

АНАЛИТИЧНИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИ АРГУМЕНТИ

Благовест Моллов¹
Софийски Университет

ABSTRACT

One of the major characteristics of the so-called ‘analytic Kant scholarship’ is its attempt to use ‘Kantian transcendental argumentation’, broadly construed, while rigorously detaching it from the context of the accompanying transcendental psychology and transcendental idealism in general. On this interpretation ‘Kantian’ transcendental arguments harbour primarily anti-skeptical potential: they can (and should) be taken as an attempt at a definitive refutation of Cartesian skepticism. Allegedly, Kant aims at an ‘internal refutation’ of skepticism, i.e., a refutation using a premise shared by the skeptic, or, in a stronger version, comprising an inalienable part of his/her position. Generally, this key premise is identified with the reality of conscious subjective experience of some kind. Then, the analysis of the possibility of such experience is expected to show that amongst the latter’s conditions of possibility is the existence of external objects (the standard interpretation of the Second edition ‘Refutation of Idealism’), which entails the falsity of the skepticism with regard to external objects. Or, on the analytical view in question, a Kantian transcendental argument is an argument demonstrating that the existence of physical objects of a given sort is a condition of the possibility of even subjective experience.

The present paper will discuss the framework and results of the analytical use of the Kantian transcendental strategy. In Parts I - III I will consider Peter Strawson’s reconstruction of the Kantian anti-skeptical argumentation in his *Bounds of Sense* as well as some recent developments of the Strawsonian strategy. An alternative, and *prima*

¹ Благовест Сотиров Моллов е преподавател във Философски Факултет (катедра ‘Европеистика’) на Софийския Университет. Специализирал е в Лийдс (1995) и Оксфорд (2000-2001). Интересите му са в областта на аналитичната метафизика, теория на аргументацията и философия на езика.

facie, more promising position, Anthony Brueckner's one, will be examined in Parts IV – VI. Parts VII – X will present my proposal for accounting for the failure of the analytical approach exemplified by the two authors and will end with a few general comments on the analytic use of transcendental argumentation.

Една от основните особености на т.нар. ‘аналитично Кантознание’² е опитът за използването на широко разбираната ‘Кантианска трансцендентална аргументация’ от *Първата Критика* при строгото ѝ разграничаване от контекста на ‘придружаващата я съмнителна трансцендентална психология’ и трансценденталния идеализъм изобщо. В тази интерпретация, чиято уместност няма да е предмет на настоящата статия, ‘Кантианските’ трансцендентални аргументи имат преди всичко анти-скептическа насоченост (и потенциал): те могат (и би трябвало) да бъдат разбирани като опит за окончателно опровержение на формите на Картезиански скептицизъм. Кант предполагаемо цели ‘вътрешно опровержение’ на позицията на скептицизма, т.е. опровержение, изхождащо от предпоставка най-малкото приемана от скептика или, в по-силни версии, съставляваща неотстранима част от неговата/нейната позиция. Обикновено тази

² Завръщането към сериозно изучаване на Кант от страна на аналитичната традиция започва с *Individuals* (New York: Doubleday, 1959) и *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, (London: Methuen & Co., 1966) на Сър Питър Ф Стросън и в момента е една от най-интензивно развиващите се области в англо-езичната философия в тази традиция. Сред представителите му можем да споменем имената на Пол Гайър, Робърт Хауъл, Люис Уайт Бек, Хенри Алисън, Ричърд Акила, Алън Ууд, Греъм Бърд, Джил Ванс Буроукър, Джон Финдли, Артър Мелник, Джонатан Бенет, Карл Америкс, Патриша Кичър, Джеймз ван Клев, Уейн Уоксман, Робърт Пол Волф.

ключова предпоставка се отъждествява с приемането на наличие на субективен съзнателен опит от някакъв вид. Оттук анализът на възможността за наличие на подобен (приеман и от скептицизма) опит би трябвало да покаже, че сред неговите условия за възможност е съществуването на външни обекти (стандартното разбиране на прибавеното към Второто Издание на *Критика на Чистия Разум* ‘Опровержение на Идеализма’), което очевидно има за следствие неистинността на скептицизма по отношение на външни обекти.³ Или, според разглежданата интерпретация, ‘Кантиански трансцендентален аргумент’ е аргумент, целящ да докаже, че съществуването на физически обекти от определен характер е условие за възможността на дори субективен опит.

Настоящата работа ще разгледа възможността и резултатите от подобно използване на ‘Кантианската трансцендентална аргументация’ от страна на аналитичната традиция. В Част I - III ще представя предложената от Сър Питър Фредерик Стросън реконструкция на ‘Кантианската’ анти-скептическа стратегия в неговата *Границите на*

³ Една по-слаба форма на скептицизъм, отново с източник Декарт, би признала, че ние действително можем да имаме знание за съществуването на външни обекти, но не и да бъдем сигурни в истинността на твърдения относно определени, да ги наречем, ‘физически обекти’, с които в дадени моменти се сблъскваме. Скептикът би могъл да подкрепи съмнението си с ‘факта’, че не можем да отхвърлим възможността даден настоящ наш опит да е сън. Ако това е така, естествено, веридичността на дадено наше знание за определени ‘физически обекти’ никога не може да бъде установена извън всякакво съмнение. От една страна, описаната ‘слаба форма на скептицизъм’ може да се види като лесно водеща до (и дори неконсистентна без предпоставянето на) ‘силната форма’: ако веридичността на всеки конкретен наш опит за физически обекти е винаги поставена под въпрос, как бихме могли да достигнем до приемане на общата теза, че имаме знание за съществуването на физически обекти изобщо? Но от друга, ако бихме могли да докажем, че съществуването на физически обекти е условие за възможността на субективен опит, двете форми на скептицизъм остават различни, тъй като въпросното доказателство би установило знание за физически обекти по начин независим от емпирични (и подлежащи на съмнение) познавателни ситуации, (в които знанието за обекти се извежда от настоящ опит или спомени за такъв). Подобно положение на свой ред поставя въпроса и за резултатите на Кантианската анти-скептическа стратегия: трансценденталният аргумент наистина би могъл да отхвърли (крайния) Картезиански скептицизъм относно съществуването на външни обекти изобщо, но не и съмнението относно знание за определени физически обекти (като, напр., писането ми на компютърната клавиатура в момента).

Смисъла, както и някои от последвалите развития на Стросънианската стратегия. Една алтернативна и, на пръв поглед, по-обещаваща позиция – тази на Антъни Брукнер⁴ - ще бъде дискутирана в Части IV - VI. В VII - X ще очертая своето предложение за разбирането на неуспеха на илюстрирания от двамата автори аналитичен подход и ще направя някои по-общи коментари за трансценденталната аргументация в аналитична употреба.

I

В един характерен за аналитичната традиция жест Стросън дори и не претендира да предлага исторически достоверна интерпретация на Кант, както в много подобни случаи на обръщане към историята на философията основната цел на аналитичните философи е търсенето на най-‘добрия’ (от гледна точка на съвременните стандарти) аргумент в текста на Кант, като това обикновено означава (ре)конструкция на възможен, (а не исторически действителен) аргумент с добавяне на отсъстващи предпоставки и стъпки, модификации на наличните и преформулиране на изводи в името, както се смята, на съвременната релевантност. Това е също особеност на ‘аналитичната нагласа’, която няма да коментирам тук, но ще прилагам именно този подход към самите предложения на Стросън и Брукнер.

Основният проблем на реконструкцията на Стросън е, че тя не успява да удовлетвори принципното изискване трансценденталните аргументи да не прибъгват до феноменализъм или верификационизъм. Използването на (някой от) последните, очевидно, прави трансценденталните аргументи излишни, тъй като както

⁴ Brueckner, A L, ‘Transcendental Arguments II’, *Noûs* v. 18, 2, (1984): 197-225

феноменализмът, така и верификационизмът могат да дадат директен отговор на скептицизма. Случаят с феноменализма е до известна степен спорен, доколкото, независимо от редуцирането на ‘външните обекти’ до ментални съдържания (представи, сетивни данни) и по този начин осигуряване на непосредствен когнитивен достъп до тях, скептицизмът може да бъде насочен към проблеми свързани с паметта и индукцията (конструиранияте обекти биха съдържали минали и бъдещи представи, сетивни данни и т.н.) и отново да застраши веридичността на твърденията за обекти. Що се отнася до верификационизма е достатъчно да си припомним възраженията към използването му в контекста на трансценденталната аргументация, формулирани в известната статия на Бари Страуд⁵. Страуд твърди, че успехът на *всеки* трансцендентален аргумент изисква прибегване до верификационизъм. Ако, както е според Страуд, трансценденталните аргументи опитват да покажат, че погрешността на дадена скептическа теза е необходимо условие за смислеността на изреченията използвани за изразяване на тезата, скептикът има пространството да заеме наистина неудобната, но все пак налична крайна позиция да отхвърли изобщо смислеността на въпросните изречения (той/тя би могъл/могла да каже напр., че пропозицията ‘Съществуват физически обекти.’ е лишена от значение). За да се затвори и този път за отстъпление на скептицизма, Страуд предлага трансценденталните аргументи да бъдат разбирани като търсещи условията за смисленост, не само на определен клас изречения (напр., за физически обекти), а (на смислеността) изобщо. Всяка пропозиция, чиято истинност е подобно условие принадлежи на т.нар. ‘привилегирован клас пропозиции’⁶. Или ако Р е пропозиция, която скептикът подлага на съмнение, демонстрирането, че Р е член на

⁵ Stroud, B, ‘Transcendental Arguments’, *Journal of Philosophy* 69 (1968): 241-56

⁶ Stroud, B, *op. cit.*, pp. 253-5

привилегирования клас ще установи истинността ѝ като следваща от наличието на смислени изречения. Ако скептикът реши да отрича смислеността на изречението, с което изразява *P*, истинността на последната ще бъде гарантирана от неизбежно признаваната и от скептика наличност на други смислени изречения, като напр. собственото му изречение, с което отрича въпросната смисленост. Или, последователният скептицизъм не би могъл да бъде изразен (или мислен – привилегированите пропозиции са, разбира се, не само лингвистични). Но Страуд смята, че тази стратегия също не е адекватна, тъй като скептикът винаги може да каже, че ние трябва *само да вярваме*, че *P*, за да осигурим възможността за смисленост.

Притежаването на това вярване от наша страна ще ни помогне да дадем смисленост на казаното от нас, но все още е необходимо допълнително оправдание за нашето твърдение, че *знаем*, че *S* е истинно. Скептикът разграничава между условията необходими за парадигмална или обоснована (и следователно смислена) употреба на израз или изказване и условията, при които то е истинно. Всяко противопоставяне на скептика по този въпрос би изисквало прибегване до принципа, че не е възможно нещо да е смислено, освен ако не можем да установим дали *S* е истинно, или, казано по друг начин, че за нас не е възможно да разбираме каквото и да е, ако знаем единствено кои условия ще направят *S* да изглежда истинно, но които все пак са несъвместими с неистинността на *S*.⁷

⁷ Ibid., pp. 254-5

Това означава, че условията за смислеността на нещо трябва да бъдат достатъчно ‘силни’, за да включват не само нашите вярвания, но и възможността да установим истинността на тези вярвания.⁸ Т.е. ще се нуждаем от принцип с формата: За всяко изречение И, И е смислено, ако и само ако сме в състояние да установим истинността на И, който за Страуд е форма на верификационизъм. Но, продължава Страуд, ако приемем подобен (верификационистки) принцип става излишно да се доказва принадлежността на Р към нашия ‘привилегирован’ клас пропозиции, (защото всеки скептик, който признае Р за смислена пропозиция вече не би могъл без противоречие да се съмнява в това дали можем да установим истинността или неистинността на Р, тъй като верификационисткият принцип вече необходимо е свързал двете (смисленост и установимост на истинност)). „Следователно, дори и когато се занимаваме с необходимите условия за наличие на език изобщо изглежда като че ли употребата на т.нар. трансцендентален аргумент за доказване на себе-опровержителния характер на скептицизма ще се окаже не повече и не по-малко от приложението на някаква версия на принципа на верификация, и ако това е всичко, което е един трансцендентален аргумент, тогава няма нищо специално или уникално, и със сигурност нищо ново, в този начин за атака на скептицизма.”⁹

Ясно е, че критиката на Страуд срещу трансценденталните аргументи се основава на неизбежността от прибягване до верификационизъм, за да се блокира изхода за скептика в настояването, че за възможността на езика е достатъчно само да *вярваме*, че Р, (където Р е член на ‘привилегирования клас пропозиции’). Следователно всичко зависи от

⁸ Ibid., p. 255

⁹ Ibid.

начина, по който се разбират условията за възможност на език изобщо: твърде спорно е дали тези условия могат да бъдат свързани единствено със системата на вярвания на съответния говорещ даден език, (още повече, че подобна предпоставка предопределя и успеха на трансценденталните аргументи, чиято предполагаема цел е да установят именно наличието на външни и независими от нашата система на вярвания обекти като условие за възможността на езика). Със сигурност, както Витгенщайновият Аргумент срещу Личния Език (*Private Language Argument*) показва, сред условията за възможност на езика е съществуването на езикова общност, т.е. независими от нас чужди съзнания (*other minds*). Но ако предположеният от Страуд изход за скептика всъщност не е безпроблемно открит, изискването за приемане на верификационизъм също не изглежда необходимо.

В *Границите на Смисъла*, в съответствие със заявения стремеж да се ‘извлече аналитичен аргумент, подлежащ Трансценденталната Дедукция’, Питър Стросън се опитва да покаже, че „опитът с необходимост включва знание за обекти в ‘силен смисъл’ (*weighty sense*)”, според който „да се знае нещо за обект, e.g., че той попада под дадено общо понятие, е да се знае нещо, което важи независимо от наличието на определено състояние на съзнанието, независимо от наличието на определен опит за съзнаване на обекта като попадащ под въпросното понятие”¹⁰. Т.е. за да притежаваме опит е нужно да притежаваме знание за независими от съзнанието обекти. Това е така наречената Теза за обективността (*Objectivity Thesis*), която, според Стросън, би постигнала целта на Дедукцията и която той определя като тезата, че „опитът трябва да включва съзнание за обекти, разграничени от опита за съзнаването им в смисъл, че съжденията за тези обекти са

¹⁰ Strawson, P F, *The Bounds of Sense*, London: Methuen, 1966, p. 73

съждения за състояние на нещата независимо от наличието на определен субективен опит за съзнаването им.”¹¹ Пътят към Тезата за Обективността предложен от Стросън започва с концепцията за ‘подчинена на правила свързаност между представите’, ако въпросната свързаност е характеристика на дадена серия от представи С, това за Стросън, би определило и съответното концептуализиране на С, което от своя страна би определило различимостта между реда на представите в С и реда на обектите на тези представи. Стросън смята, че ако може да се докаже, че с необходимост представите на всеки субект на опит притежават подчинена на правила свързаност, ще бъде доказана и Тезата за Обективността (наличието на знание за независими от съзнанието обекти) (въпросната свързаност налага определено концептуализиране, което изисква разграничение между представи и репрезентирани от тях обекти). В реконструкцията на Стросън Тезата за Обективността (ТО) следва от две други тези в следния ред: ‘Тезата за Концептуализируемостта’ (ТК) (опитът включва приложение на общи понятия към партикуларии), от която може да се изведе ‘Тезата за Необходимото Единство на Съзнанието’ (ТНЕС) (дефинирана като „...между членовете на дадена темпорална серия опит трябва да съществува такова единство, каквото се изисква за възможността на само-съзнание, или себе-приписване на опит от страна на субекта на този опит”¹²). Като теза за способността ни да разпознаваме даден опит като наш опит ТНЕС, както по-късно и Ричард Рорти показва¹³, може да доведе и директно до ТО без посредничещата и много проблематична концепция за ‘подчинена на правила свързаност между представите’, тъй като тя вече предполага притежанието на понятието за опит. Или, ако използваме

¹¹ Strawson, op. cit., p. 24.

