведе нас на манівці. Це вже інше питання, що, дослідивши, виявляється, що в багатьох випадках, *означати* (*to mean*) взаємозамінне із *вживати* (*to use*). Отож граматику цього слова, а не концепції, і є тією «проблемою значення», про яку йдеться у «Дослідженнях». Нарешті, в одному зі вступних параграфів, говорячи про традиційну теорію значення, як-от у Г. Фреге, він каже, що «можливо... стане зрозуміло, наскільки загальне поняття значення слів затуманює функціонування мови, – крізь той туман неможливо чітко розглядіти, як вона функціонує

насправді (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 5). Саме така загальна ідея, хоч і модифікована, лежить в основі інтерпретації С. Крипке.

Теорія, яка лежить в основі скептичної інтерпретації, ґрунтується на надто строгому розумінні Вітгенштайнової ідеї правил. Відштовхуючись від огляду евристичної природи мовних ігор у попередньому розділі, потрібно припустити, що й ідея правил може мати таку ж природу. Справді, Вітгенштайн уводить розгляд правил разом з ідеєю ігор, і часто *порівнює* конкретні випадки мовлення з іграми, а те, як слова в них уживаються – з тим, як здійснюються ходи в іграх, цебто – за правилами. Це доволі очевидно з тексту, а в одному місці він прямо говорить, про *аналогію* мови та гри (Вітгенштайн, 1995, § 83). Вітгенштайн, очевидно, вбачає в ній хорошу аналогію не лише тому, що вона змінює ракурс на мовлення, а й тому, що хоче показати мовлення різновидом діяльності. Тому він так вільно переходить між розглядом ігор та мовлення, наче ніякої різниці між ними немає. Можна застосувати метафори інших форм життя: війна також має правила, як і політичне життя, але, імовірно, в іграх він убачав найбільш вдалу метафору через більшу доступність та відсутність зайвих конотацій.

С. Крипке це чудово розуміє, але не йде за аналогією до кінця: його скептик вимагає *інтерпретації* правил, і це природне питання з теоретичної, споглядальної віддалі від ужитку. Але, очевидно, намір у Вітгенштайна інший: він намагається показати, що мовлення *аналогійне* іграм, оскільки, щоб брати участь в грі, не потрібно *знати* правил, треба *діяти* відповідно до них: «Адже ми легко можемо уявити собі людей, що грають на луці в м'яча в такий спосіб: починають різні, які лише існують ігри, деяких не доводять до кінця, час від часу навмання підкидають м'яча вгору... А тепер хтось каже: ці люди весь час грають у м'яча і коли кидають його, щоразу керуються певними правилами. А хіба не буває також, що ми граємо і – «створюємо правила під час гри?» І навіть якщо ми їх змінюємо – то під час гри» (Вітгенштайн, 1995, § 83).

Те, що правила необхідно інтерпретувати, щоб розуміти – це граматичне упередження. Граматика тут заводить філософа на манівці, бо він не помічає *як* уживає слово. Можливо, у певних випадках правила вимагають інтерпретації для

їхнього розуміння, наприклад, формальні інструкції або закони. Але хіба про такі правила йдеться? Ні, йдеться про правила *як* у грі. Це утруднення, якого не помічає Крипке через теоретичний підхід до пізньої філософії Вітгенштайна, відіграє значну роль у розв'язку «скептичного парадокса», про що дещо нижче.

Нарешті, цікаво, що саме слово «теорія» Вітгенштайн уживає майже винятково у зв'язку з теорією множин, й лише один раз у стосунку до власної філософії, та ще й так, що це підтверджує наші міркування про методологічний характер учення: «Теза, що наші міркування не повинні бути науковими міркуваннями, була слухна... І ми не можемо формулювати ніякої теорії. В наших міркуваннях не може бути нічого гіпотетичного. Всяке *пояснення* повинно зникнути, а його місце заступити тільки опис» (Вітгенштайн, 1995, § 109). Ба більше, послідовне дослідження вживання слів у Вітгенштайновому дусі не призводить до виникнення теорії, а тому він продовжує: «Проблеми розв'язують не через нагромадження нового досвіду, а через зіставлення давно відомого» (Вітгенштайн, 1995, § 109). Водночас теорія як аксіоматична структура, яка намагається *пояснити* явище, і, відповідно, формулювання тез, є протилежністю до підходу пізнього Вітгенштайна, на чому він ще раз наголошує у § 126, а трохи нижче міститься те, що Крипке називає «горезвісна і загадкова максима» (Кріпке, 1982, р. 69), а саме: «Якби у філософії хтось хотів висувати *тези*, то вони ніколи не могли б стати предметом дискусії, бо всі були б із ними згодні» (Вітгенштайн, 1995, § 128). У світлі методологічного тлумачення, ця максима якраз цілком зрозуміла, а також зрозуміло, чому для тлумачення Крипке, ґрунтованому в певній напередданій теорії, вона видається недоречною.

Скептик у праці Крипке ґрунтує свій сумнів на цій теорії значення, але водночас не намагається її підважувати, що доволі звично для скептицизму, якщо він хоче залишатися *обґрунтованим*. Така думка про скептицизм відповідає ранній та пізній філософії Вітгенштайна. Для раннього, скептицизм легітимний лише до того моменту, доки він сумнівається там, де можна щось сказати, а отже – поставити запитання (Вітгенштайн, 1995, §§ 6.5-6.51). Ця філософія також глибоко теоретична в означеному нами розумінні: залишаючись у межах теорії,

у постулатах не можна сумніватися. Те ж саме стосується тлумачення Крипке, де скептик ставить під сумнів можливість *інтерпретації* правил, а не їхню наявність, і, відповідно, його висновок про неможливість мови не призводить до сумніву у придатності засад теорії, адже він був би беззмістовним в межах теорії. Для пізньої філософії ідеться ось про що: «Сумніватися можна на певному ґрунті. Питання ось у чому: як уведений сумнів у мовну гру?» (Wittgenstein, 1972, § 458). Тут ситуація схожа, адже сумнів все ще мусить мати межі, щоб бути легітимним, де цими межами є конкретна діяльність, яку можна уявити як гру. Гравець у шахи може сумніватись, наприклад, у тому, який хід зробить його суперник, чи який хід краще зробити йому. Крипке додав би, що він може сумніватись у тому, як розуміти той чи той хід, але це якраз необґрунтований сумнів, поки він *грає*. Сумнів має бути якимось уведений у гру, щоб мати підстави, але гра сумніву скептика в Крипке – це, якщо взагалі якась, то щонайбільше *інша* гра. Причому інша порівняно з будь-якою діяльністю, формою життя.

Отож чи доречний сумнів, чи ні – залежить від *обставин* (*circumstances*) – що є іншою важливою ідеєю у Вітгенштайна у межах тих оптик, які пропонуються в «Дослідженнях». Упродовж розгляду проблеми того, як мовець дотримується правил на прикладі ряду чисел, автор підіймає питання того, що, можливо, мовець обирає певну інтерпретацію правила, за якою слід продовжити ряд (це, власне, проблема, з якої постає скептичне тлумачення), і дає відповідь: ««Але ж цей початок ряду певно можна було б тлумачити по-різному... і ви мали б найперше вибрати *котресь* із таких тлумачень» – Аж ніяк! Правда, за певних *обставин можливі сумніви*, але це не означає, що я маю сумніви чи бодай міг би їх мати (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 213). Якщо припустити, що в грі немає сумніву стосовно правил, то вирішення «скептичного парадокса» з позицій терапевтичного розуміння, альтернативне до пропонованого Крипке, вже у нас перед носом. Але ще варто уточнити ідею обставин.

Характерно, що С. Крипке не згадує у своїй праці цього § 213, як і не оглядає детально аналогічну йому за змістом другу частину § 201, яка містить парадокс (вказівку на що Дж. Мак-Давела наведемо нижче). Фактично і §201, і



§ 213, а також § 197 – містять один і той же парадокс, і одну й ту ж відповідь, яка, втім, у другому дає менше простору для хибного тлумачення.