¹² Ibid., p. 24

¹³ Rorty, R, ‘Strawson’s Objectivity Argument’, *Review of Metaphysics* 24 (1970): 207-44

формулировката на Рорти, аргументът на Стросън може да бъде трансформиран в чисто аналитичен аргумент за отношения между понятия и цели да установи просто, че не бихме могли да притежаваме понятие за опит, ако не притежаваме понятието за физически обект: „Не знаете какво означава ‘опит’ ако не знаете какво означава ‘изглежда ми’,...не знаете какво означава последното освен ако не знаете, че нещо може да ми изглежда X и да не бъде X, а, ...ако знаете, че нещо може да ми изглежда X и да не бъде X, вече знаете какво означава нещо да бъде физически обект”¹⁴. Въпросният аргумент би трябвало да покаже, че само-съзнанието и съответно притежанието на понятието за опит имплицира притежанието на понятието за физически обект. Всеки скептик, който приеме себе си за само-съзнаващ се субект на опит би изпаднал в противоречие, ако настоява на съмнение относно физическите обекти.

Но възражението на Страуд отново изглежда приложимо: това, което горният аргумент установява е единствено необходимостта от притежание на *понятието* за физически обект за възможността за само-съзнание. Тук, естествено, се изправяме пред други фундаментални въпроси относно анализа на ‘притежание на понятие’, засега само ще отбележа, че най-малко при една интерпретация на концепцията притежанието на дадено понятие няма за следствие *знание* за референта на това понятие. Аргументът показва единствено, че при истинност съжденията, съдържащи съответното понятие биха имали за следствие реалното съществуване на референта му. Т.е. отново имаме нужда от прибегване до верификационизъм. За да можем да достигнем до желаня анти-скептически извод (от предпоставката за необходимо притежание на понятие за физически обект към знание за съществуване

¹⁴ Rorty, op. cit., p. 213

на физически обекти) ще трябва да приемем, че дадено понятие е смислено само ако е възможно да установим не-празнотата (или празнотата) на неговата екстензия. В такъв случай притежанието на дадено понятие ще включва и знание за това дали съществуват обекти попадащи под това понятие. Но дори и с тази верификационистка стъпка, може да се твърди, че аргументът на Стросън няма да може да докаже, че само-съзнанието имплицира знание за физически обекти, а единствено, че само-съзнанието дава знание за това дали съществуват физически обекти. Така или иначе този аргумент ще може да опровергае скептика, който признава само-съзнателността си, но се съмнява, че бихме могли да знаем дали съществуват физически обекти.

Важното в случая е, че наистина изглежда възражението на Страуд е валидно за случая на Стросънианското разбиране за трансценденталните аргументи: ако последните се третираат единствено като аналитични (концептуално имплекативни) те не биха могли да гарантират опровержение на скептицизма извън използването на верификационизъм. Но ако верификационизъм (под някаква форма) се приеме, той може да бъде приложен директно към понятието за физически обект, при което всяко твърдение от страна на скептика за отсъствието на знание за подобни обекти би било лишено от значение или неистинно. Напр., ако скептикът формулира изречението 'Не можем да знаем дали съществуват физически обекти' и го приеме за смислено, тогава ще бъде смислено и нашето говорене изобщо за физически обекти. Ако това е така, обаче, изречението на скептика ще бъде неистинно, защото верификационизмът имплицира, както видяхме, че в действителност *можем* да знаем дали съществуват физически обекти. В такъв случай аргументът на Стросън е ненужен, тъй като ако понятието за физически обект е непротиворечиво,

верификационизмът установява, че използването на понятието от страна на скептика е просто погрешно, а отношенията на понятието към други понятия, (което е и стратегията на Стросън), е нерелевантно за анти-скептически цели. Разбира се, употреба за Стросънианската стратегия все пак може да се намери в това, че тя гарантира кохерентността на понятието за физически обект, правейки го условие за само-съзнанието¹⁵. Това е и предпочитаният начин за третиране на Кантовото ‘Опровержение на Идеализма’ от страна на аналитичната традиция, който ще изложи накратко в следващата част.

II

Опровержение на Идеализма (ОИ) във Второто издание на *КЧР* обикновено (след, отново, интерпретацията на Стросън) се разглежда като допълнение към Трансценденталната Дедукция (ТД) и част от един трансцендентален аргумент (ТА). Целта на ОИ се смята е опровержение на скептицизма чрез доказване, че реалността на „обективния опит” или приложимостта на понятието за обект е необходимо условие за съзнанието за собствена идентичност (като субект на опита (себе-приписването на опит)) през времето. Всъщност именно с тази добавка към Второто издание Кант сякаш спазва обещанието си от (В) Предговора да освободи философията от „скандала” да трябва да приемаме само на вяра съществуването на неща извън нас. Стратегията на Кант е да представи скептицизма като приемащ наличието на вътрешен опит, но съмняващ се или отричащ

¹⁵ С думите на Рорти: „Традицията във философията инициирана от Декарт е опит да се преодолее епистемологическия скептицизъм като се намерят метафизически принципи, гарантиращи, че съдържанията на съзнанието ни реферират отвъд себе си към физически обекти...Кант трансцендира ‘догматичните’ проекти [за това], виждайки, че единственият начин, по който референцията [към външни обекти] може да бъде гарантирана е като се покаже, че концепцията ни за ментално съдържание предполага наличието на физически обекти – като показва, че опитът за менталното е възможен само защото е възможен опит за физическото”, Rorty, op. cit., pp. 234-4

външния, след което да покаже несъстоятелността на подобна позиция, (доколкото вторият е условие за възможността на първия)¹⁶.

Преди да разгледам структурата на аргумента ще си позволя известно отклонение в Кант интерпретацията. Доминиращата интерпретация на ОИ твърди, че пълното постигане на целите на Дедукцията на категориите изисква аргумент, че е необходимо да правим емпирични съждения за траещи обекти подчинени на закони за каузалност и взаимодействие, защото подобни съждения са условия за възможност за съзнанието за темпорални отношения между дори субективни състояния (или познанието дори за чисто субективна последователност от опитни съдържания не е резултат на пасивно излагане на последователно възприемани представи, а е зависимо от емпирични съждения, свързващи тези представи с област от траещи и подчинени на закони обекти). Въпросният аргумент се дава именно в ОИ, (което би трябвало да завърши доказателството, че дори емпиричните съждения за „Аз“ изискват обективната валидност на категориите). Предполагаемо от привързаност към архитектуричност Кант не прави достатъчно ясна значимостта на аргумента, отреждайки му скромното място на коментар към Втория постулат на емпиричното мислене (свързан с модалната категория за действителност). Друго предположение¹⁷ в същата връзка е, че Кант не е напълно наясно със собствените си намерения: тезата, която ОИ би трябвало да докаже е,

¹⁶ Трябва да подчертаем, че ОИ до известна степен се различава от Стросънианската стратегия (представяна в следната форма: Можем Q само ако (приемем) P. Скептицизмът по отношение на P е опроверган (само) ако скептикът (експлицитно или имплицитно (със самия факт на изразяване на своята позиция) приема Q). Кант, че скептиците са имплицитно ангажирани с Q. Разликата между „имплицитен“ и „експлицитен“ анти-скептицизм (свързвани с т.нар. „глобален“ и „локален“ скептицизм) е важна, тъй като двата проекта оперират по различен начин: първият съдържа по-голям потенциал, доколкото извеждането на определени ангажименти от общата скептическа позиция дава възможност за общо опровержение на скептицизма изобщо, като в този случай съществува и допълнителната задача да се докаже, че скептикът наистина (негласно) приема въпросните предпоставки.

¹⁷ Cf., Guyer, P, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987, pp. 280ff

че „простото, но емпирично определено съзнание за собственото ми съществуване доказва съществуването на предмети в пространството извън мен”¹⁸, основаваща се на твърденията, че „всяко определение по време предполага нещо *постоянно* във възприятието” и че „възприятието на това постоянно е възможно само чрез едно *нещо* извън мен, а не само чрез *представата* за нещо извън мен”¹⁹. Но (1) независимо от важността на разграничението между „нещо извън мен” и „представа” смисълът му и оттам тезата на ОИ остава недостатъчно изяснена. В Първото издание Кант не само противопоставя концепциите за онтологическа външност (като нумерично различие от „Аз”-а и неговите състояния) и феноменологическа външност (чистата форма на пространственост), но и настоява, че пространствените обекти трябва да бъдат редуцирани до състояния на „Аз”-а (трансценденталният идеализъм е именно „системата, според която всички явления се разглеждат само като представи, а не като неща сами по себе си”²⁰; или „външните предмети (телата) са само явления, следователно не са нищо друго освен вид на представите ми, чиито предмети са нещо само чрез тези представи, но отделени от тях са нищо”²¹). Подобно решение на проблема на „скептичския идеализъм” изглежда твърде скъпо, но по-важното е, че нищо във Второто издание не свидетелства за отхвърляне на редукционизма от 1781, (каквото между другото е и мнението на мнозинството от интерпретаторите от Ханс Файхингер и Едуърд Кеърд до Х Дж Пейтън²² и Герхард Леман²³), (тъй като в противен случай Кант би позволил познание за нещата сами

¹⁸ *Критика на Чистия Разум (КЧР)*, прев. Ц Торбов, София, Издателство на БАН, 1992, стр. 297

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *КЧР*, А, стр. 410

²¹ *Ibid.*, стр. 411

²² Paton, H J, *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London: Macmillan, 1951, v. 2, pp. 378-80

²³ Lehmann, G, 'Kants Widerlegung des Idealismus', *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin: W de Gruyter, 1969, S. 171-87

по себе си). Съществува, естествено, и възможността за въпроса, дали при отсъствие на експлицитни трансцендентално-идеалистически предпоставки, трябва на всяка цена да се търси съвместяването му с общите Кантови позиции. Вероятно отрицателният отговор на този въпрос е отговорен за честото прибягване до ОИ като парадигма за ТА в аналитичната традиция. Много по-сериозна тревога е (2) как точно Кант възнамерява да достигне до търсения извод: ОИ не предлага аргумент в подкрепа на предпоставката, че темпоралните определения зависят от нещо постоянно и твърде схематично (независимо от наличното в Първата аналогия на опита²⁴) подкрепя тезата, че изпълняващото тази функция трябва да бъде различно от „Аз“-а и неговите представи. Наистина дългата бележка към Предговора на Второто издание добавя две допълнителни предпоставки към аргумента на ОИ: 1) променливостта и нестабилността на представите, („дори и представите за материята“²⁵) и 2) представянето на емпиричния „Аз“ единствено посредством подобни нетрайни представи, което би означавало, че определенията за неговата темпорална структура могат да се основават само на определения за техните темпорални отношения, така че сам по себе си той не може да бъде постоянен обект на възприятие, спрямо който да могат да бъдат определяни темпоралните характеристики на състоянията му. Което на свой ред би довело до извода, че ако се нуждаем от нещо постоянно за

²⁴ Първата аналогия наистина съдържа аргументи в полза на тезата, че определянето по време изисква нещо постоянно, но никой от тях няма за следствие извода, че постоянното нужно за репрезентирането на промяна не би могло да бъде траещ „Аз“ или субект на последователни ментални състояния, а не напротив нещо пространствено и предполагаемо онтологически различно от подобен субект. Особено интересен за настоящата работа е аргументът, в който Кант прави преход от „факта“, че времето, „в което трябва да се мисли всяка смяна на явленията, остава и не се променя“ (стр. 262) и „не може да се възприеме“ (ibid.) към извода, че неговото постоянство трябва да бъде представено от нещо постоянно във възприятието и е негов субстрат или „субстанцията“ (ibid.). Но предпоставката, на която се основава аргументът, че репрезентацията на нещо постоянно трябва самата да бъде постоянна влиза в директно противоречие със собствените думи на Кант – „представата за нещо постоянно...не е едно и също с постоянната представа“ (стр. 71, бел.) и не може, така или иначе да установи желанния извод.

²⁵ КЧР, стр. 72

определяне на темпоралните отношения на променливите и нестабилни представи, това постоянно действително трябва да бъде различно от която и да е представа. Но, отново, трябва да бъде аргументирано защо нетрайността на представите имат за следствие нетрайността на емпиричния „Аз”, тъй като в противен случай все още няма да имаме основание за приемане на необходимостта от (познание за) нещо външно за „Аз”-а за субективните определения по време. (Не по-малко нуждаещо се от обяснение е и защо Кант смята, че се нуждаем от нещо постоянно за разпознаване на субективни последователности от представи. Защо е нужно нещо повече от простото излагане на представи, които фактически следват една друга в опита, от простата им наличност, за да можем да отсъдим, че е имало подобна последователност? В крайна сметка едно от най-повтаряните твърдения във Втората аналогия е, че „многообразното на явленията винаги се поражда в съзнанието последователно”²⁶ като тезата е, че интерпретацията на представите посредством референция към външни за тях обекти е необходима единствено за да се определи дали една последователност на представи също така репрезентира последователност, (а не едновременност) на състоянията на подобни обекти: защо в ОИ трябва да се търси нещо постоянно, различно от всяка представа, което да определя наличието на промяна в представите?)

Неудовлетворението на самия Кант от първото изложение на ОИ е видимо не само от допълнителните бележки към Предговора на Второто издание и „Общата забележка към системата на основните положения”²⁷, (в която се третира нуждата от пространственост на

²⁶ Ibid., стр. 269

²⁷ Ibid., стр. 305-9

външните обекти (за определения по време)), но и от десетте дълги фрагмента в *Nachlass*²⁸, които показват, че най-малко до 1793 той продължава да опитва подобрения на аргумента.

Структура на аргумента. Както споменахме, доминиращата линия на интерпретация, обвързваща тясно ОИ с ТД, е мотивирана от предпоставката, че и двата аргумента се основават на предполагаема обусловеност на само-съзнанието от съзнанието за обекти. Проблемът на тази линия е, че термините на предполагаемата обусловеност са различни²⁹: докато в първата част на В ТД Кант опитва да установи връзка между трансценденталното единство на аперцепцията и обект в логически смисъл (като твърди, че самото трансцендентално единство е обективно (конституира представа за обект) и е напълно формално (единство позволяващо съзнание за идентично „Аз мисля” придружаващо всички мои представи)), ОИ се стреми да намери корелация между емпиричното само-съзнание („вътрешния опит”) и опита за обекти в пространството („външен”). Според Кант съществуват две форми на „материален идеализъм” отричащ възможността за опит за пространствени обекти: „догматическият идеализъм” на Баркли (отхвърлящ изобщо възможността за пространствени обекти), чиято основа „е разрушена... в Трансценденталната естетика”³⁰ и „проблематическият идеализъм” на Декарт, главната цел на ОИ, който само отрича, че имаме непосредствен опит (и следователно сигурност) за съществуването на подобни обекти. Проблемът на Картезианския скептицизъм за Кант

²⁸ R 5653-4 (18: 305-13) (след 13 Окт 1788); R 5709 (18:332); R 6311-7 (18: 606-29) (от есента на 1790) и R 6323 (18:641-4) (Апр –Авг 1793). Цитатите са от *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen [biviatata Königlichen Preussischen] Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Walter de Gruyter, 1902-. Буквата R (Reflexion) е следвана от номера според изданието на Akademie, том и страници. Cf., Guyer, P, op. cit. pp. 288ff

²⁹ Cf., Allison, H, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 1983, pp. 295ff

³⁰ КЧР, стр. 296

лежи в погрешна предпоставка относно себе-познанието: (Картезианският) скептик бърка аперцепцията с вътрешното сетиво. След като веднъж двете (форми на само-съзнание) се разграничат ясно Картезианското съмнение губи напълно интуитивната си правдоподобност. Именно това е причината за отклонение от стандартната интерпретация на ОИ, още повече, че Кант не разглежда действителния опит за пространствени обекти като необходимо условие за аперцепцията. (Ако случаят беше такъв разграничението между двете форми на само-съзнание би било напълно излишно за аргумента – Картезианският скептицизъм би бил лесно опроверган с простото позоваване на доктрината за аперцепцията и ОИ би било тривиална добавка към ТД, (където се установява въпросната доктрина).

ОИ приема формата на *reductio ad absurdum* и се състои от 5 стъпки:

1 „Аз съзнавам съществуването си като определено във времето”³¹

Започва се с предпоставката, която би трябвало да бъде приета от скептика и да генерира *reductio*. Емпиричното само-съзнание тук трябва да се разбира в силния смисъл на емпирично знание за „Аз” и негови състояния („вътрешен опит”).

2 „Всяко определение по време предпоставя нещо *постоянно* във възприятието”

Както посочихме тази предпоставка се основава на постигнатото в Първата аналогия (тезата, че невъзприемаемостта на времето изисква

³¹ КЧР, стр. 297ff

достатъчно постоянна възприятийна (пространствена) репрезентация на времето като условие за възможност за определяне на темпорални отношения). Кант не привежда независим аргумент в подкрепа на твърдението тук.

3 „Това постоянно обаче не може да е наглед в мен. Защото всички основания за съществуването ми, които могат да се намерят в мен, са представи и като такива се нуждаят сами от едно различно от тях постоянно, в отношение на което смяната им, следователно съществуването ми във времето, в което те се сменят, може да се определи”

Причината в неколkokратно цитираната бележка към В Предговора Кант да настоява този пасаж да замени изречението („Това постоянно обаче не може да е нещо в мен, защото тъкмо съществуването ми във времето може да се определи едва чрез това постоянно”) от текста на ОИ е вероятно, освен неяснотата на последното, разбирането, че неспоменаването на нагледа оставя изход за скептика: използването на самия мислещ субект за нужното постоянно, чрез рефериране към което неговите състояния да могат да бъдат определяни по време. Наистина ние имаме представа за постоянен „Аз” „в нас”, но този „Аз” не е наглед: „Съзнанието за самия мен в представата Аз не е никакъв наглед, а чисто *интелектуална* представа за спонтанността на един мислещ субект. Следователно това Аз няма и най-малкия предикат на нагледа, който предикат като *постоянен* би могъл да служи като корелат на определението по време във вътрешното сетиво, както е например отношението на непроницаемостта с материята като емпиричен наглед”³², той не реферира към нищо определено, което би

³² КЧР, стр. 299

могло да се използва за определянето на „Аз” и неговите състояния по време. Необходимият наглед не може да бъде „в мен”, всички наши нагледи (в смисъл на обекти на нагледа) са модификации на вътрешното сетиво, преходни и нетрайни явления на представи без да имаме (Кантовият Хюмеански възглед) допълнителен наглед за субект, на който те се явяват. Третата стъпка просто изказва тази негативна идея: нищо налично във вътрешния ни опит не е в състояние да осигури ресурсите за определения по време.

4 „Значи възприятието на това постоянно е възможно само чрез едно *нещо* извън мен, а не само чрез *представата* за едно нещо извън мен. Следователно определянето на съществуването ми във времето е възможно само чрез съществуването на действителни неща, които възприемам извън себе си”

След като отстранява възможността източникът на това постоянно да се дава от вътрешния опит Кант прави извода, че необходимото условие за възможността за темпорални определения е външният опит (способността ни да представяме траещи пространствени обекти извън нас. Но за опровержение на скептика е допълнително нужно да се докаже, че ние действително имаме опит за или възприемаме, (а не напротив само вярваме, че възприемаме) подобни обекти. (Кое то, естествено, не означава, че всички наши възприятия за външни обекти са с необходимост истинни, но въпросът за реалност или илюзорност на конкретни случаи възниква единствено в контекста на предпоставен действителен външен опит, който скептикът отрича. „Тук искахме само да докажем, че вътрешният опит изобщо е възможен единствено чрез външния опит изобщо”³³).

³³ Ibid.

Кант ясно разбира опцията за скептика – последният спокойно би могъл да приеме необходимостта от наличието на външни представи, но не и че това автоматично позволява преход към утвърждаване на действителен опит (или реално съществуване на референти на тези представи): „На това доказателство вероятно ще се възрази, че съзнавам непосредствено само това, което е в мен, т.е. *представата* ми за външни неща; следователно винаги остава още да се установи дали съществува или не извън мен нещо, което ѝ съответства”³⁴. Първият от отговорите на Кант на тази трудност изхожда от предполагаемата природа на външното сетиво („външното сетиво е вече само по себе си отношение на нагледа към нещо действително извън мен”³⁵ и особено бележката към основният текст на ОИ, „ясно е обаче, че дори само да си въобразим нещо като външно, т.е. да го представим на сетивото в нагледа, трябва вече да имаме външно сетиво и да различим така непосредствено простата рецептивност на един външен наглед от спонтанността, която характеризира всяко въображение. Защото ако само допуснем във въображението си външно сетиво, това би унищожило самата способност за нагледно представяне, която следва да се определи чрез способността за въображение”³⁶). Тази линия на защита е очевидно неадекватна, доколкото скептикът не е длъжен да се съгласи с доктрината за радикалната хетерогенност на вътрешното и външното сетиво, от която Кант извежда неспособността на първото да продуцира данните на второто. Кантовата психология на способностите, (всяка от които произвежда точно определени видове представи) също не изглежда особено задължаваща (още повече, че дори и, по някаква причина, да я приеме, скептикът винаги може да

³⁴ Ibid., стр. 70

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., стр. 298

потърси източник на представите за външни обекти в някаква „неоткрита способност“).

Втората използвана от Кант линия на аргументиране се основава на предпоставка безвъпросна за скептика: това, че имаме вътрешен опит, (съзнание за съществуването ни като определено по време) (прословутото „начинът на работа използван³⁷ от идеализма, се обръща срещу него, и то с по-голямо право“). Ако никакъв вид скептицизъм, заслужаващ интерес, не може да си позволи да поставя под въпрос наличието на вътрешен опит, той тогава не би могъл да постави под въпрос и показаното като необходимо условие за възможността на подобен опит, (а Стъпка 2 (предполагаме) вече показва, че темпоралните определения предпоставят възприятието на нещо постоянно в пространството).

Но аз съзнавам *съществуването си във времето* (следователно и определимостта му в него) чрез вътрешен *опит*; и това е повече, отколкото само да съзнавам представата си, то е обаче еднакво с *емпиричното съзнание за съществуването ми*, което може да се определи само като се отнесе към нещо такова, което *извън мен* е свързано със съществуването ми. Това съзнание за съществуването ми във времето е значи тъждествено свързано със съзнанието за едно отношение към нещо извън мен, и онова, което свързва неразривно външното с вътрешното ми сетиво, е значи опит, не измислица, сетиво, а не способност за въображение.³⁸

³⁷ Ibid., стр. 297

³⁸ Ibid., стр. 70

5 „Обаче съзнанието (за съществуването ми) във времето е необходимо свързано със съзнанието за (условието за) възможността на това определение по време; значи то е необходимо свързано и със съществуването на нещата извън мен като условие за определянето по време; т.е. съзнанието за собственото ми съществуване е едновременно непосредствено съзнание за съществуването на други неща извън мен”

Това може да се нарече и последната стъпка в аргумента, но функцията ѝ изглежда не се простира отвъд експлицирането на вече достигнат извод, макар и крайт на пасажа да е (относително) различен от буквалното изразяване на обусловеност: Кант сякаш по-скоро твърди, че не съществува „чист” вътрешен опит, който да не е корелиран с външен, но това вероятно е също обяснимо при подходящо тълкуване на „обусловеност”.

Скицираният в предните параграфи аргумент има едно съществено ограничение: той предпоставя реалността на вътрешния опит. Макар и за конкретните си цели ОИ да е оправдан в използването на тази предпоставка то не би работило срещу по-радикална форма на скептицизъм, която поставя под въпрос не само външния, но и вътрешния опит. Скептикът би могъл, напр., да атакува реалността на времето (тук можем да си припомним все още пораждащото дискусии доказателство на Джон МакТагарт Елис МакТагарт³⁹) и тогава, естествено, съзнанието за определеното ми по време съществуване ще загуби предполагаемата си привилегия да е сигурно. Същевременно не е напълно ясно какво точно може да очаква скептикът от подобна

³⁹ Cf., *The Nature of Existence*, ed. C D Broad, Cambridge University Press, 1968, v. II, p. 10, McTaggart, J McT E, ‘The Unreality of Time’, *Mind*, 68, 1908; McTaggart, ‘The Relation of Time and Eternity’, *Mind*: 343-62, (1909) и обемистата вторична литература по въпроса

линия на атака и какво изобщо може да означава съмнението в реалността на времето: дори и ако се каже, че само вярваме, че съществуваме във време, как би могло да се докаже, че съзнанието за последователност на ментални състояния не е същевременно последователност в съзнанието ни? Настоящото ни съзнание, че се намираме в определено ментално състояние изглежда себе-гарантиращо. Вероятно по-обещаваща скептическа стратегия е съмнението в надеждността на паметта, доколкото съзнанието, че притежаваме минало, основано на паметта, е същностен елемент на съзнанието за определеност по време. Но тя също не може да установи скептическата теза по сходни причини: сигурността на съществуването ни в настоящето не изисква сигурност в или истинност на „спомените” ни за минал опит, достатъчно е да имаме просто съзнание, че в момента си „спомняме” подобен опит (дори да сме били създадени в този миг, заедно с погрешни (илюзорни) „спомени” за минал опит, това не би повлияло на знанието ни, че сме съществуващи понастоящем субекти (с псевдо-история). Още повече, че в тази си форма скептицизмът предполага спорна атомистична концепция за съзнанието, според която единствените негови съдържания са несвързани и моментни сетивни данни, откъдето идентичността на техния субект трябва да бъде достигната чрез извод основан на паметта. Но Кант убедително показва, че (нумеричната) идентичност на „Аз” не е резултат на подобно погрешимо умозаключение, а необходимо условие за възможността на съзнаването на последователност дори и на чисто сетивни данни.

III

Да се върнем към критиката на Страуд: описаните трудности от зависимостта на трансценденталните аргументи от верификационизъм могат да бъдат посрещнати по следния начин. Би могло да се признае, че трансценденталните аргументи се нуждаят от верификационизъм, но да се настоява, че нужният за успеха им верификационизъм не е неприемлив.⁴⁰ Ако си припомним, класическата форма на верификационизъм, за която говори Страуд, обвързва смислеността на, да кажем, термините със знание за техните референти, или с наличието или не-наличието на съответните състояния на нещата (в света). Такъв верификационизъм, се твърди, позволява извеждане на онтологически извод от предпоставката за смислеността или притежанието на даден термин (с допълнителна емпирична предпоставка), претенция, която изглежда крайна. Тук няма да се спирам на проблемите на класическия верификационизъм, въпросът е дали друга форма на верификационизъм, която няма силните онтологически претенции на първия може да гарантира сходни анти-скептически резултати. Алтернативата, предложена от Рорти формулира принципа по следния начин: Даден термин *T* е смислен, само ако съдържащите го изречения са в не-тривиални отношения на потвърждение с други изречения (не-*T* изреченията не могат да бъдат логически имплицирани от/или да имплицират *T*-изречения). Така формулиран принципът наистина не може да доведе до онтологически изводи и става напълно неясно каква точно роля той е призван да изпълнява в (анти-скептически) трансцендентален аргумент. Един отговор е, че в разбирането на Рорти трансценденталните аргументи показват, че 'език на чистия опит' е

⁴⁰ Това е тактиката на Ричард Рорти от 'Verificationism and Transcendental Arguments', *Noûs* 5 (1971): 1-14

невъзможен. Подобен език не би съдържал понятията за субект или за физически обекти, а само понятия за определени видове опит и за характеризиращите ги сетивни качества, но поради наличието на описаните по-горе отношения на предпоставяне между понятията за опит, субект и физически обект (в този ред), ‘език на чистия опит’ е невъзможен. За Рорти този вид аргумент е ‘форма на аргумент срещу личния език’⁴¹, невъзможността на последния (предполагаемо) следва от факта, че даден термин $T_{лу}$, който се предполага реферира към някакво (лично) усещане не би бил смислен, ако единственото основание за ‘ $T_{лу}$ тук и сега’ е ‘Вярвам, че $T_{лу}$ тук и сега’. Според Рорти това не би било истинско отношение на потвърждение и неговият принцип се използва за посрещане на възражението, че $T_{лу}$ -изреченията могат да стоят в отношения на потвърждение с изречения единствено за други видове ‘лични обекти’⁴².

Но, бихме могли да запитаем, защо Рорти смята въпросът за възможността на ‘език на чистия опит’ е важен или дори изобщо релевантен за настоящия анти-скептически контекст. Нека започнем с начина, по който той описва разбирането си за ‘Картезиански скептицизъм’: „Ако всичко, което ти [скептикът] казваш е, че всички наши основания да мислим, че дадено нещо съществува...биха могли да бъдат недостатъчни, ти не можеш да бъдеш опроверган. Всичко, което си направил е да твърдиш, че метафизиката, както и във физиката, е винаги възможно да се появи по-добра идея, която ще ни даде по-добър начин за описание на света от този осъществяван от гледна точка на смятаното от нас за необходимо съществуващо...Ние можем да те ‘хванем’ само ако опиташ действително да изложиш

⁴¹ Rorty, op. cit., p. 13

⁴² Ibid., p. 8

подобна по-добра идея. Тогава ще сме в състояние да покажем, че твоят нов начин за описание на света е лишен от смисъл за някой незапознат със стария”⁴³. Според Рорти ‘Картезианският скептик’ казва, „че всичко, сега описвано в термините на напр., личности и материални обекти, би могло да бъде описано...в ‘език на чистия опит’”⁴⁴ и в такъв случай задачата за демонстриране на невъзможността на въпросния език става напълно разбираема. Т.е. освен фалибилизъм Рорти приписва на своя скептик и предложение за алтернативна ‘концептуална схема’, която за скептика е ‘по-добра’ от настоящата, (поради своето по-точно придържане към ‘фактите на съзнанието’, които дават само ментални съдържания и/или поради своята опростеност – с отстраняването на едно от натоварените с най-тежки функции на обяснение понятия в концептуалната ни схема). Трансценденталният аргумент на Рорти се очаква да докаже, че скептичeskото предложение не е реална алтернатива на настоящата концептуална схема, което за Рорти явно означава невъзможност да се обоснове *незадължителния* характер на използваните от нас понятия за личност и физически обект. Аналитичният (концептуално имплицативен) аргумент показва именно зависимостта на алтернативите от обичайната ни концептуална схема (или необходимостта на основните понятия за личност и физически обект на последната). Но тази стратегия би била успешна единствено ако се предпостави, че въпросните понятия не подлежат на редукция до само понятия на ‘чист опит’. В противен случай феноменализмът би направил тривиална истинността на твърдението, че понятието за опит предпоставя понятието за физически обект по простата причина, че съдържанието на пропозициите за физически обекти се изчерпва

⁴³ Ibid., p. 5

⁴⁴ Ibid.

напълно от това на пропозиции за (чист) опит, което ще има за следствие и не-необходимия характер на понятието за физически обект. Големият проблем, обаче е, че дори и Рорти да е в състояние да покаже, че понятието за опит предпоставя понятието за личност и физически обект и то като не-редуцируеми, това не би засегнало позицията на скептика, който не опитва подобна редукция. Скептицизмът поставя под съмнение основателността на вярванията ни, изразени в съждения съдържащи понятията за личност и физически обект, неговото съмнение е изцяло вътрешно за (той остава в) нашата обичайна концептуална схема. Скептикът не предлага алтернативна (концептуална схема), а само настоява на възможността въпросните понятия да нямат приложимост и докато тази възможност не се отхвърли, легитимността на нашата употреба на понятията за личност и физически обекти в познавателни претенции остава под въпрос. Наистина аналитичният аргумент може да блокира извода от скептичeskото твърдение, че никакъв сетивен опит не би могъл да разреши въпроса относно съществуването на външни обекти през верификационизъм към отричане кохерентността на понятието за физически обект. Аргументът показва единствено, че доколкото притежаваме само-съзнание споменатото скептичeskо твърдение не може да бъде съчетано с верификационизъм, за да се отхвърли понятието за физически обект, но самото скептичeskо твърдение остава незасегнато.