Цікаво, що попри таке використання Вітгенштайном *обставин* у зв'язку з доречністю «скептичного» сумніву, Крипке й цю ідею (не помічаючи § 213) вписує в межі свого розв'язку. А все тому, що, підходячи до вчення Вітгенштайна як до теорії, він, очевидно, спирається на тлумачення філософії математики Вітгенштайна М. Дамітом. Останній оцінює Вітгенштайна як конструктивіста (в математиці), для якого, на противагу *істинності* (*truth-conditions*), «загальна форма пояснення значення мусить бути виражена в умовах [*conditions*], в яких, як ми вважаємо, *виправдано* [*justified*] щось стверджувати, тобто в *обставинах* [*circumstances*], у яких ми володіємо *доказом* (курсив мій. – Н. М.)» (Dummett, 1978, р. 167) Розв'язок Крипке використовує подібне розуміння *виправданості* (*justification*), що дозволяє уникати сумніву стосовно значень, коли вжиток виправдовується обставинами: «Для того, щоб легітимізувати твердження, що хтось щось мав на увазі [*means something*], потрібно щоб були специфічні умови, в яких його можна легітимно стверджувати, і щоб гра його ствердження в цих умовах – грала роль у нашому житті» (Kripke, 1982, pp. 77-78). Але Вітгенштайн не шукає способів уникнути сумніву, адже сумніву немає *під час* гри.

Звідки тоді взявся сумнів? Візьмімо ще інше формулювання того ж парадокса та його розв'язку у §§ 84-87, і почнемо з такого: «Правило – це ніби дороговказ. – Чи він не залишає мені жодних сумнівів щодо тієї дороги, яку я маю обирати? ...А якби замість одного дороговказу стояв суцільний ряд їх, ...то чи є тільки одне тлумачення їх? – Отже, я можу сказати, що дороговказ усе-таки не залишає жодних сумнівів. Чи, краще сказати, часом залишає сумніви, а часом ні. І це вже не філософське судження, а емпіричне» (Вітгенштайн, 1995, § 85). Той чи той вжиток справді може викликати сумнів стосовно правила, за яким його варто розуміти. Можливо, самé правило залишає простір для сумніву? Для сумніву потрібне не лише те, *в чому* сумніваються, а й той, *хто* сумнівається. Там же, у § 84, автор наводить приклад, що хтось може щоразу відчиняючи двері, перевіряти наявність ґрунту перед тим, як ступити; можливо, хтось так і робить,

але чи робимо так ми? Справді, наявність дверей не зумовлює сумніву в наявності ґрунту за дверима, так само як наявність вказівника не передбачає можливості сумніву в тому, що він означає.

Розгляньмо такий приклад: водій за кермом «читає» дорожні знаки, як ми читаємо слова, й ні ми, ні водій, не сумніваємося в значенні цих знаків: ми діємо так, наче сумніву бути не може. Інакше, водій не зрушив би з місця, а ми не прочитали б і слова. Але пасажир, який не володіє правилами дорожнього руху, може лише здогадуватись щодо значень дорожніх знаків. Скажімо, знак «одноколійна залізниця» (дві перехрещені білі лінії з червоною облямівкою, які нічим не нагадують колію), який попереджує про наближення до необладнаного переїзду через таку колію, легко може бути інтерпретований необізнаним пасажиром як знак, який вимагає зупинки; до того ж його встановлюють зразу під знаком «stop» у таких випадках, і, відповідно, авто справді зупиняється перед ним. Отож пасажир має підстави інтерпретувати його як знак зупинки. На цих підставах він може сумніватися в інших поясненнях; скажімо, якщо йому інший пасажир розповість про справжнє значення цього знака: перший може припустити, що, оскільки це стверджує такий же необізнаний пасажир, то він може помилятися. Отож чи знак зумовив сумнів пасажир, чи може те, що він не бере участі в дорожньому русі? Водієві не потрібні інтерпретації значень знаків тому, що він перебуває в *обставинах*, де вони щось *насправді* значать, а для пасажирів вони не значать нічого: «З дороговказом усе гаразд, коли він за нормальних умов виконує своє призначення» (Вітгенштайн, 1995, § 87).

Отож пояснення або теорія можливі лише там, де відсутні обставини звичного вжитку. Не лише скептицизм, а й філософське теоретизування взагалі, уможливлені віртуальною відсутністю будь-якого *застосування* таких теорій. Водій може засумніватися в значеннях знаків, якщо він, наприклад, не пригадує конкретного правила дорожнього руху. Але для водія це буде інша гра: він або скористається посібником з правилами, або припустить певне значення, де критерієм правильності можуть бути, наприклад, наслідки або їхня відсутність.