Ако сравним верификационистката алтернатива на Рорти с анти-скептичeskата реконструкция на ОИ от Джонатан Бенет⁴⁵ ще открием сходна стратегия и сходна трудност. Тезата на Бенет е, че не бихме

⁴⁵ Bennett, J, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966 и 'Transcendental Arguments' in *Transcendental Arguments and Science*, ed. P Bieri, R-P Horstmann & L Kruger, Dordrecht: D Reidel, 1979

могли да притежаваме понятие за минало, ако опитът ни не е структуриран така, че да бъде опит за обективен свят⁴⁶. Ако опитът ни не притежава такъв характер съжденията ни за минало ще бъдат основани единствено на съждения в сегашно време за спомени за минало. За да можем да имаме понятие за минало се нуждаем от законосъобразни регуларности в опитните ни съдържания, които да гарантират няколко вида свързаност: между спомена за минало състояние S_1 , случило се в t_1 като свидетелство за случването на минало състояние S_2 във време t_2 , доколкото S_1 и S_2 са свързани от закон; между минали състояния случили се по едно и също време отново в съответствие със закон; и между настоящо състояние S_n (различно от спомен) като свидетелство за наличието на някакво минало състояние S_m според закон. Или, Бенет твърди, че съжденията за минало могат да притежават съдържание само ако стоят в отношения на потвърждение със съждения, различни от 'Сега си спомням, че S '. Сходството с изискването към смислеността на изреченията изобщо от страна на Рорти е явно. Да повторим, според Бенет, съжденията за минало предполагат възможността за съждения основани на определени законосъобразни регуларности в опита. И, както в случая с Рорти, не могат да се направят онтологически изводи от факта, че някои съждения за минало се считат за потвърдени от други съждения за минало и от някои съждения за настоящи състояния, различни от спомени. Истинността на съжденията не следва от този 'факт', освен ако не предположим, че някои от свързаните по този начин съждения са действително истинни и че отношенията на потвърждение, които субектът на опита вярва, че съществуват между съжденията действително съществуват. Изводът, който, обаче, в действителност следва от предпоставките на Бенет, че трябва да ни изглежда, че в

⁴⁶ Bennett, *Kant's Analytic*, p. 209

опита ни има законосъобразна регулярност, (тъй като в противен случай съжденията за минало могат да бъдат необосновани). Дори и в опита ни наистина да съществуват подобни регулярности, не бихме могли, без допълнителни предпоставки, да заключим, че тези регулярности гарантират опит за ‘обективен свят’ в релевантен за опровержението на скептицизма смисъл.

Показателно е, че отговорът на Бенет на посочената трудност търси изход във феноменализъм, или верификационизъм. Феноменализмът в основата на Кантовия трансцендентален идеализъм, според Бенет, третира понятието за (външен) обект като ‘правило за нагледите’ (‘подчинеността на опита ни на съответни правила е логически еквивалентна на опит за обекти’). Оттук опровержението на Картезианския скептик ще бъде следствие от признаването на наличие на само-съзнание и следователно на понятие за минало и следователно опит с определен характер (подчинен на правила). Ясно е, обаче, че при подобна интерпретация ролята на трансценденталния аргумент от ОИ е, ако изобщо има такава, минимална, тъй като феноменалистката основа на трансценденталния идеализъм е напълно достатъчна за анти-скептицизма. Но, ако по някаква причина не желаем да се обвързваме с доктрината на трансценденталния идеализъм и предполагаемия придружаващ я феноменализъм, бихме могли, смята Бенет, да прибегнем до верификационизъм, който за Бенет е ‘възгледът, че не съществува кохерентен въпрос за истинността на дадена теория различен от въпроса за нейния успех в концептуалното овладяване на данните попадащи под нея’. ‘Хипотезата за съществуването на външен свят’, според Бенет, демонстрира много по-голям успех в тази задача от Картезианската хипотеза за злия демон, напр. След тази констатация повече няма ‘кохерентни’ въпроси относно двете. В случай, че все пак

запитаме в какъв смисъл се говори за успех в този контекст, разбираме, че макар и двете хипотези да обясняват всички налични факти за вътрешните ни състояния и осигуряват предсказания относно бъдещи факти, хипотезата за съществуването на външен свят е по-проста, (защото алтернативната хипотеза за злия демон първо трябва да опише хипотезата за съществуването на външен свят, след което да обясни нейната илюзорност и т.н.). Но едва ли простотата може да бъде достатъчно основание за обявяването на всеки скептически въпрос относно първата хипотеза за лишен от съдържание. Като критерий за избор между алтернативни теории простотата най-малкото се нуждае от допълнителна аргументна подкрепа, още повече, че ‘простота’ изглежда релативно или контекстуално зависимо понятие – напр., онтологията на хипотезата за злия демон може да се види и като много по-‘опростена’ от онтологическите следствия на хипотезата за външен свят. Така или иначе, важното за нашата дискусия е, че и в този случай не трансценденталният аргумент, а верификационизмът поема основната тежест на анти-скептицизма. Трансценденталният аргумент на Бенет установява единствено, че само-съзнанието е обусловено от наличието на опит с определен характер (даващ съдържание на понятието за минало), но доколкото въпросната опитна структура е съвместима и с хипотезата за злия демон, се нуждаем от верификационистките (или феноменалистките) съображения на Бенет, *независими* от трансценденталния аргумент. Последният гарантира единствено необходимостта от определена структурираност на опитните съдържания и за успеха си изглежда трябва да бъде допълнен от първите.

IV

Позицията на Антъни Брукнер⁴⁷, без да напуска аналитичната рамка, проявява много по-остра сетивност за посочените в предните части проблеми. За Брукнер също терминът ‘Кантиански трансцендентален аргумент’ реферира към всеки аргумент опитващ да докаже, че „съществуването на външни обекти е логически необходимо условие за възможността на само-съзнателен опит”⁴⁸ и който спазва ограничението да не зависи от верификационизъм или феноменализъм от какъвто и да е вид, (тъй като последните, както видяхме посочва Страуд, правят трансценденталния аргумент излишен). Такъв вид аргумент би бил достатъчен за опровержението на Картезианския скептицизъм именно с установената обусловеност между само-съзнание и външна обектност. Доколкото ключовата предпоставка в аргумента е наличието на само-съзнание Брукнер отделя значителна част от усилията си за уточнение на включеното в понятието за само-съзнание и прокарва дистинкция между ‘широкото разбиране за само-съзнание’, според което само-съзнанието съдържа темпорално ‘многообразие’ на опита на субекта и ‘тясното’ разбиране, което тълкува само-съзнанието като способност за себе-приписване единствено на настоящ опит. „Анти-скептическите стратегии, които дискутирам”, казва Брукнер, „целят да покажат, че съществуването на външни обекти е по някакъв начин епистемологическо условие за възможността на широко разбираня само-съзнателен опит”⁴⁹. Първият проблем на въпросните стратегии се отнася до условията за възможност на знанието, „че определено опитно темпорално многообразие принадлежи на ‘Аз’-а”. Как от предпоставката, че

⁴⁷ Brueckner, A L, ‘Transcendental Arguments II’, *Noûs* 18 (1984): 197-225

⁴⁸ Brueckner, op. cit., p. 198

⁴⁹ Ibid.

разпознаваме определени темпорално позиционирани опитни съдържания като наши можем да стигнем до условие, удовлетворяването на което води до съществуването на външни обекти? Първо, какво може да функционира като условие за приписване на различни опитни съдържания на единен 'Аз'? Ясно е, че подобно приписване не може да бъде основано на някакви 'вътрешни' характеристики на опитните съдържания, тъй като, предполагаемо, нищо в съдържанието на дадена, да кажем, представа не посочва нейната необходима принадлежност към 'Азова група' от представи (приеманото и от Кант Хюмеанско отхвърляне на опитната даденост на 'Аз'). Следователно, принадлежността на опитните съдържания към едно съзнание може да почива само на някаква свързаност между тях, различна от принадлежността им към 'Аз'. На свой ред, тази свързаност би могла да бъде осигурена от съждения и то обективно валидни съждения, които да гарантират необходимостта от принадлежността на дадени съдържания към определена група. Обективно валидните връзки между опитните съдържания трябва да бъдат темпорални, тъй като темпоралното отношение е единственото отношение свързващо всяко едно от менталните съдържания на 'Аз'-а с всяко друго. Но верифицирането на тези темпорални отношения изисква обединяването на всички опитни съдържания на 'Аз'-а в 'един обхватен и кохерентен обективен ред'. Т.е. в грубо скицираната в последните изречения логика възможността за приписване на опитни съдържания на единен 'Аз' предпоставя обективен темпорален ред на събития, в който менталните ни съдържания са позиционирани (или, с други думи, темпоралната определеност на менталните ни съдържания, обективно валидните съждения за елементи от субективния темпорален ред са обусловени от обективно валидни темпорални съждения за събития, които не са елементи от този субективен ред (cf. II)). Напр.,

едно съждение от рода на СубС: „ O_2 следва O_1 в опита ми”, доколкото се отнася само до субективен темпорален ред не би могло да верифицира притежанието ми (като единен Аз) на O_1 и O_2 , за тази цел е нужно (обективно валидно) съждение от вида ОбС: „Събитието, за което O_1 е опит е причинило събитието, за което O_2 е опит” (или „ O_2 следва O_1 в обективен темпорален ред”) и това е съждение, което не трябва да предполага принадлежността на O_1 и O_2 към Аз-а. Но макар и въпросните обективни съждения да са независими от субективния темпорален ред на O_1 и O_2 не е напълно ясно как те биха могли да имплицират съществуването на събития различни от тези съставляващи субективния ред. Дори и ако приемем, че условията за възможността на знанието за принадлежността на различно темпорално позиционирани опитни съдържания към един Аз да са именно от описания вид те биха могли да бъдат съвместими със скептицизъм.

Проблемът е, че някои от съжденията за обективен темпорален ред трябва да бъдат истинни, за да могат претенциите за притежание на различно темпорално позиционирани опитни съдържания да бъдат верифицирани. Отговорът, че тъй като неистинни съждения не могат да верифицират каквото и да било, трябва да заключим, че поне някои от съжденията за обективен темпорален ред са истинни, което би означавало, че съществува такъв и съответно съществуват събития, различни от съставляващите субективния ми темпорален ред ментални (събития) не изглежда напълно убедителен. Още повече, че тук навлизаме в една от най-спорните области в съвременната философия на съзнанието с достатъчно гласове, (сред които и този на Витгенщайн), *против* изобщо *смислеността* на търсенето на условия или основания за себе-приписването на определени опитни съдържания. Разпознаването на определено настоящо състояние като

мое обикновено става просто чрез 'притежанието' му, то не почива на знание за някакво основание за това приписване. (Изключение вероятно представляват само случаите, при които референцията към дадено опитно съдържание се осъществява посредством определително описание (*definite description*) с формата 'опитното съдържание притежавано от човека, който...', при което въз основа на това, че в действителност аз съм човекът удовлетворяващ даденото условие правя извод, че описаният опит е мой). Горното възражение важи и за себе-приписването на минал опит, защото какво би означавало да кажем, че имаме или бихме могли да имаме знание за даден минал опит като наш въз основа на знание, че той удовлетворява някакво условие. Отново, с някои изключения като споменатото по-горе рефериране чрез определително описание, обикновено знанието, че определен минал опит е мой е просто споменът, че съм притежавал този опит. И в случая не става въпрос за опосредстване чрез памет – ние не разглеждаме даден минал опит използвайки даден спомен, колебаейки се чий опит е този и в последствие решаваме, че е наш въз основа на някакво удовлетворено от него условие.

Ако обобщим предлаганата ни картина: въпросът как можем да знаем, че определена група от темпорално различни опитни съдържания ни принадлежи, се предполага може да бъде решен като се установи, че съответните опитни съдържания изпълняват определени условия. Условията (за верифицирането им като наши) е свързаността им в обективно валидни темпорални съждения: дадените опитни съдържания ще бъдат наши, ако всяко от тях заема някаква позиция в обективен темпорален ред на събития (включващ субективния ни темпорален ред). Както посочихме, обаче, това обяснение е изправено пред две фундаментални трудности: от една страна, себе-приписването

на опитни съдържания е директно и не се нуждае от обосноваване в някакво различно от него знание (търсенето на условия за възможност на само-съзнанието вероятно е напразно усилие, тъй като изглежда такива, различни от самото него, като напр. съществуването на външни независими обекти, както изисква разглежданата анти-скептическа стратегия, вероятно няма); от друга, дори и да приемем по някаква причина, че подобни независими основания или условия съществуват е далеч от ясно дали и как точно знанието за обектност обуславя само-съзнанието.

Казано по друг начин: условията за възможността да зная, че O_1, O_2, \dots, O_n са мои са просто условията за възможността тези опитни съдържания да бъдат мои. Такива условия биха били епистемологически само ако предположим, че условие за истинността на дадена пропозиция P е P да подлежи на верификация, което означава, че смислеността на изречение изразяващо P ще бъде обусловено от верифицируемостта на P . И наистина един от поддръжниците на разглежданата интерпретация, Пол Гайър, описва стратегията като верификационистка⁵⁰. Гайър разсъждава по следния начин: за да бъде изречението ' O_1, O_2, \dots, O_n ми принадлежат' смислено, фактът на притежанието ми на тези опитни съдържания трябва да може да бъде верифицируем. Верификацията на дадена пропозиция P основава знанието, че P на някакво друго притежавано от нас знание, в случая смислеността (истинността) на изречението относно притежанието ми на опитните съдържания предполага някаква свързаност между тях, която да служи за основание за знанието ми, че те са мои, т.е., за верификацията на факта, че те са мои. Възражението ни засягаше (освен, че все пак става въпрос за верификационизъм и

⁵⁰ Guyer, P, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, p. 409

така отново се попада под общата атака на Страуд) приемливостта на тази форма на верификационизъм, изискваща обосноваването на знанието за себе-приписването на опитните съдържания от някакво *друго* знание. В интерес на истината това е само една от стратегиите, изложени от Гайър, в по-късна книга върху теоретичната философия на Кант⁵¹ Гайър променя изходната предпоставка на аргумента си обвързвайки я с нашата възможност за знание за темпоралния *ред/позициониране* на опитните ни съдържания (възможността за темпорална определеност на субективните ни състояния предполага съществуването на независими от тях външни обекти). Това в най-общи линии е и стратегията, предложена от Брукнер⁵² и предмет на следващата част на настоящия текст.

V

Търсеният аргумент трябва да докаже, че възможността за субективно определяне по време (знанието за темпоралния ред на опитните ни съдържания) е обусловено от съществуването на външни обекти. Ако искаме да запазим модела на анти-скептическата стратегия разглеждан в предходните части субективното определяне по време ще трябва да бъде установено като условие за само-съзнанието, което, както видяхме, на свой ред се смята за изискващо съществуването на външни обекти за своята възможност. Преди да се насочим към въпросния аргумент би трябвало предварително да уточним смисъла, в който нещо може да функционира като условие за субективно определяне по време ($U_{\text{сов}}$). (i) $U_{\text{сов}}$ би могло да бъде условие за възможността на субективното определяне по време ако представлява необходимо

⁵¹ Guyer, P, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987, pp. 279ff.