Філософ посідає місце пасажира, для якого хибна інтерпретація знаків ні до чого не призводить, бо він не бере участі в грі керування авто. Відповідно, філософський підхід до мови полягає в тому, щоб дивитись на неї як на чужу, і тоді слова, які означають щось лише в конкретному *звичайному* вжитку, розглядаються поза будь-яким дієвим ужитком, як-от слова в підручнику з граматики чи в тлумачному словнику: «Уявімо собі знаряддя в скриньці, де воно зберігається: там є молоток, обценьки, пила, викрутка, метр, карук, горщик, в якому варять карук, цвяхи, гвинти. – Так само, як відрізняються одна від одної функції цих знарядь, так відрізняються і функції слів...Звичайно, нас збиває з пантелику однаковий вигляд слів, коли хтось промовляє нам чи коли ми їх бачимо написаними або надрукованими. Бо їхнє *вживання* не стоїть тоді в нас перед очима так виразно. Особливо, як ми філософуємо!» (Вітгенштайн, 1995, § 11). Застосування цих інструментів не вичерпується інструкцією до них, як і застосування слів не вичерпується статтею в словнику. Наприклад, цвях може не лише скріплювати дві дошки, а й слугувати джерелом матеріалу при зварюванні, чи клином для ущільнення проміжку у вушці сокири, цебто застосування залежать від *обставин*.

Уявімо собі, що ми живемо в цивілізації, де не існує цвяхів, але в попередніх цивілізаціях вони були; через якусь катастрофу, ми втратили зв'язок з побутом попередніх цивілізацій, і нічого не знаємо про цвяхи. Раптом археолог відкопує такий предмет (він, звісно, не знає, що це «цвях»), який, через його форму, він упізнає як виготовлений людиною. Що він може подумати про цей предмет? Виникатимуть сотні різних теорій призначення цього предмета, та їхніх спростувань. Потім виникатиме така ж кількість теорій вищого рівня, які пояснюватимуть культуру, правила життя цих людей так, щоб вписати в них цей предмет. Усі вони для того, хто знайомий зі цвяхами, відрізнятимуться лише рівнем химерності, і не матимуть жодного стосунку до того, *чим* цвях є для нього в тих чи тих обставинах. Приблизно так виглядають філософські міркування про значення певного слова чи правила, які це значення зумовлюють. Отож скептицизм тут паразитує на відірваності слів від властивого їм ужитку.

Відповідно, що стосується «скептичного парадокса», то його сумнів базується не на тому, що немає жодних *фактів*, які могли б обґрунтувати те, чи те правило, а насамперед на тому, що немає жодних справжніх *обставин*, які потребували б такого обґрунтування. Не легко уявити обставини, коли б, після здійснення функції  $68+57=125$ , хтось би засумнівався, що це додавання. Таке неможливо уявити, коли б від цього додавання щось залежало, як-от кількість замовленого матеріалу для будівництва чи оцінка на екзамені з математики.

Стосовно наведених вище міркувань, то нам можна дорікнути, що вони не ґрунтуються прямо на § 201, який експліцитно містить «скептичний парадокс». Нагадаймо, що обговорення стосувалося інших формулювань цього ж парадокса у §§ 213, 84-87. Отож, мовляв, поки що розв'язок до якого ми підштовхуємо, нічим не краще поясне задум Вітгенштайна, ніж запропонований Крипке.

Вітм, варто зауважити, що Крипке сам не звертає достатньої уваги на другий і третій абзаци § 201, обговорюючи перший, який містить формулювання парадокса. Але ось що Вітгенштайн пише в них стосовно цього формулювання: «Що це непорозуміння, видно вже з того, що ми в цьому перебігові думок даємо тлумачення за тлумаченням, ніби кожне з них задовольняє нас принаймні до тієї миті, поки ми не подумаємо про наступне, яке знов стає попереднім. Бо цим ми показуємо, що існує сприйняття правила, яке *не є тлумаченням*; воно від випадку до випадку виявляється в тому, що ми називаємо «керуванням правилом» і «дією всупереч правилу»» (Вітгенштайн, 1995, § 201). Курсив належить автору й указує на ключову думку, яку ми обговорювали вище. На думку Дж. Мак-Давела у цьому абзаці міститься розв'язок, якому віддає перевагу Вітгенштайн. Полягає він у тому, що, справді, сумнів, який породжений парадоксом, змушує нас шукати *інтерпретації* того, чому ми послуговуємось саме цим правилом, а не якимось іншим; але водночас ми не помічаємо *утруднення (misunderstanding)*, яке підштовхує нас до того, щоб шукати цих інтерпретацій. Правильна ж відповідь на парадокс якраз в останньому реченні розглядуваного абзацу, цебто така, що *розуміння (grasping)* правила не означає його інтерпретацію. Отож Мак-Давел вказує, що Вітгенштайн не

приймає «скептичний парадокс», що лежить в основі «скептичного розв'язку» Крипке (McDowell, 1984, р. 331). Ця інтерпретація належить до категорії *прямих* (*straight*) рішень, за означенням Крипке, адже показує необґрунтованість претензій скептика (Kripke, 1982, р. 66).

В чому ж полягає це утруднення? Можна сказати, банально в тому, що можливість пояснення чи інтерпретації правила *non sequitur* з його розуміння чи схоплення (*grasping*). Дж. Мак-Давел пише про «мітологію» значення, яку ми несвідомо приймаємо, намагаючись відповісти на сумнів, і яка полягає в тому, щоб віднайти таку інтерпретацію, яка була б неприступною для скептика: «...Інтерпретація, яка зводить міст над проваллям, яке експлуатується в скептичному аргументі; провалля між правилом, отриманим під час вивчення виразу, і використанням останнього» (McDowell, 1984, р. 332). Видимість того, що інтерпретація впливає з розуміння або схоплення може ґрунтуватись на звичайному *упередженні*: оскільки пояснюючи, що означає те чи те слово, нам зазвичай тлумачать їх, цебто пояснюють *іншими словами*, то й на запитання про те, за яким правилом його вживаємо (як його розуміємо), ми намагаємось відповісти тим же. Це цілком узгоджується з третім і останнім абзацом § 201, який також ігнорується Крипке: «Тому хочеться сказати: кожна дія за правилом є тлумаченням. Але «тлумаченням» годилося б називати тільки заміну одного відображення правила на інше» (Вітгенштайн, 1995, § 201). Тобто намагання знайти інтерпретацію виникає тому, що скептик про неї запитує: і ми, і скептик тут керуємось однаковим *упередженням*. Те, чи такий сумнів взагалі *доречний* в цих *обставинах* (у § 201 йдеться про *actual case*), залишається поза увагою.

Уточнення того, що йдеться під *мітологією*, про яку згадує Мак-Давел, допоможе детальніше прояснити природу цього філософського утруднення. Для цього розгляньмо §§ 217-221 «Досліджень», які прямо пов'язані зі скептичним парадоксом. Основна мітологема Крипке, як уже було зазначено Мак-Давелом, це потреба *тлумачення*, але вона пов'язана також з потребою *виправдання*, адже тлумачення виправдовує вживання в «скептичному парадоксі».

У руслі обговорення дотримання правил, де розташовані § 201 та § 213, Вітгенштайн підіймає таку проблему: на відповідь у цих параграфах, можна сказати, що, мовляв, певна інтерпретація *мається на увазі* при актуальному дотриманні правил – наче всі кроки виправдання вживання правила вже містяться у самому дотриманні. Але такий «опис має тільки тоді сенс, коли його розуміти символічно... Коли я керуюся правилом, я не вибираю. Я *сліпо* керуюся правилом» (Вітгенштайн, 1995, § 219). З нашої перспективи, це означає не лише те, що інтерпретація не обирається, а й те, що в актуальному дотриманні, *правило не помічається*. Розгляд «правил» – це методологічна настанова, яка має сенс лише в межах теоретичного, зовнішнього розгляду.

Втім, Крипке, з теоретичної перспективи, розуміє це так: «Вся справа зі скептичним аргументом в тому, що зрештою ми досягаємо рівня, де ми діємо без будь-якого способу виправдати наші дії. Ми діємо *наосліп*» (Крипке, 1982, р. 87). Очевидно, Крипке тут покликається на передпопередній § 217, де Вітгенштайн говорить, що питання того, *як* мова може підлягати правилам – це питання *виправдання (justification)* підлягання правилам, а в другому абзаці продовжує: «Вичерпавши свої обґрунтування, я досягаю міцної скелі, і моя лопата загинається. Тоді я волю сказати: «Я саме так дію»» (Вітгенштайн, 1995, § 217). Поки що виглядає так, наче скептична інтерпретація Крипке краще пояснює ці параграфи. Але це якщо не звертати увагу на останній абзац § 217, де, як спершу видається, мова зовсім про інше: «Згадайте, що ми часом вимагаємо пояснень не задля їхнього змісту, а задля форми *пояснення*. Наша вимога має архітектонічний характер, а пояснення – характер псевдокарнизу, що нічого не несе (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 217). Чому Вітгенштайн раптом заговорив про пояснення (нім. *Erklärungen*, що перекладено англ. як *definitions* (Wittgenstein, 1968, § 217))? Очевидно, заради ілюстрації того, що відбулось вище: питання про виправдання правила – це *архітектонічне* питання: воно має таке ж відношення до актуального дотримання правила, як малюнок будівлі до самої будівлі. Для того, щоб підлягати правилу, ми не питаємо *як* це робити.