⁵² Brueckner, op. cit., pp. 209-18

условие за наличието на субективен темпорален ред. Ако искаме да докажем, че $U_{\text{сов}}$ е съществуването на (траещи) външни обекти, ще трябва да докажем, че тяхното съществуване е условие не само за темпоралната подредба на събития включващи физически обекти, но условие за темпоралния ред и на ментални събития изобщо. (ii) $U_{\text{сов}}$ би могло да се разбира и епистемологически: или да се твърди, че не бихме могли да имаме знание необходимо за субективно определяне по време, ако не съществуват пространствени физически обекти ($U_{\text{сов}}$). Епистемичното отношение между знанието за $U_{\text{сов}}$ и знанието ни за темпоралния ред на опитните ни съдържания би могло да се тълкува като отношение на обосновано следствие (или между условие за верификация и верифицирано). Т.е. ще се настоява, че не бихме имали основание да твърдим, че опитните ни съдържания са темпорално подредени по определен начин, ако не знаем, че $U_{\text{сов}}$ (като се уточнява, че въпросното знание в много случаи е само принципно възможно, тъй като, очевидно, при много от нашите опитни съдържания ние *не* започваме да вярваме в тяхната темпорална подреденост едва след като добием знание за някакво отделно основание за това определяне по време. Напротив, в повечето случаи знанието за темпорален ред на опитните ни съдържания изглежда не се нуждае от експлицитни основания, (подобно на знанието ни принадлежността на някои съдържания към индивидуалния ни опит, на емпирично ниво ние просто се обръщаме към паметта си, макар и самата възможност за памет вече изисква фиксиране на темпорален ред). Но така или иначе, за да можем с *основание* да твърдим (да претендираме за *знание*) за определени темпорални отношения между опитните ни съдържания, ние трябва да сме в състояние да се позовем на знание за $U_{\text{сов}}$ като оправдаващо основание. Ако $U_{\text{сов}}$ е някаква пропозиция за съществуването на външни обекти или пропозиция за специфични

външни обекти, която има за следствие съществуването на външни обекти въпросът е защо пропозиции за физически обекти да се смятат за по-близо до основите на някаква фундаменталистка йерархия от тези отнасящи се до субективните ни опитни съдържания. Всъщност скептикът оспорва именно това с интуитивно по-приемливата позиция за т.нар. ‘привилегирован достъп до вътрешните ни състояния’. Ето един възможен отговор, предложен от Пол Гайър:

Отправната точка на аргумента...е че простото явяване на последователност от представи или вътрешни състояния не е достатъчно за репрезентирането или разпознаването *на* тази последователност. Твърдението на Кант, че подобно разпознаване може да бъде основано „единствено в нещо, което трае, с което това, което е последователно е едновременно”...може само да означава, че последователните представи в опита ни могат да бъдат отсъдени като последователни само ако са отсъдени като едновременни с последователните състояния на някакъв траещ обект. Т.е., за да може настоящата представа, която е всичко, което действително притежаваме в даден момент да бъде интерпретирана като представа на различни минали и настоящи представи, следвали една друга в някакъв определен ред, трябва да бъде положена корелация между подобна последователност и последователните състояния на някакъв траещ обект, и то такава корелация, че различните представи, които *сега* изглежда, че са се случили преди *биха могли* да са се случили само едновременно с последователните състояния на този обект. Тъй като единствено по такъв начин може да бъде отсъдено, че тези

състояния *трябва* да са се случили последователно. Но това означава, че само ако *настоящата* ни представа може да бъде приета като включваща представа за такъв траещ обект и свидетелства за неговата история, тя може да бъде интерпретирана като осигуряваща основания за вярване в последователност от минали представи.⁵³

Според Гайър сме изправени пред епистемологически аргумент, доколкото „условията за възможността на опита се интерпретират като условия за верификацията на съждения относно дори субективен опит”⁵⁴, макар и освен за верификация тук става въпрос и за условия за възможността за изобщо формиране на съждения за последователността на опитни съдържания. Какъвто и да е случаят, ако аргументът на Гайър се опитва да установи, че формирането на съждения за последователност между ‘представите’ е възможно само при способност за формиране на съждения за траещи и свързани с тези представи обекти, той поражда два проблема: (1) аргументът е лишен от значими анти-скептически следствия, нищо от онтологическа или епистемологическа гледна точка не следва от факта, че сме в състояние да формираме съждения за траещи външни обекти; (2) ключовата предпоставка, че „последователните представи в опита ни могат да бъдат отсъдени като последователни само ако са отсъдени като едновременни с последователните състояния на някакъв траещ обект” е оставена без независима подкрепа, и е далеч от очевидно, че тя не се нуждае от такава. Защо, напр., би възразил скептикът, последователността на представите да не може да бъде свързана с тяхната едновременност с последователните състояния на *множество*

⁵³ Guyer, P, ‘Kant’s Intentions in the Refutation of Idealism’, *Philosophical Review* 92 (1983), p. 357

⁵⁴ Guyer, op. cit, p. 358

не-трайни (моментни) обекти? Въпросната подкрепа би могла да се търси в отношенията между понятията за последователност и траене (или в тезата, че мисленето на, да кажем, две представи като последователни, а не едновременни може да бъде гарантирано от третирането им като (отделно) едновременни с несъвместими състояния на един обект, (който по този начин би се приел за съществуващ в различни времена)).

Друг отговор за това какво означава за определено условие да функционира като (епистемологическо) условие за възможността за темпорална подредба на опитните ни съдържания се съдържа в предложената от Артър Мелник интерпретация на Втората Аналогия на Опита⁵⁵. Според Мелник, едно от често срещаните тълкувания на Втората Аналогия вижда в нея опит за обяснение на способността ни за разграничение между последователност и едновременност на две репрезентирани състояния на даден обект, обяснение налагащо се от факта, че съдържанията на вътрешния ни опит са винаги последователни и сами по себе си не биха могли да служат за разграничение между двете опции. Доколкото времето (абсолютното време) не може да бъде обект на възприятие „определимостта на темпоралния ред на събитията (или състоянията) трябва да се осъществи посредством (да бъде основана на) някаква характеристика (или характеристики) на явленията, посредством някаква характеристика откриваема в обектите на възприятие”⁵⁶. Но при изначалното противопоставяне между ментални съдържания (представи) и техните обекти (явленията), съчетано с предпоставката, че нищо в менталните съдържания не може да бъде използвано като

⁵⁵ Melnick, A, *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, 1973

⁵⁶ Melnick, op. cit., p. 89

темпорален индикатор за съответните темпорални факти за репрезентираните обекти, остава възможността нашите опитни съдържания да ни дават знание за *други не-темпорални* факти за своите обекти, които на свой ред да бъдат използвани за достигане до темпорални. Накратко, фактите за не-темпоралните характеристики на обектите на опита заедно с определени правила (каузални закони) ни позволяват да установим дали дадена последователност от възприятия съответства на обективна последователност или на едновременност на събития (състояния). Според Мелник Кант показва, че наличието на каузални закони е условие за възможността за обективно определяне по време, знанието, че определена последователност от ментални състояния съответства на обективна последователност, (а не едновременност), е възможно само ако знаем правило (каузален закон), който при наличието на не-темпоралните характеристики на последователно възприеманите възприятия позволява подобен извод. (Напр., възприятие В1 притежава качеството К1; по-късно възприятие В2 притежава качеството К2; обективното събитие С1 веридично представено от възприятието с К1 трябва да предхожда събитие С2 веридично репрезентирано от възприятието с К2; следователно последователното ми възприемане на В1 и В2 е последователно възприемане на последователни обективни събития С1 и С2.) От което следва, че знанието за темпорални отношения между обектите изисква знание за съответните каузални закони, ръководещи света от обекти.

За Мелник, обаче, описаното в горния параграф е твърде тясно разбиране на аргумента на Втората Аналогия, която според него трябва да докаже, че възможността за обективно определяне по време изисква за всяко събитие да съществува друго такова, свързано с него посредством каузален закон. В 'разширеното' разбиране ще се нуждаем

от повече от обяснение на възможността за знание дали една последователност от възприятия репрезентира обективна последователност или обективна едновременност, а именно и от обяснение на възможността да знаем позицията заемана от дадено събитие в обективния темпорален ред. И макар подобно определяне да не е нищо повече от регулативна идея, (тъй като би изисквало знание за безкрайност от темпорални факти), самата определимост поставя изискването за наличието на каузални закони, такива, че за всяка двойка събития съществува закон, който темпорално свързва членовете ѝ и знанието на който заедно със знанието на релевантните характеристики на двете събития да може да бъде основа за знанието ни за наличието на съответното (темпорално) отношение. Но каква точно е връзката на тези реконструиращи усилия на Мелник с основната линия на разглеждания анти-скептически аргумент свързана със субективния темпорален ред на опитните съдържания? Както отбелязахме по-рано, позиционирането на дадено опитно съдържание в субективни темпорален ред изисква темпоралното му свързване с всяко друго от нашите опитни съдържания, което изглежда достатъчно сложна задача, за да приемем нуждата от прибегване до основание за постигането ѝ, тъй като голяма част от съдържанието на вярванията ни за мрежата от темпорални отношения поради сложността му може да бъде достигнато само въз основа на извеждане (*inference*). Но това все още не показва извън всякакво съмнение, че именно знанието за външни обекти, (а не напр., за регулярности в моите опитни съдържания) е условието за формиране на (обосновани) вярвания за позициите на опитните ни съдържания в субективен темпорален ред. Същевременно, не е отвъд съмнение и предпоставената ни принципна способност за пълно определяне на позицията на опитните ни съдържания (в субективен темпорален ред) – защо да не е възможно да

не сме в състояние да имаме знание за всички темпорални отношения във вътрешния ни опит? Всъщност именно в тази точка Брукнер⁵⁷ и насочва стандартното възражение на Страуд ‘с нова сила’: „Идеята, че мога напълно да определя позицията на даден опит в субектния ми времеви ред изглежда почива на вид верификационизъм. Ако наистина е смислено да се каже, че Е [дадения опит] заема определена позиция в субектния ми времеви ред, би могло да се твърди, тогава тази позиция трябва да бъде *определима* от мен. Но ако това е така, тогава за всяка подредена двойка от мои опити, трябва да бъде възможно за мен да знам кое темпорално отношение свързва нейните членове. Според този възглед, твърдението ми, че Е заема определена позиция в субектния ми времеви ред е реално твърдение – е изразено от смислено изречение – само ако за мен е възможно да определя каква е тази позиция, а подобно определяне би изисквало узнаването на множеството току-що описани факти. Тази верификационистка теза...може да бъде оправдана единствено от обобщен верификационистки принцип свързващ смислеността на изреченията с определимостта на тяхната стойност по истинност.”⁵⁸ Кое би означавало, че ключовата предпоставка на аргумента ще сподели съдбата (удържимостта) на обобщения принцип на верификацията и дори при оптимизъм относно последния изводът на Страуд за ненужността на отделен аргумент (в случая търсец условията за възможност на субективното определяне по време) при приемане на верификационизъм би бил валиден, (тъй като, да припомним, сам по себе си верификационизмът вече е достатъчен за опровержение на скептицизма).

⁵⁷ Brueckner, op. cit., pp. 217-8

⁵⁸ Ibid., pp. 216-7

Алтернативата на това верификационистко обосноваване би била тезата, че способността ни за определяне на темпоралната позиция на опитните ни съдържания е осигурена от наличието на само-съзнание. Нека също припомним, че всеки принцип относно обосноваване настоява, че претенциите за знание за А изискват знание за В за своето обосноваване само ако знанието на пропозициите относно В притежава по-голяма сигурност от това за пропозициите за А (в съответна (фундационалистка) йерархия на обосноваването) (тук няма да разглеждаме случаите на съществуването на аналитични връзки между двата вида пропозиции и съответно редукционистко отношение между референтите им, доколкото претендираме да оставаме при епистемологически, а не метафизически условия за възможност (тук на субективното определяне по време)). Но вече бе показано, че в нашия случай, при който А са темпоралните отношения между опитните ни съдържания, а В са външни обекти, пропозициите относно двете не попадат под нужната (фундационалистка) йерархия на обосноваване. И следователно трябва да търсим друга причина за зависимостта между двете (защо претенциите ни за знание относно темпоралните отношения между (вътрешните ни) опитни съдържания изискват за своето обосноваване знание за външни обекти). „А съвсем не е ясно каква би могла да е тази причина”.⁵⁹

VI

В края на предната секция посочихме възможността способността ни за темпорално позициониране на опитните ни съдържания да бъде гарантирана от наличието на само-съзнание, оттук: ако съществуването на външни обекти наистина е условие за възможността за определянето

⁵⁹ Brueckner, *ibid.*, p. 218

на темпоралните позиции на опитните ни съдържания, това би било достатъчно за опровержение на скептика при условие, че въпросният скептик приема, че притежава само-съзнание и че способността за определяне по време е условие за само-съзнанието. Проблемът е, че нашият скептик не е длъжен да признае последната теза: той/тя би могъл/могла да отхвърли всяка предпоставка за само-съзнание, която включва признаването на темпорална протяжност на 'Аз'-а (т.е., че ние можем да притежаваме знание за темпорално нееднородни опитни съдържания съставляващи най-малкото част от нашия опит или това, което Брукнер нарича 'разширено тълкувание на само-съзнанието'⁶⁰). Всъщност много по-вероятно е скептикът да отрича сигурността на всяко знание различно от знание отнасящо се до непосредствен настоящ опит – тъй като очевидно настоящи ментални съдържания, които изглеждат като спомени не могат да бъдат надеждна основа за извод към знание за наличието и характера на минали опитни съдържания.

В поне един от текстовете си върху Трансценденталната Дедукция Пол Гайър⁶¹ разглежда споменатия проблем. Противно на влиятелната интерпретация на Дитер Хенрих⁶², Гайър отхвърля ключовата предпоставка в реконструкцията на Хенрих за наличието на априорно познание (за Гайър 'Картезианска сигурност') за нумеричната идентичност на 'Аз'-а. Според Гайър ние действително притежаваме сигурност относно пропозицията, че „по всяко време, в което си

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Guyer, P, 'Review of Dieter Henrich's *Identität und Objektivität*', *Journal of Philosophy* 76 (1979); cf. Guyer, P, *Kant and the Claims of Knowledge*, pp. 131-49

⁶² Henrich, D, *Identität und Objektivität, Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: C Winter, 1976; cf. Henrich, D, 'The Identity of the Subject in the Transcendental Deduction', in E Schaper and W Vossenkuhl (eds.) *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 250-80; Henrich, D, 'The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction' in R C S Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, 1982, pp. 66-81

задаваме въпроса дали съществуваме съществува *тогава* и мислеща субстанция, задаваща този въпрос”, която обаче не имплицира „каквото и да било за *непрекъснатото* съществуване на мислеща субстанция”⁶³. Запазването на крайните субстанции през времето, както Гайър смята мисли Декарт, се осигурява от Бог, така че (Картезианска) сигурност в нумеричната ми идентичност може да бъде следствие само от доказването на съществуването на Бог, или, вярването ми в собствената ми нумерична идентичност през времето е с идентичен статус с вярването ми в съществуването на външни обекти и едва ли може да бъде надеждна предпоставка в търсения аргумент (според Гайър). Предложението на Гайър за избягване на въпросната трудност е да започнем не с предпоставката, че имаме априорна сигурност в нумеричната си идентичност („относно всяка от представите ни”), а с тезата, че „трябва да притежаваме априорно знание за условието, което представите трябва да удовлетворяват, за да можем да имаме съзнание за нашата идентичност по отношение на тях”⁶⁴. Ясно е, че това предложение не отговаря на въпроса дали сме в състояние да себе-приписваме множество от темпорално различни опитни съдържания. Разбира се, бихме могли да опитваме да покажем, че неистинността на скептичeskото твърдение относно знанието ни за физически обекти е условие за възможността на подобно себе-приписване, но предложението на Гайър не съдържа в предпоставката си твърдението, че притежаващите само-съзнание субекти действително притежават и въпросната способност за себе-приписване. Но именно отсъствието на такова твърдение (да повторим, че само-съзнанието имплицира способност за себе-приписване на темпорално разнообразни опитни съдържания) лишава аргумента от анти-скептически потенциал.

⁶³ Guyer, P, 'Review of Dieter Henrich's *Identität und Objektivität*', p. 164

⁶⁴ Ibid.

За да обобщим резултатите на Брукнер: опитите да се намери аргумент, който да докаже, че съществуването на външни обекти е епистемологическо условие за възможността за само-съзнанието предполагаемо⁶⁵ водят до следните резултати: не съществуват епистемологически условия за възможността на само-съзнанието (в 'разширено тълкуване' на термина – включващо знание за принадлежността на множество темпорално различни опитни съдържания към един Аз); съществуването на външни обекти не е епистемологическо условие за възможността за само-съзнание разбрано като включващо знание за темпоралния ред на опитните ни съдържания; *вероятно* съществуването на външни обекти може да бъде условие за възможността на само-съзнанието разбрано само като включващо знание за темпоралната позиция на опитните ни съдържания в субективния ни темпорален ред. Но според Брукнер дори и последният привидно оптимистичен резултат изисква верификационистки принцип, (което прави търсения аргумент излишен). Накратко изводът за Брукнер е, че епистемологическият подход в реконструкцията на трансценденталните аргументи трябва да бъде изоставен, тъй като единственият начин за опровержение на скептицизма е да се търси начин да се покаже, че съществуването на външни обекти е *метафизическо* условие за възможността на само-съзнанието, „което вероятно би изисквало доказване, че съществуването на външни обекти е логическо необходимо условие за съществуването на обективен времеви ред”⁶⁶.