Про виправдання (*justification*) у такому значенні Вітгенштайн згадує теж *лише* в цьому параграфі, в межах усього розгляду правил. Але у «скептичному розв'язку» це ключовий момент: скептик, спираючись на певну теорію значень, яка передбачає необхідність виправдання фактами, висновує, що вживання слів не можна виправдати, а тому змушений прийняти «скептичний парадокс».

Повернімось до § 219, який починається з проблематичного висловлювання про те, що вжиток імпліцитно містить певне обране правило, і Вітгенштайн наголошує, що розуміти це висловлювання потрібно *символічно*; і продовжує в наступному параграфі, що таке висловлювання «має підкреслювати різницю між причинною і логічною зумовленістю» (Вітгенштайн, 1995, § 220). Тобто це висловлювання не було дескрипцією того, що відбувається при дотриманні правила у житті; воно показує, що мислення в поняттях логічної зумовленості не здатне описати це дотримання. Тому він каже далі, що це було «тільки *міфологічним* описом уживання правила (курсив мій. – Н. М.)» (Вітгенштайн, 1995, § 221). Сказати, що ми діємо без виправдання, означає сказати, що таке виправдання мало би бути – тут лежить міфологічне уявлення про дотримання правил. Насправді ми діємо не тому, що це чимось виправдано, а тому, що *беремо участь* у грі: хід шаховою фігурою здійснюється не тому, що для цього є виправдання а тому, що в цьому й полягає уся гра. У яких іграх необхідно інтерпретативно виправдовувати ходи? Граматична проблема у тому, що як тільки *помислили* про виправдання чи інтерпретацію правил ходів як про обґрунтування імплікативного характеру, ми вже пустились на манівці.

Нарешті, повернімось до наведеної вище інтерпретації К. Райта, який, подібно до Крипке, розумів парадокс як аргумент, спрямований проти наявності *незалежних від дослідження (investigation-independent)* фактів, які б підтверджували істинність висловлювань про зовнішній світ. К. Даймонд указує, що цей висновок можливий лише, якщо не звертати увагу на Вітгенштайнову ідею граматики: «Для нього [Вітгенштайна], питання «Чи є, чи немає тут таких фактів» було б саме непорозумінням... Бо те, що «речі мають визначену форму, незалежно від нашого дослідження» і «нічого не має визначеної форми до його

дослідження» є граматичними твердженнями. Останнє пропонує іншу граматику «форми», ніж наша, цебто таку, що було б безмістовно говорити про форму недослідженого об'єкта» (Diamond, 1981, р. 361). Ні Крипке, ні Райт не ігнорують цілком Вітгенштайнову ідею граматики, але й не звертають на неї особливої уваги, адже вона передбачає *процедуру* дослідження, яка не узгоджується з ідеєю попередньо уведеної теорії мови.

В основі обох випадках тлумачення парадокса – і в Крипке, і в Райта – лежить мітологія, що правила мусять бути виправдані, обґрунтовані або підтверджені фактами, і, ба більше, що Вітгенштайн у цьому не сумнівається, але, через нездатність віднайти такий ґрунт, впадає у скептицизм та прийняття або відповідного «скептичного розв'язку», або, за Райтом, до антиреалізму (Wright, 1980, р. 221). Ця мітологія та породжені нею упередження зумовлені *теоретичним* поглядом на доробок пізнього Вітгенштайна.