⁶⁵ Cf., Brueckner, op. cit., pp. 220-1

⁶⁶ Ibid., p. 221

VII

В хода на изложението неколкократно бяха споменавани опитите, (инициирани от Стросън), на съвременна аналитична философия за „реконструкция” и използване на, главно, анти-скептическите ресурси на Кантианските ТА. Много от дискутираните възможности за употреба включват проблеми (като например условията за смисленост на език), които са твърде отдалечени от Кантовите. В тази част ще разгледам накратко връзката на действително предложените от Кант аргументи със съвременния дебат.

За Кант, както видяхме по-горе, „трансценденталното доказателство” „не показва, че даденото понятие (например понятието за това, което става) извежда направо до друго понятие (това за причина), защото такъв преход би бил скок, който не би могъл да се оправдае; но то показва, че самият опит и значи обектът на опита, би бил невъзможен без такава връзка. Следователно доказателството би трябвало същевременно да посочи възможността да се стигне синтетично *a priori* до известно познание за нещата, което не се е съдържало в понятието за тях.”⁶⁷ Действителните аргументи на Кант, обаче, са от два различни вида:

(A):

- (i) Предпоставка за валидността на познание за всеобща и необходима истина.
- (ii) Опосредстваща стъпка, в която се твърди, че опитът не би могъл да обоснове подобно познание и следователно то трябва

⁶⁷ КЧР, стр. 703

да има априорна основа („В основата на всяка необходимост лежи винаги едно трансцендентално условие”⁶⁸)

- (iii) Извод, (достигнат непосредствено или чрез допълнителна предпоставка за необходимостта на определен априорен акт или синтеза за познанието в (i)), че познанието в (i) изисква определено, удовлетворяващо (ii), условие (форма на наглед, понятие или принцип) за своята възможност.

И (B):

- (i) Предпоставка за наличието на (знание за) определени отношения, главно темпорални, между определени състояния на нещата (представени като обективни или субективни)
- (ii) Опосредстваща стъпка, в която се твърди, че тъй като самото време не може да бъде непосредствено възприемано, обосноваването на познанието в (i), трябва да бъде търсено в понятията и принципите на разсъдъка
- (iii) Извод: разкриване на тези понятия и принципи на разсъдъка, които действително обосновават познанието в (i) (и които са *a priori*, доколкото не са изводими от емпирични съждения)

Примерът на Кант за подобен аргумент е следният: „Например основното положение: всичко, което става, има причина, ние изведохме в Трансценденталната аналитика от единственото условие за обективната възможност на едно понятие за това, което изобщо става, т.е. от това, че определянето на дадено събитие във времето,

⁶⁸ Ibid., стр. 184

следователно това (събитие) като принадлежащо към опита, би било невъзможно, ако не беше подчинено на такова динамическо правило⁶⁹.

Ако започнем с предпоставките, би било естествено да запитаме какъв статус трябва да имат те, за да могат да доведат до синтетични априорни изводи. Едно от популярните гледища⁷⁰ е, че предпоставките могат да бъдат единствено синтетични *a priori* (напр., каквато е тази, че имаме опит), но че до извода се достига само с аналитични стъпки (в примера – анализ на понятието за опит), което означава, че трансценденталните аргументи са аналитични аргументи. То не съответства напълно на практиката на Кант, макар и в нея да съществува аргумент от синтетични априорни съждения на геометрията и друг от синтетичния принцип на аперцепцията, но често Кант третира претенциите за необходима истинност на познанието в предпоставките като изводими от анализ на понятия (напр. във версиите на Трансценденталната Дедукция, започващи от понятията за обект или съждение⁷¹). Би могло, разбира се, да се каже, че дори аргументите, започващи с анализи на понятия негласно включват допълнителна синтетична предпоставка, (че, напр., познаваме обекти, или формираме съждения за опита), по важно е, обаче, да се отбележи, че те не процедират аналитично. Както се вижда от (А) схемата, те зависят от допълнителната предпоставка, че опитът не може да даде необходимост, и следователно последната трябва да бъде априорна със съответната трансцендентална основа, твърдения очевидно не-аналитични и не резултат от анализ на понятия. Наистина

⁶⁹ КЧР, стр. 706-7

⁷⁰ Cf., Walker, R., *Kant*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 18-21; Bennett, J., 'Analytic Transcendental Arguments', in Bieri, Horstmann & Krüger (eds), *Transcendental Arguments and Science*, p. 55; Ewing, A C, *Kant's Treatment of Causality*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1924, p. 83

⁷¹ Cf., Longuenesse, B, *Kant et le pouvoir de juger*, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 33-4

предпоставката в (В) вида аргументи – отново синтетичната пропозиция, че имаме знание/правим съждения за темпорални отношения (между представи или състояния на обекти) – може да се интерпретира като твърдествена на (синтетичната) предпоставка, че имаме опит, въпреки че е вероятно много по-трудно да се стигне до съгласие относно съдържанието на понятието за опит, отколкото за приемливата и за (умерения) скептик предпоставка, че сме в състояние да формираме съждения за времеви позиции. Още повече, че всяка концепция за опит до голяма степен зависи от възможността за формиране на определени съждения. Другите предпоставки на (В) аргументите също не изглеждат резултати от анализ на понятия: основната тежест в тези аргументи се носи от твърдението, че само по себе си времето не може да бъде възприето и следователно единственият начин за обосноваване на съждения за темпорални отношения е (пространственото) приложение на понятията за субстанция, причинност и взаимодействие (реципрочно определяне). Дори и да би могло да се възрази, че съдържанието на понятието за време включва последователност от моменти, от което (по някакъв начин) аналитично би следвало, че не могат да бъдат възприемани директно темпорални отношения (най-малко между обективни състояния на нещата), поне за Кант твърдението, че „различни времена съществуват не едновременно, а последователно”⁷² е една от „аксиомите на времето” в „трансценденталното изяснение” на понятието и доколкото е следствие от разглеждане на форма на нагледа може да бъде прието за синтетично. Очевидно не следствие от анализ на понятия е и изводът на Кант, че определенията по време изискват приложение на категориите и принципите на разсъдка към обекти в пространството: „Обаче за характерната особеност на нашия разсъдък

⁷² КЧР, стр. 110

да осъществява а priori единството на аперцепцията само посредством категориите и само тъкмо по този техен начин и число, може да се даде по-нататък също толкова малко основание, както и за това, защо имаме тъкмо тези, а не други функции за съждения или защо време и пространство са единствените форми на нашия възможен наглед.”⁷³ Неаналитичността на Кантовите предпоставки, обаче, не води директно към недвусмислено определяне на техния статус, но тук установяването на първата ще бъде достатъчно за целите ни.

Вторият проблем свързан със специфично Кантовите форми на ГА е, че Кант не успява да докаже уникалността и по този начин необходимостта (за разлика от само достатъчността) на своите условия за възможност. В изложението си на стандартната версия на тази критика, Стивън Кърнер⁷⁴ прокарва разграничението между „метод” (определена теория) и „категориална схема” за идентификация и индивидуация на външни обекти и твърди, че за да бъде установена уникалността на дадена схема (или това, че тя е необходимо условие за възможността на опита, посредством трансцендентална дедукция) е нужно да се докаже, че всички възможни методи за репрезентиране на обекти принадлежат на тази схема, нещо, което, според него е невъзможно, (и така или иначе отсъстващо сред намеренията на Кант)⁷⁵. Причината за неуспеха на всяко „доказване на уникалност” лежи в слабостите на трите възможни начина за осъществяването му: една схема за конституиране и индивидуиране на обекти може да бъде показана като уникална само: (а) ако се докаже нейната уникалност в сравнение с неподведен под схеми изобщо опит (невъзможно от

⁷³ Ibid., стр. 191

⁷⁴ Körner, S, ‘The Impossibility of Transcendental Deductions’, in Beck, L W (ed), *Kant Studies Today*, LaSalle: Open Court, 1969, pp. 230-44

⁷⁵ Ibid., p. 233

Кантианска гледна точка); (b) ако се докаже нейната уникалност в сравнение с алтернативни (самоопровержително: ако алтернативи са налични, схемата не може да бъде уникална); и (c) „да се изследва схемата и нейната приложимост, оставайки напълно в нейната рамка”⁷⁶, (което очевидно би разкрило само вътрешната ѝ структура). Но изводът на Кьорнер от тези основания към невъзможността за трансцендентални дедукции изглежда най-малко прибързан. Относно (b): съществува важна разлика между достигане до концепция за алтернатива на нашата схема и доказване на нейната (на алтернативата) (реална, за разлика от логическа, ако използваме Кантов език) възможност, Кьорнер явно (погрешно) смята, че двете са тъждествени. Относно (c): „оставането в рамките на нашата схема” може не само да демонстрира вътрешната ѝ консистентност, но може да даде и контекст за очертаването на алтернативна, което да покаже или неконсистентността на последната или нейната неадекватност по отношение на целите и предпоставките, приемани от нейните възможни поддръжници (без отново с това да се предпоставя реалната възможност на алтернативата). За някои изследователи⁷⁷ именно това е формата на Кантовото ‘Опровержение на Идеализма’, където Кант показва, че схема невключваща независими от нас пространствени обекти не би могла да обясни приеманата от самата нея възможност за определения по време, което макар и да не отговаря на собствено Кантовото настояване за „прекия или остензивен”, (но не и „апагогичния” (от истинността на следствия)) характер на трансценденталните доказателства е красноречив пример за използваемостта на (c) (и на практика (b) – ОИ, както видяхме, показва несъстоятелността на алтернативна („Картезианска”) схема). Всъщност,

⁷⁶ Ibid., p. 234

⁷⁷ Cf., Schaper, E, ‘Are Transcendental Deductions Impossible?’, in Beck, L W (ed.), *Kant's Theory of Knowledge: Selected Papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht: Reidel, 1974, pp. 5-6

ако в ОИ наистина трябва да се търси проблем, то той не е в игнорирането от страна на Кант на нуждата от „доказателство за уникалност” – предпоставката, че времето не може да бъде директно възприето отстранява именно алтернативите, - а в недостатъчната аргументираност за посоченото отстраняване на алтернативите⁷⁸.

Друга широко дискутирана критика на Кантовите трансцендентални аргументи, (която вече споменахме), е атаката на Бари Страуд⁷⁹ срещу Стросъновата интерпретация на трансценденталната дедукция. Според ‘реконструкцията’ на Стросън, да припомним, Трансценденталната Дедукция се основава на тезата, че концепцията за „Аз” като субект на опита (притежател на представи) изисква концепция за различни от представите обекти. Страуд възразява, че подобен анти-скептически аргумент предпоставя верификационизъм, т.е., предпоставя, че тъй като можем да използваме смислено дадено понятие (в случая на Стросън, „опит”), ние трябва да знаем, че условията за смисленост на това понятие (съществуването на траещи, подчинени на правила физически обекти) трябва да са налични. Но, продължава възражението, максималното, което можем да изведем от предпоставка за смисленост на употреба на даден термин е само, че трябва да *вярваме*, че неговите условия за смисленост *е възможно* да са налични. Дори и този извод би могъл да надхвърля действително доказаното от аргумента, тъй като верификационистката теория за значението може единствено да покаже, че разбирането на даден термин изисква знание на условията за истинност на съдържащите го пропозиции, а не тяхната фактическа истинност⁸⁰. Второ, приемането на верификационизъм

⁷⁸ Cf., Brueckner, A, ‘Transcendental Arguments II’, *Noûs* 18 (1984): 187-225 (особено стр. 210-8)

⁷⁹ Stroud, B, ‘Transcendental Arguments’, *Journal of Philosophy* 65 (1968): 241-56

⁸⁰ Литературата върху възражението на Страуд е обширна, cf., Brueckner, “Transcendental Arguments I”, p. 560; Rorty, R, ‘Verificationism and Transcendental Arguments’, *Noûs* 5 (1971): 3-14

(макар и сама по себе си теорията да е съмнителна или най-малко твърде слаба за доказване на търсения извод) прави трансценденталния аргумент излишен, тъй като последният предпологаемо доказва, че смислеността на даден клас пропозиции, съдържащи определено понятие предполага друго понятие, чиито условия за смислена употреба опровергават скептика, докато ако приемем верификационизъм можем да установим нужния резултат директно от смислената употреба на въпросното понятие (в случая от условията за смислена употреба на понятието за опит непосредствено към знание за външни обекти)⁸¹.

Възражението очевидно няма много общо с (А) процедурата на Кант, която не включва разглеждане на значения и условия за смисленост. При (В) типа аргументи, наистина, възможността (осигурена от теория за значението) за директен преход от понятието за субективна последователност на представи към знание за инстанциацията на противопоставено на първото понятие, това за обективна последователност в явленията (емпирични обекти) би направила Кантовия аргумент излишен. Но, отново, последният не търси условия за смислена употреба на понятия, а по-скоро условия за потвърждение на определени видове съждения, които, разбира се, съдържат понятия, но чиято употреба не би могла да бъде оправдана единствено чрез тяхната разбираемост. Аргументът на Кант не е, че тъй като разбираме определени понятия, определени съждения съдържащи понятия противопоставени на първите трябва да бъдат истинни, а, че приеманата от нас истинност на определен вид съждения предполага истинността на друг вид съждения.

⁸¹ Cf., Stroud, *op. cit.*, pp. 237-8

VIII

Както видяхме аналитичната традиция в лицето на Стросън приема Кантианската теза, че възможността за определен вид опит или прокарване на определени дистинкции е обусловена, но отхвърля Кантовия трансцендентален идеализъм главно защото в неговата интерпретация последният е тъждествен с ангажиране с разграничение между явление и реалност, което изглежда оставя твърде много опции за скептика: отричайки трансценденталния идеализъм Стросън смята, че засилва трансценденталните аргументи. По-късно Бари Страуд опитва да демонстрира неизбежността, с която трансценденталните аргументи се изправят пред дилема: те или трябва да приемат някаква форма на верификационизъм, при което стават излишни (доколкото верификационизмът вече притежава достатъчно анти-скептическа сила); или отхвърляйки верификационизма, да оставят предизвикателството на скептика незасегнато. Източникът на дилемата, вече посочихме, според Страуд е следният: ако за истинността на дадена пропозиция P се твърди, че е условие за възможността на нещо, скептикът винаги може да отговори, че търсената възможност може да бъде осигурена и само от нашето *вярване*, че P е истинна, без P да е действително истинна. За да бъде опроверган скептикът ще бъде нужно да докажем, че смислеността на P зависи от възможността да установим нейната истинност, което във всички случаи означава прибягване до версия на верификационизъм, (сам по себе си достатъчно спорен). Т.е., за завършеността на противопоставянето на скептика е необходимо да докажем, че е невъзможно да разберем каквато и да е пропозиция, ако единственото, което знаем е защо тя изглежда истинна, при запазване възможността тя да е в действителност погрешна. Да цитираме Страуд: “ Условието за

смислеността на нещо би трябвало да бъдат достатъчно силни, за да включат не само нашите вярвания, но и възможността да знаем дали тези вярвания са истинни; следователно, смисълът на дадено твърдение би трябвало да бъде определен от това, какво можем да знаем⁸².

Лесно е да се види, че критиката на Страуд може да бъде избягната с приемането на една идеалистическа позиция, при която фаталното разграничение между това как нещата ни се явяват и как те са в действителност просто не би било възможно да бъде прокарано, (или най-малкото би го преодоляла по начин различен от този предлаган от верификационизма). Освен, че дори и при този отговор трансценденталните аргументи стават излишни, тъй като предпоставянето на Идеализъм вече би обезсилило скептика, идеализъм, и то от този тип, се смята от мнозина за още по-проблематичен или, най-малко, за още по-труден за установяване, и изобщо прекалено висока цена за постигнатото чрез него.

Друг изход може да се търси в отричането на предпоставката в аргумента на Страуд, а именно, че за възможността на разглеждания феномен не е достатъчно само да *вярваме, че* или да *изглежда, че* е истинна, а последната действително да е истинна. Но, за Страуд, подобно засилване на предпоставката е неоправдано при всички случаи на неприемане на идеализъм. (За да отговорим на скептик, изразяващ съмнение в *P* ще бъде необходимо да покажем, че трансценденталните аргументи са епистемологично по-малко проблематични от други основания да вярваме в *P*; но скептикът винаги може да посочи, че модалните ни интуиции са (концептуално, исторически, опитно)

⁸² Stroud, B, op. cit., p. 255

ограничени, когато (трансценденталното) твърдение, от което зависи аргументът е основано на приеманото за мислимо (от нас)).

Третият отговор на идентифицираната от Страуд трудност е да се заеме позиция на “епистемологическо смирение” и да се твърди, че дори единствено установимото от трансценденталните аргументи да е знание за това, как нещата *с необходимост* ни изглеждат и всякакви *a priori* изводи за реалното им състояние да са отвъд познавателния ни обсег, това представлява достатъчно ценен (анти-скептически) резултат, за което, разбира се, може да се спори и на практика се спори.

Питър Стросън е и философът, наложил стандартната за англо-езичния свят практика трансценденталните аргументи в Кантовата им форма да се разглеждат като строго аналитични (понятието за опит изобщо се предполага и *след това* се пита за условията на неговата възможност). Въпросът доколко Кант с *Пролегомените* и Въведението към II-то издание на *Критика на Чистия Разум* оправдава подобно тълкуване няма да бъде отново поставян тук, за сегашната дискусия е от значение да се изброят основните проблеми за трансценденталните аргументи разбирани като аналитични: (1) възлизането към условия за възможност може да отведе до намиране на повече от едно, т.е., проблемът за уникалността на условието остава нерешим; (2) истинността на условията не може да бъде основана в истинността на обусловеното и изисква независима демонстрация, оттук и опасността (3) трансценденталните аргументи да установяват чисти тавтологии. Ако валидността на условията се състои в това, че те са условия за възможност на нещо, то тогава възможността на нещо би била осигурена от възможността на нещо друго, чиято валидност се

изчерпва именно с обуславянето на първото, или, с други думи, нещо би било възможно, просто защото е възможно.

Всички съвременни употреби на трансцендентална аргументация настояват на необходимостта/неизбежността на определени характеристики от т.нар. ни „концептуални схеми”: Лудвиг Витгенщайн, напр., твърди в известния аргумент срещу личния език (*Private Language Argument (PLA)*), че подобен е невъзможен, тъй като не е възможно да се следва правило самостоятелно⁸³. PLA изглежда ограничен до конкретен спор във философия на езика, но следствията от евентуалната му валидност засягат по-общите тези на Платонизма, ментализма, есенциализма и фундаментализма и в крайна сметка се превръщат във вероятно най-мощната атака срещу възможността за метафизика изобщо. Както в случая с Кант, ТА, при успех, „отхвърля цяла епистемологическа традиция” и прокарва дори още по-дълбоко границите на невъзможност на метафизиката.

Споменатият Питър Стросън в *Границите на Смисъла*⁸⁴ защитава тезата, че базисните съждения за опита трябва да бъдат обективни. Доналд Дейвидсън аргументира⁸⁵ твърдението, че не бихме могли да имаме мисли освен ако не сме интерпретатори на речта на други. Норман Малкълм опитва да покаже, че доктрината известна като „невро-физиологически детерминизъм” не би могла да бъде истинна за рационални човешки същества⁸⁶. Освен сериозните философски залози, които стоят зад всяко от тези твърдения те твърде много приличат на предполагаемо дискредитираните Кантиански синтетични *a priori*

⁸³ Wittgenstein, L, *Philosophical Investigations*, §§ 243-315, Blackwell, 1953

⁸⁴ Strawson, P F, *The Bounds of Sense*, 1966, pp. 97ff

⁸⁵ Davidson, D, 'Thought and Talk' (1975), in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 155-70

⁸⁶ Malcolm, N, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968, pp. 45-72

съждения. Тяхното достигане очевидно не е резултат на индукция, на наблюдения, емпирични изследвания и обобщения, т.е. те са недвусмислено *a priori*. Също толкова очевидно те не са аналитични: нищо в съдържанието на понятията за „правило“, „опит“, „мислене“ или („невро-физиологически) детерминизъм“ не води до споменатите изводи като просто част от значението на термините. Или отново се изправяме пред Кантовия проблем, дори и да не го поставяме в рамките на Кантовия трансцендентален идеализъм в идентична формулировка: Как са възможни подобни не-аналитични и не-емпирични пропозиции?

Независимо от сходството във въпроса процедурата на доказване в съвременните трансцендентални аргументи рязко се различава от Кантианската: за разлика от последната тя не е пряка и определено не изхожда „от понятието за субект“ (ако нещо изглежда безвъзвратно загубено за аналитичната философия, то това е именно концепцията за трансцендентален „Аз“), и следователно единствената стратегия за достигане на търсените изводи остава опровержението на техните алтернативи. При Стросън установяването на „условието за обективност“ минава през показване на неспособността на алтернативите да удовлетворят изискванията за опит. Малкълм използва *reductio ad absurdum*, извеждайки неприемливите следствия (невъзможността за интенционално поведение и оттам на мислене и език) от предпоставената истинност на детерминизма. Дейвидсън прави същото: започвайки с въпроса възможно ли е мислене без език, той посочва, че мислите могат да бъдат идентифицирани единствено в рамките на система от вярвания на дадено мислещо същество. В следваща стъпка на аргумента, притежанието на вярване се показва зависимо от разбиране на възможността за грешки и изобщо на разликата между истинност и погрешност, разлика, която според него

изисква интерпретативен контекст. От където се прави изводът, че никой не може да притежава мисли без същевременно да интерпретира речта на други същества. Въпреки множеството идентификационни проблеми и задължителни уточнения относно PLA на Витгенщайн формата на *reductio ad absurdum* се приписва на аргумента с много по-малка спорност от всички останали предложения.

Тук е необходимо да се уточни, че въпреки видимостите трансценденталните аргументи не са *reductiones* в строго логически смисъл. Ако пропозицията, която трябва да бъде опровергана има за следствие логическо противоречие, нейното отрицание би било тавтология, какъвто не е случаят с трансценденталните аргументи. Този факт от своя страна повдига въпроса за силата на трансценденталните аргументи. Смята се, че подкрепата за извода на трансценденталните аргументи се съдържа в референцията към възможността за съответния феномен (опит или мислене или език). От нас се изисква да си представим, да кажем, дали езикът би бил възможен, ако определено предполагаемо условие за него не е налично (или дали опитът би бил възможен, ако определена характеристика на „нашата концептуална схема“ отсъства). В примера на Стросън: целта е да се докаже, че „обективността и единството са необходими условия за възможността на опита“⁸⁷ (т.нар., „теза за обективността“). Разбира се, според Стросън, тази цел трябва да бъде постигната без прибегване до „въображаемия субект на трансценденталната психология“ и той тръгва от минимално и безвъпросно изискване към това, което може да бъде прието за опит, а, именно: опитът трябва да бъде концептуализируем, и определени негови съдържания трябва да могат да бъдат разпознати като притежаващи общ характер, или като

⁸⁷ Strawson, P F, op. cit., pp. 31-2

попадащи под общи понятия. За да бъде това възможно е необходимо 1) субектът, който има опит за съответните съдържания и който притежава понятието, под което те се подвеждат да е идентичен. Също така е необходимо, 2) за да могат изобщо да се прилагат общи понятия, настоящите съдържания да могат да бъдат свързвани с минали или възможни (опитни) съдържания от идентичен вид, като част от миналия или възможен опит на идентичен субект, за които последната/ият е прилагал/а или може да приложи идентично понятие. С други думи, опитни съдържания, които биха могли да присъстват във възможен опит трябва да стоят в отношения за идентичен субект, или, те трябва да бъдат свързани в едно съзнание⁸⁸. Подобен тип свързване е възможно, (и с това достигаме до тезата на Стросън), ако опитът на субекта е поне отчасти опит за обективен свят: „единството на различни опитни съдържания в едно съзнание изисква опит за обекти”⁸⁹. Както вече посочих, пътят към този извод преминава не през трансцендентална дедукция, а през опровержението на предполагаема алтернатива.

Въпросната алтернатива е на „опит от единствено сетивни данни”, състоящ се изцяло от несвързани (цветови, звукови, тактилни и т.н.) съдържания, които биха могли да бъдат подведени под понятия за сензорни качества, но които не позволяват формирането на обективни съждения, прокарващи разграничение между явления и реалност⁹⁰. Стросън отхвърля тази алтернатива (за „чисто сетивен опит”) като показва, че тя не отговаря на изискването опитът да включва разпознаването на определени негови единици като от определени общи видове. Хипотезата за несвързани сетивни усещания не е в

⁸⁸ Ibid., p. 87

⁸⁹ Ibid., p. 98

⁹⁰ Ibid., p. 99

състояние да породи концепцията за единно съзнание, на което различните опитни данни да принадлежат. Но при отсъствие на единно съзнание, нужният за всеки опит „разпознавателен елемент” не би могъл да съществува. Или, когато разглеждаме серии от сетивни данни и утвърждаваме тяхната несвързаност ние вече сме възприели външна за усещанията гледна точка, от която да наблюдаваме сериите. Нищо във самите серии не би могло да доведе до тази идея: несвързани усещания не могат да „осъзнават” своята несвързаност. Също така, нищо в сериите, сами по себе си, не може да породи и идеята, че всички техни членове принадлежат на едно съзнание.

Не добавяме нищо друго освен формулировка към хипотезата за поредица от несвързани усещания с уточнението, че всички те принадлежат на идентично съзнание...Проблемът с „обекти на съзнаване”, подобни на тези предложени от хипотезата е именно, че тяхното *esse* е...тяхното *percipi* – т.е., не съществува основа за разграничение между двете – и следователно тяхното *percipi* изглежда не е нищо друго, а тяхно *esse*. Хипотезата изглежда не съдържа основа за разграничение между предполагаемия опит за съзнаване и определеното нещо, за което съзнаването е съзнаване-за.⁹¹

Изискването във всеки опит, дори и „най-крайно чисто субективно сетивния” да е наличен разпознавателен компонент не-идентичен с разпознаваната единица в разглежданата алтернатива не е изпълнено.

⁹¹ Ibid., p. 100

При нея разпознавателен компонент може да бъде наличен единствено ако усещанията във визирания от нея опит могат да бъдат свързани с нещо различно от тях, което е изключено от хипотезата (усещанията не притежават референции, различни от себе си). Следователно изискването може да бъде удовлетворено само ако е възможно те да бъдат реферирани към един идентичен притежаващ ги субект. Т.е. нужно е потенциално себе-приписване на тези опитни данни: и „именно фактът, че тази потенциалност е имплицитна в разпознаването спасява разпознавателния компонент в даден опит от поглъщането му в разпознатата единица (и следователно спасява характеристиката на този конкретен опит като изобщо *опит*) дори и когато съответната единица не може да бъде мислена като притежаваща съществуване независимо от конкретния опит за нея”⁹². Но изискваният от потенциалността на подобно приписване на опитни данни минимум е точно изключеното от хипотезата за чисто сетивен опит: а, именно, че *някои* от опитните данни, разпознати като попадащи под определени общи понятия трябва да позволяват разграничение между обективен ред на неща и гледна точка на съзнаване на този ред.

Това изискване, естествено, не засяга *всички* опитни данни, тъй като определено има такива, чието съществуване зависи напълно от възприятието им, Стросън отхвърля единствено възможността всички опитни данни да са от последния вид: „защото, ако, *per impossibile*, те са такива, дори основанието на идеята за реферирането на подобни опитни данни към идентичен субект за серия от тях от подобен субект би било напълно липсващо; а ако основанието на тази идея отсъства би било невъзможно да се разграничат разпознавателните компоненти в такива „опитни съдържания” като компоненти не напълно погълнати от

⁹² Ibid., p. 101

техните сетивни акузативи; а ако това е невъзможно те не биха се считали изобщо за опит”⁹³.

Тезата на Стросън не изисква действително себе-приписване на всички опитни данни, аргументът му опитва да покаже, че само ако опитът е отчасти за обективен свят е възможно разграничение между реалност и явление и че само при наличие на такава възможност опитните данни могат да бъдат приписани в действителност. За възможността на подобно себе-приписване не е нужно да се добавя каквото и да е към самите опитни данни. Единствено опитът за обективност, но не и чистият сетивен опит съдържа в себе си „материалите за концепцията за себе си като опит”. Следователно „не съществува истинска алтернатива на изискването фундаменталните или базисни съждения на опита да са обективни съждения”⁹⁴.

Разгледаният пример може да се приеме за парадигмален за съвременната форма на трансценденталните аргументи: Съвременните трансцендентални аргументи имат за цел установяването на не-аналитичен, не-емпиричен извод посредством разглеждане и доказване на вътрешна противоречивост на предполагаема алтернатива обикновено като се покаже, че за да бъде изобщо разбираема алтернативата трябва да използва ресурси на позицията, която, в качеството си на алтернатива, би трябвало да отхвърля.

⁹³ Ibid., pp. 101f

⁹⁴ Ibid., p. 110

IX

Първото (вече споменато в разглеждането ни на Кантовите трансцендентални аргументи) възражение срещу трансценденталните аргументи настоява, че дори ако даден трансцендентален аргумент успее да отхвърли определена алтернатива, съществуват още много възможни алтернативи и доколкото не могат да бъдат разгледани всички, трансценденталният аргумент не установява търсения извод. По думите на Стивън Кърнер, с когото се свързва въпросното възражение:

Излагащият трансцендентален аргумент предполага, че всеки мислител използва категориална рамка идентична с неговата и се опитва да покаже, че и защо използването на точно тази категориална рамка е „необходимо”. Дефектът на всички трансцендентални аргументи е тяхната неспособност да осигурят доказателство за уникалност, т.е. доказателство, че категориалната рамка е единствена”⁹⁵.

Ричърд Рорти също посочва сходна линия на възражение: според него трансценденталните аргументи (за негативни изводи) не са възможни, защото концепцията за отхвърляне на всички алтернативни форми на познание не е дори разбираема. В най-добрия случай трансценденталният аргумент отхвърля една алтернатива, но тя не може да бъде представителна за всички възможни, тъй като принципно

⁹⁵ Körner, S, *Categorical Frameworks*, Oxford: Blackwell, 1974, p. 72

не можем да поставим граници на мислимото⁹⁶. Но самото възражение изглежда почиващо на фундаментално неразбиране на значението на „алтернатива“: ясно е, че опитвайки да установи необходимостта на дадено условие за опит, знание или език, ТА атакува алтернативата, която е отрицание на това условие (по този начин изчерпвайки релевантните за конкретната си цел алтернативи). Макар и вероятно да са възможни и други позиции свързани с отричането на въпросното условие те не са собствено негови алтернативи. В примера със Стросън: целта на неговия трансцендентален аргумент е установяването на „условието за обективност“ посредством опровержение на хипотезата за опит съставен изцяло от сетивни данни, (която може и да се нарече „условие за не-обективност“). Доказателството се осъществява с редуциране на последната до абсурд. Може да се опитаме да си представим и други концепции базирани на „условието за не-обективност“, но те по-скоро биха били алтернативи на хипотезата за опит (само) от сетивни данни, а не други алтернативи на „условието за обективност“. По същата логика останалите примери за трансцендентални аргументи позволяват само една алтернатива на доказваното: че можем да следваме правило самостоятелно; че можем да имаме мисли без да интерпретираме речта на другите; че детерминизмът е мислим.