Насамкінець, цікаво, що сам Вітгенштайн жодного разу не вживає слово «скептицизм» та похідні у «Філософських дослідженнях». Водночас Крипке відкрито каже, що «Вітгенштайн винайшов нову форму скептицизму» (Kripke, 1982, р. 60). Втім, чомусь сам автор «Досліджень» жодного разу не назвав свою позицію «скептичною». Крипке й сам це визнає, зазначаючи, що «Вітгенштайн ніколи не називав, і напевне ніколи б не назвав себе «скептиком»... Справді, він часто виглядав як філософ, який відстоює здоровий глузд [common-sense], захищаючи наші звичайні концепції і розчиняючи традиційні філософські сумніви. Чи не Вітгенштайн говорив, що філософія завжди говорить те, з чим усі погоджуються?» (Kripke, 1982, р. 63). Виглядає так, наче Вітгенштайн сам не розумів смислу своїх аргументів, що доволі дивно. Можливо тому, що ми, йдучи вслід за теоретичними тлумаченнями, сплутали голоси, які, дискутуючи між собою на сторінках «Досліджень», висловлюють різні позиції? Але сенс терапевтичного підходу якраз у цій дискусії, яка є демонстрацією того, як зловживання мовою породжує філософські проблеми.



## ВИСНОВКИ

По-перше, в роботі було окреслено засади терапевтичного підходу до філософії мови Л. Вітгенштайна, які полягають у таких ключових розрізненнях: 1) з одного боку, уникнення побудови філософської *теорії* (негативна програма), а з іншого – віддається перевага винятково процесуальному застосуванню *методів* (позитивна програма); 2) протиставлення теоретичного *пояснення* та терапевтичного *показування*. Відповідно до цього розрізнення та тлумачення метафори терапії як процесу, спрямованого на критику філософського теоретизування, розрізнено два типи філософії – теоретичний («патологічний») та методологічний («терапевтичний»).

По-друге, було показано, що терапевтична інтенція або намір є керівною у вченні Вітгенштайна обох періодів – «Трактату» (ранній період) та «Досліджень» (пізній). Однак, якщо в першому випадку, її методологічне втілення полягало радше в логічному аналізі мовлення, то в другому – в граматичних дослідженнях. Відповідно, продемонстровано два способи тлумачення цієї інтенції, а саме: як (1) намагання ліквідувати філософування та (2) як спосіб насамперед критики та упорядкування філософського процесу. Саме друге тлумачення притаманне сучасному терапевтичному напрямку інтерпретації філософії Л. Вітгенштана.

По-третє, було здійснено розрізнення між *філософською терапією* та *квієтизмом*: перше відповідає загальному підходові, що націлений на виявлення утруднень у філософському мовленні, а друге – конкретна позиція стосовно метафізичних проблем філософії мови, якою часто окреслюється негативна програма терапевтичного підходу стосовно них.

По-четверте, були окреслені та продемонстровані методи розв'язування філософських утруднень, притаманні терапевтичному підходу. Показано, що цей підхід не має єдиного методу, але залучає низку методів. Серед них, з позицій цього підходу – невід'ємний від природи пізньої філософії Л. Вітгенштайна, метод дослідження філософської граматики слів та речень. Це визначає місце терапевтичного підходу та його методів у межах філософії, а саме – рефлексія стосовно мови будь-якого філософського дослідження.

По-п'яте, через застосування терапевтичного підходу, було показано, що уявлення, на основі яких виникли ідеалістичні та скептичні інтерпретації пізньої філософії Вітгенштайна, а саме – що вона містить якусь теорію мови чи значення, приховану стилем твору, ґрунтуються на метафізичних утрудненнях і на непоміченості терапевтичного спрямування цієї філософії. Було продемонстровано, що труднощі, які виникають під час таких *теоретичних* інтерпретацій пізньої філософії Вітгенштайна, розв'язуються в межах її *терапевтичної* інтерпретації. Було виявлено самі ці утруднення: упередження стосовно природи мови та значення, які не помічаються при побудові таких теорій. Відповідно, цим було продемонстровано переваги терапевтичного підходу у справі цілісного тлумачення пізньої філософії мови Л. Вітгенштайна.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Баумейстер, А. (2013). «Вітгенштайнова перспектива» і проблема практичної нормативності. *Sententiae*, 29(2), 91-100.
- Вітгенштайн, Л. (1995). *Tractatus logico-philosophicus*. у Л. Вітгенштайн, *Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження* (Є. Попович, Перекл., сс. 5-86). Основи.
- Вітгенштайн, Л. (1995). Філософські дослідження. у Л. Вітгенштайн, *Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження* (Є. Попович, Перекл., сс. 87-310). Основи.
- Йосипенко, О. (2018). «Прояснення» vs «пояснення»: методологічні рефлексії Вітгенштайна щодо людської природи (французька перспектива). *Sententiae*, 37(2), 93-107.
- Йосипенко, О. (2021). Вітгенштайн та феноменологія: контрверзи французької рецепції. *Sententiae*, 40(3), 68-82.
- Anscombe, G. E. (1981). The question of linguistic idealism. In E. Anscombe, *The collected philosophical papers: From Parmenides to Wittgenstein* (Vol. I, pp. 112-133). Basil Blackwell.
- Apel, K.-O. (1980). The communication community as the transcendental presupposition for the social sciences. In K.-O. Apel, *Towards a transformation of philosophy* (G. Adey, & D. Frisby, Trans., pp. 136-179). Routledge & Kegan Paul.
- Apel, K.-O. (1980). Wittgenstein and the problem of hermeneutic understanding. In K.-O. Apel, *Towards a transformation of philosophy* (G. Adey, & D. Frisby, Trans., pp. 1-45). Routledge & Kegan Paul.
- Badiou, A. (2011). *Wittgenstein's antiphilosophy*. (B. Bosteels, Trans.) Verso.
- Cavell, S. (1999). *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford University Press.
- Cavell, S. (2006). The Wittgensteinian event. In A. Crary, & S. Shieh (Eds.), *Reading Cavell* (pp. 8-25). Routledge.