Второто възражение е споменатото във въведението към тази част възражение на Бари Страуд. За Страуд, да припомним, трансценденталните аргументи са насочени преди всичко срещу традиционния скептицизъм и или излишни, (ако се основават на някакъв вариант на верификационизъм, изхождащ от наличие на значения към реалност на референти), или нерелевантни, (ако просто

⁹⁶ Rorty, R, op. cit, 1979, p. 82

показват, че, за да бъдат мисленето или опита възможни, трябва да вярваме, че притежаваме познание за поставеното под съмнение от скептика. И в двата случая (на това, което Страуд приема за дилема) те са обречени на неуспех⁹⁷. Главният пример на Страуд за трансцендентален аргумент, използващ принцип на верификация е разглеждането от страна на Стросън⁹⁸ на скептицизма по отношение на идентичността на не-постоянно наблюдавани обекти. Подобно съмнение може да бъде смислено единствено ако обектите се разглеждат в една и съща пространствено-времева рамка, но тъй като идентичността на самата рамка на свой ред зависи на безвъпросно приемане на конкретна идентичност на поне някои случаи на не-постоянно възприятие, скептикът изпада в ситуация да претендира съгласие с определена концептуална схема като същевременно отхвърля едно от условията за нейната употреба⁹⁹. Неясно по каква причина Страуд интерпретира аргумента на Стросън като започващ с предпоставката, че мислим света като съдържащ обектни партикуларии в една пространствено-времева система и водещ до извода, че обектите запазват съществуването си и когато не са възприемани. Откъдето (Страуд) прави (основателно) наблюдението, че преход от това как мислим към това как са нещата в действителност може да бъде оправдан само с прибегване до верификационизъм¹⁰⁰. Но Стросън определено не твърди, че непрекъснатото съществуване на обектите е необходимо условие за използването на нашата концептуална схема, неговото условие е „приемането на конкретна идентичност в поне някои случаи на не-непрекъсвано наблюдение”¹⁰¹. Или, според Стросън, ние сме принудени да приписваме конкретна

⁹⁷ Cf., Stroud, B, op. cit.

⁹⁸ Cf., Strawson, P, op. cit., 1959

⁹⁹ Op. cit., p. 35

¹⁰⁰ Stroud, B, op. cit., p. 246

¹⁰¹ Strawson, P, op. cit., p. 35

идентичност в най-малко някои случаи, за да можем да удържим единството на пространствено-времевата рамка и за да бъде изобщо смислено съмнението на скептика. Стросън просто не се опитва да докаже знание за конкретна идентичност в смисъла, за който скептицизмът настоява. Всъщност, „Стандартът на скептика е поставен само-противоречиво високо, viz. да имаме постоянно наблюдение, където имаме не-постоянно наблюдение. Така оплакването, че не можем да бъдем сигурни се свежда до тавтологията, че не възприемаме постоянно това, което не възприемаме постоянно”¹⁰². Следователно трансценденталният аргумент на Стросън не е верификационистки в значението на Страуд: аргументът показва само, че съществуват необходими връзки между определени компоненти от концептуалната ни схема и изоставянето на някой от тях (напр. концепцията за траещи партикуларии) би довело до разпадане на цялата схема. Той не е цели да докаже, че знаем (в смисъла на „знаем” на скептика), че обектите запазват съществуването си, когато не са възприемани, нито, че просто вярваме, че те траят (втората опция на дилемата според Страуд). Дори ако запазим спорното „вярваме” (Стросън предпочита да говори за „първични, естествени, неизбежни ангажменти, които нито избираме, нито можем да изоставим”¹⁰³), Стросън показва, че тук нямаме избор и не можем да не „вярваме”, което обезсмисля съмнението. Т.е., строго погледнато, позицията на скептика не опровергана, а показана като безсмислена, празна игра на въображението, и напълно безполезна доколкото приемането на определени условия като необходими за възможността на мисленето не е въпрос на избор.

¹⁰² Ibid., p. 34

¹⁰³ Ibid., p. 28

X

Както посочихме в Част I главното епистемологично обещание, превърнало трансценденталната аргументна стратегия в толкова популярна дори и в аналитичните среди е окончателното опровержение на скептицизма, въпреки че ентузиазмът относно потенциала на трансценденталните аргументи от 60те години на миналия век да се превръща в поредния любопитен и/или показателен спомен от философска история (дори въвелият ги на англо-езичната философска сцена Питър Стросън вече не е склонен да ги разглежда като анти-скептически, а само като установяващи необходимост на ‘връзките между основни структурни елементи на концептуалната ни схема’¹⁰⁴). Тази сравнително нова умереност се дължи (основно) на три принципни трудности, свързани с трансценденталните аргументи: (i) невъзможността на ‘външна’ защита на дадена (нашата) концептуална схема (идеята, че необходимостта на някоя от нейните характеристики може да бъде доказана при сравнения с алтернативи, в което да се покаже нейната неотстранимост и за тях); (ii) разгледаното вече възражение на Бари Страуд, че за да могат да подкрепят изводи за ‘реалност’, а не единствено относно какви понятия трябва да използваме или с какви съдържания трябва да разполагат нашите системи на вярвания, трансценденталните аргументи се нуждаят от използване (на някаква форма) на принципа на верификация; и (iii) проблемът, как може да се установи необходимостта на разкритите от трансценденталните аргументи условия (за опит, език, знание) отвъд всякакво съмнение и какъв точно тип модалност се свързва с тези кондиционали?

¹⁰⁴ Strawson, *op. cit.*, 1982

Нека се върнем към посочените възражения. Като анти-скептически, трансценденталните аргументи се опитват да обосноват своите изводи показвайки ги като необходими условия за опита, езика или познанието, в смисъл на последните, който скептиците (или поне тези, които изобщо могат да бъдат ангажирани в рационални процедури) биха приели. Тъй като често скептицизмът се конструира като заемащ една или друга радикална до абсурдност позиция е нужно да уточним формата на скептицизъм, опровержението на която задава и ценността на трансценденталните аргументи. За разлика от напр. скептикът на Стросън от *Индивидите*, който опитва да отхвърли вярването в съществуването на външен свят и бива опроверган от демонстрация на това как неговите съмнения водят до отричането на концептуалната схема, единствено в която тези съмнения са изобщо възможни, повечето скептици, подобно на Хюм, са склонни да приемат практиката да вярваме в наличието на материални обекти, други съзнания, минало и т.н. като това, което поставят под въпрос е само оправдаността на тези вярвания. Но отхвърлянето на определен вид знание от страна на скептиците не би могло да бъде просто посрещнато с анализ на (обичайната употреба на) понятието за знание. Такава стратегия би направила трансценденталните аргументи напълно ненужни, тъй като в нея ще бъде възможно да се твърди, че атакуваните от скептика вярвания са примери за знание в съответния (обичаен) смисъл на последното, който обикновено е, че дадено вярване не е нужно да бъде обосновавано (по начина, за който настоява скептика), за да има статус на знание, при условие, че напр. то стои в подходящи каузални връзки с факта, правещ го истинен; или, че дори обосноваване да е необходимо, то трябва да бъде разбирано според обичайните и изпълними стандарти (за обосноваване), които скептиците нереалистично завишават. И в двата случая, скептикът е обвинен, че влага в 'знание' и свързаните с

него понятия различни от стандартните значения и по този начин генерира псевдо-проблем. Но подобно тълкуване пропуска един естествен начин за разбиране на сериозността на скептичeskото съмнение: скептикът не отрича, че използваните в обичайния опит стандарти на обосноваване много често биват удовлетворени, проблемът е, обаче, че според него те не са достатъчно високи, (тъй като тяхната изпълнимост може да се наблюдава и в случаи, при които дадени вярвания са открито погрешни).

Използваемостта на трансценденталните аргументи срещу случаи на скептицизъм изисква предпоставки, приемливи и обосновани от скептическа гледна точка: обикновено предпоставката, че притежаваме определен опит или знание (в минималистски смисъл на ‘опит’ и ‘знание’ – ясно е, че не можем да вложим в ‘знание’ напр. знание за външен свят, тъй като това би направило аргумента ни кръгов и, естествено, безполезен, но знание за определени ментални съдържания би било напълно допустима отправна точка). Очевидно един радикален скептицизъм би могъл да отрече, че имаме някакъв минимален опит или изобщо да отхвърли понятието за обосноваване, но както отбелязахме радикализацията би извадила скептицизма от сферата на рационалното изобщо, (тъй като понятието за обосноваване е абсолютно необходимо за смислеността на понятието за аргумент, (където изводът трябва да бъде обоснован от предпоставките)). Определеността на опита или знанието в предпоставките е свързана някои общи характеристики на първите: това, че във вътрешния ни опит има множественост (повече от едно ментално съдържание или представа) или че менталните съдържания притежават темпорален ред (както видяхме в Кантовото ‘Опровержение на Идеализма’). Отричането на подобни общи характеристики или търсенето на

допълнително тяхно обосноваване отново изглежда не оставя много смисленост в скептическата позиция. Допълнителното специфициране на опита или знанието, обаче, може да промени характера на аргумента, тъй като специфичното съдържание на опита се познава а posteriori, за разлика от априорната форма на предпоставката за най-общи структурни особености.

Предпоставката за наличие на опит, знание или език (от някакъв определен вид) (случаят с езика е до известна степен проблематичен, доколкото предпоставянето на фактичността на сложна (съставна) публична система за комуникация би предпоставило повече отколкото скептикът би бил готов да приеме), изисква втора условна предпоставка с формата: ако първата предпоставка е истинна, тогава и изводът ще бъде истинен. Тази втора стъпка би трябвало също да бъде приемлива и обоснована от скептическа гледна точка, което сякаш предпоставя нейната аналитичност, тъй като (обикновено) скептиците атакуват именно емпирични кондиционали и изобщо не-аналитични необходими. Трансценденталните аргументи от Кантиански вид задължително би трябвало да избягват емпирични предпоставки, защото, както видяхме по-рано, търсените от тях изводи претендират за синтетичен априорен статус. Но ако втората условна предпоставка е аналитична ще се изправим непосредствено пред две трудности: (а) аналитичността на стъпката ще превърне трансценденталния аргумент в чисто концептуален анализ, на който винаги може да се възрази, първо, че съдържанието на анализирани понятия, от които се процедира (за опит, знание и т.н.) е спорно, неизяснено или прекалено общо, за да може да бъде използвано за достигане на търсените изводи, а и винаги съществува опасността в него изначално да се вложат (като част от предполагаемото му значение) (кръгово) желаните заключения.

Допълнително може да се възрази, че така или иначе методът на анализ не води до информативни резултати (както прословутият (предполагам) ‘парадокс на анализа’ твърди: информативността би направила анализа погрешен). (b) Втората трудност засяга по-общия въпрос за статуса на аналитичните пропозиции, но пак може да се види, че включеното във възражението поставяне под въпрос на основни логически закони просто би довело до прекъсване на рационалния диалог.

Но ако втората стъпка не е аналитична възниква въпросът каква не-аналитична предпоставка би била приемлива за скептика? Една възможност би било да търсим кондиционал, който да е ‘концептуално необходим’ без, по някакъв начин, да е аналитичен, но тя по-скоро отразява предразсъдъци относно разбирането за аналитичност в рамките аналитичната философия, (‘истинност дължаща се на значенията’ (на съответните термини) – ясно е, обаче, че истинността на аналитичните пропозиции не е въпрос на речникова справка за значения на думи). След като изключихме емпиричните пропозиции (за възможността на опита, знанието и т.н.) като кандидати, оставаме с опцията втората предпоставка да е синтетична априорна. Но ако задаваме Кантиански въпрос за възможността на синтетично априорно знание какво би било следствието за аргумент целящ да я демонстрира от предпоставянето на подобно знание в ключовата втора предпоставка? И още, каква е вероятността нашият скептик в действителност да приеме синтетична априорна пропозиция като предпоставка? Както видяхме при дискусията на Кантовите трансцендентални аргументи такава предпоставка може да бъде използвана с допълнителна трансцендентална защита за нея, което наистина създава впечатлението за заплаха от регрес (т.нар. ‘себе-

референциалност' на трансценденталните аргументи), заплаха, която, обаче, не е задължително да се осъществи и в случая с Кант дори не възниква.

На този етап сме изправени към друга трудност пред трансценденталните аргументи, мотивираща споменатият в началото като втори – ‘проблем на Страуд’. Анти-скептическите трансцендентални аргументи всъщност се стремят да покажат самопротиворечивостта на скептическата позиция: ако скептикът приеме предпоставки, които той предполагаемо не би могъл да не приеме, ако изобщо желае да участва в аргумент (предпоставки като реалност на минимум опит, легитимност на формално-аргументните принципи), той не би могъл да отрече истинността на извода на съответния трансцендентален аргумент. Т.е. трансценденталните аргументи установяват единствено, че ние не можем да не мислим, вярваме и т.н. по определен начин, но не дават независими принципи за обосноваване на поставеното под въпрос от скептика знание. Или във вече споменатото по други поводи възражение на Страуд, трансценденталните аргументи доказват необходимости само за нашите системи на вярвания, а не за реалност извън тях (освен ако не използват допълнително версия на принципа на верификация, чрез който да се направи прехода). Или ако формата на трансценденталните аргументи е:

- (i) Съществува опит (и т.н.) (от определен общ характер) O
- (ii) Необходимо условие за O е P
- (iii) Следователно, P

според Страуд, Р е с формата 'Ние вярваме Q'. От гледна точка на трансценденталния идеализъм (на Кант) възражението на Страуд е просто израз на неудържим реализъм. Но трудността, с която започнахме параграфа е различна от въпроса за формата на Р, тя беше, че Р не е доказана от аргумента, (въпреки принудителността на последния за скептика), че има съществена разлика между това да се установи, че всички ние сме принудени да вярваме в истинността и обосноваването на Р, от една страна, и установяването, че Р е действително истинна и обоснована, от друга, като в случая няма значение дали Р предявява когнитивна претенция за независим от съзнанието свят или за необходимост в рамките на концептуалната ни схема. И тук принципът на верификация не би бил от полза, тъй като той на свой ред трябва да е достатъчно обоснован за скептика, нещо, което той фактически не е, а дори и да предположим вероятността за все още неоткрит аргумент в негова полза, този аргумент ще страда от същата трудност на трансценденталните аргументи, която принципът за верификация трябваше да посрещне. Отново, решението е Идеализъм в една или друга форма, но с достатъчно конститутивна функция за съзнанието, за да бъде избегнат проблема поставен от не-критическия реализъм. Разбира се, може да се възрази, че и аргументите в полза на Идеализма ще трябва да се справят с въпросната трудност, която самите са предназначени да решат.

Бих искал да направя една последна принципна бележка относно анти-скептическите трансцендентални аргументи (във връзка с първото принципно възражение към трансценденталните аргументи). В дискусиата досега използвах неколккратно понятието за 'концептуална схема', което, разбира се, не е толкова ясно колкото би могло да изглежда. Това, което е ясно е, че то включва повече от набор

понятия, най-малкото и основни мисловни принципи. Проблемите започват с метафорите предполагаемо свързани с концепцията, напр., традиционната разглеждаща 'концептуалната схема' като 'мрежа', да смекчим до известна степен картината, от която не можем да излезем, но фигурата на речта не блокира радикалния скептицизъм от горните параграфи: дори и да се съгласим, че определени принципи на мисленето (да кажем, логическите закони) са неотменими за функционирането на 'концептуалната ни схема', това не означава, че не бихме могли да поставяме въпроси относно статуса на тези принципи и дори относно тяхната истинност, реалност, приложимост извън собствената ни концептуална схема. Тъй като, се предполага, че както и да тълкуваме съдържанието на 'концептуална схема', то най-малкото трябва да включва някакви ресурси, които да ни позволяват да излизаме извън нея, особено при условие, че повечето подобни схеми съдържат едни или други репрезентационистки претенции. Понятия като 'истина' и 'реалност' изпълняват подобна цел, доколкото именно тези концептуални ресурси правят метафизическите въпроси възможни. По такъв начин можем не само да задаваме въпроси за реалността, но и близките до тях въпроси за адекватността на 'концептуалната ни схема', т.е., това, което прави скептицизмът и в това се състои неговата значимост. Също така сме в състояние да питаме за алтернативи на нашата 'концептуална схема'. На фона на опитите на съвременните последователи на натурализма да установят уникалността на 'концептуалната схема' дадена ни от научната перспектива и предложенията за 'натурализиране на епистемологията', иницирано в края на 60те години на миналия век от Уилърд ван Ормън Куайн, можем да формулираме още по-силно обсъжданата тема: същностна характеристика на използваните от нас понятия и принципи е възможността да се поставят въпроси за техните граници, или,

препоръчаното избягване на метафизически въпроси не е дори и опция за нас, ако искаме да запазим настоящата си 'концептуална схема', защото възможността за метафизика е вече вградена в нея.

След всичко казано дотук, е важно да се подчертае, че въпреки невъзможността за окончателен отговор на радикалния скептицизъм, трансценденталните аргументи отговарят ефективно на скептика, готов да спазва определени правила за рационален диспут. Нещо повече, те изглежда са единствената налична аргументна стратегия за решаване на въпроси от принципен характер.