- Crary, A. (2000). Introduction. In A. Crary, & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 1-18). Routledge.
- Diamond, C. (1981). Critical study: Wright's Wittgenstein. *The Philosophical Quarterly*, 31(125), 352-366.
- Diamond, C. (2000). Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's "Tractatus". In A. Crary, & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 149-173). Routledge.
- Dummett, M. (1978). Wittgenstein's philosophy of mathematics. In M. Dummett, *Truth and other enigmas* (pp. 166-185). Duckworth.
- Frege, G. (1960). On sense and reference. In G. Frege, P. Geach, & M. Black (Eds.), *Translations from the philosophical writings* (M. Black, Trans., pp. 56-79). Basil Blackwell.
- Gaskin, R. (2021). *Language and world: A defence of linguistic idealism*. Routledge.
- Hintikka, J. (2003). Contemporary philosophy and the problem of truth. *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 80, 89-106.
- Hintikka, J. (2004). Wittgenstein's demon and his theory of mathematics. *Studien zur Österreichischen Philosophie*, 38, 89-107.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Harvard University Press.
- Magee, B., & Searle, J. (1988). Wittgenstein: Dialogue with John Searle. In B. Magee, *The great philosophers: An introduction to Western philosophy* (pp. 320-347). Oxford University Press.
- Malcolm, N. (1982). Wittgenstein and idealism. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 13, 249-267.
- McDowell, J. (1984). Wittgenstein on following a rule. *Synthese*, 58, 325-363.
- McDowell, J. (2000). *Mind and world*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (2002). *Mind, value and reality*. Harvard University Press.
- Moore, G. E. (1963). Wittgenstein's lectures in 1930-33. In G. E. Moore, *Philosophical papers* (pp. 252-324). Allen & Unwin.
- Russell, B. (1905). On denoting. *Mind*, 14(56), 479-493.

- Stern, D. (2004). *Wittgenstein's "Philosophical investigations": An Introduction*. Cambridge University Press.
- von Wright, G. H. (1993). Analytic philosophy. A historico-critical survey. In G. H. von Wright, *The tree of knowledge and other essays* (pp. 25-52). E. J. Brill.
- Williams, B. (1973). Wittgenstein and idealism. *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 7, 76-95.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*. (D. Pears, & B. McGuinness, Trans.) Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1964). *Remarks on the foundations of mathematics*. (G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. Anscombe, Eds., & G. E. Anscombe, Trans.) Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1968). *Philosophical investigations* (3rd ed.). (G. E. Anscombe, Trans.) Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1972). *On certainty*. (G. E. Anscombe, G. H. von Wright, Eds., D. Paul, & G. E. Anscombe, Trans.) Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (2004). *Philosophical Grammar*. (R. Rhees, Ed., & A. Kenny, Trans.) Blackwell.
- Wright, C. (1980). *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. Harvard University Press.
- Wright, C. (1982). Strict finitism. *Synthese*, 51, 203-282.
- Wright, C. (1994). *Truth and objectivity*. Harvard University Press.
- Wright, C. (2007). Rule-following without reasons: Wittgenstein's quietism and the constitutive question. *Ratio*, 20(4), 481-502.