

КАНТ І МЕТАФІЗИКА: ТРАДИЦІЯ І СУЧАСНІСТЬ Семінар Кантівського товариства в Україні

12 червня 2021 року Кантівське товариство в Україні зорганізувало і провело online черговий семінар, цього разу присвячений настільки ж давній і контроверсійній, наскільки ж і досі дискусійній темі «Кант і метафізика». У заході взяли участь науковці, незалежні дослідники, а також викладачі та студенти провідних вищих навчальних закладів України — Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Національного університету «Кієво-Могилянська академія», Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівського національного університету імені Івана Франка та Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Доброю нагодою для цього річного семінару стала 240 річниця публікації «Критики чистого розуму» (1781) — тексту, який виявився парадигматичним для всієї філософії епохи модерну. Звісно, всі учасники заходу — як у доповідях, так і при обговоренні — не могли обійти мовчанням задум Кантової «Критики» як критики традиційної метафізики. Утім, не менш цікавими виявилися також інші теми: і еволюція Канта як метафізичного мислителя, і фундаментальна проблема співвідношення метафізичного і наукового знання, і місце метафізичної проблематики в контексті третьої «Критики». Окремо було відзначено інтерпретацію першої «Критики» Канта в сучасному американському кантіанстві. Нижче публікуємо доповіді тих учасників, які дали згоду на оприлюднення своїх матеріалів.

Віктор КОЗЛОВСЬКИЙ, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Національного університету «Кієво-Могилянська академія»

Кант про точки дотику метафізики і науки

Розпочну свій виступ з відомої нотатки Канта (так званої рефлексії R. 5681), ремарки, про яку багато написано. Тож Кант пише: «In aller philosophie ist das eigentlich philosophische die metaphysik der Wissenschaft. Alle Wissenschaften, worinn vernunft gebraucht wird, haben ihre Metaphysik». (AA XVIII, 326)¹. Кант пише, що метафізика постає тоді, коли наука послуговується розумом. У всіх науках, де «діє» розум, з необхідністю з'являється метафізика. У нотатці 5680 Кант формулює підстави того, про що йдеться у нотатці 5681. Кант пише: «1. Von principien der Reinen Vernunft: transscendentalphilosophie. 2. *Metaphysica applicata* auf objecte: Natur und Freyheit» (R. 5680, AA XVIII, 326). Як бачимо, Кант підкреслює можливість застосування метафізики до двох предметних сфер — природи і свободи. Власне ці дві нотатки є квінтесенціями «Критики

¹ Тут і далі всі посилання на праці Канта наведено за академічним виданням творів філософа (AA). «Критика чистого розуму» цитується традиційно: KrVA — перше видання (1781), KrVB — друге видання (1787).

чистого розуму». Згідно з Еріхом Адикесом, відомим дослідником і видавцем Кантової спадщини, Кант написав ці нотатки вже після «Критики чистого розуму». Тому, мабуть, вони досить виразні і чіткі. Водночас вони надто абстрактні, що й не дивно з огляду на їхній конспективний характер, бо треба пам'ятати, що всі ці численні нотатки (а їх понад 8000) є всього-на-всього підготовчим матеріалом до лекцій з різних дисциплін, зокрема метафізики. Відомо, що ці лекції Кант читав на основі чужих підручників. Метафізику він читав на основі підручника Александра Баумгартена. Варто також пам'ятати, що переважну більшість цих нотаток Кант писав просто на маргінесах і між рядками власних примірників чужих підручників, це стосується і метафізики. І потрібна була титанічна, нечувана працьовитість Ериха Адикеса, щоб з усім цим розібратись, якимось атрибути, систематизувати (а це означало, що потрібно було співвіднести ці нотатки з відповідними сторінками чужих підручників) і, нарешті, видати у складі академічного зібрання творів Канта (17–18 томи).

Попри свою абстрактність ці нотатки дійсно унаочнюють щось вельми важливе для критичної філософії Канта. Важливе для розуміння багатьох питань, і метафізики також. Цілком очевидно і зрозуміло, що Кант висуває метафізику у сферу трансцендентальної філософії. І про це свідчать не лише якісь нотатки — важливі, але все-таки маргінальні речі, а «Критика чистого розуму» і лекції з метафізики, читані у різні роки.

Отже, моя перша теза: після «Критики чистого розуму» метафізика у Канта втратила свою самостійність, оскільки «потрапила» у залежність від трансцендентальної філософії. І це цілком очевидно, оскільки за межами трансцендентального філософування метафізика у Канта постає у двох вимірах: як «марення метафізика» (згадаймо цю відому працю Канта 1766 року, яка є своєрідною «прелюдією» трансцендентального ідеалізму) чи як метафізика, що укорінена у самому розумі, до будь-якої рефлексійної обробки, тобто як деяка природна метафізика. До речі, про цю метафізику писав і Крістіан Вольф у пролегоменах до «*Philosophia prima, sive Ontologia*», де він пише про природну онтологію. Ця онтологія спирається на вульгарні (тобто звичаєві, народні) концепти і мовленнєві засоби, за допомоги яких і пізнають суще, проте у не чітких, плутаних визначеннях. Цій онтології, пише Вольф, бракує науковості, тобто твердої, сталої звички будувати свої умовиводи, спираючись на методи демонстрації, доказовості, прояснювати «плутані поняття», підносити їх на рівень термінів, а це, вважає Вольф, вже є ознакою «штучної» чи наукової метафізики, онтології.

Щодо метафізичних марень, то це впливає із критичного філософування, для якого не можливі пізнання, що не спираються на можливий досвід. Отже, як у випадку з природною метафізикою, яка за визначенням Вольфа ще не є наукою, так і у випадку з метафізикою як наукою, про що писав Вольф і в чому він був переконаний достеменно, не маючи для цього достатніх підстав, як з'ясував Кант, метафізика не має права претендувати на ті

інтелектуальні зв'язки, які приписують собі творці метафізичних систем. І тому пальму першості у метафізики треба відібрати, попри те, що з античної доби вона претендувала на статус базової філософії.

Друга моя теза впливає з першої і звучить так: метафізика, згідно з Кантом, як царина розуму, чистого розуму, не може перейматись якимись речами, що мають стосунок як до чуттєвості, так і до тих вимірів мисленнєвої діяльності (а це інтелект, розсуд, виображення, схеми досвіду тощо), що «співпрацюють» з чуттєвістю. У «Критиці чистого розуму» Кант з'ясував цілком достеменно, що метафізика як за своїм предметом, так і за методом вельми проблематична дисципліна. Проблематичність її предмета полягає в тому, що метафізику цікавлять трансцендентні речі, які не можуть бути предметами будь-якого можливого досвіду. Проблематичність її методу в тому, що предметна сфера метафізики (а ця сфера не просто «до досвідна», її предмет поза досвідом, будь-яким можливим досвідом, наголошую — будь-яким досвідом), що провокує її adeptів до застосування специфічного методу — аналітичного методу. Проте цей метод дуже віддалено нагадує прийоми сучасної аналітичної філософії. Це своєрідний аналіз — він спирається на нечувані для сучасних філософських трендів мисленнєві звички і прийоми мислення — на спекулятивний розмисел, де останній розгортається на підставі не предикації досвіду, як це притаманно інтелекту, розсуду, а на підставі дедуктивних умовиводів, що сам із себе плете павутину знання про суще. А це означає, що метафізика вольфівського типу спочатку постулює певні універсальні засади як істинні підстави сущого, а потім крок за кроком аналітично експлікує ті висновки, що імпліцитно, латентно вже присутні у цих засадах. При цьому прибічники цієї метафізики переконані, що вони не займаються нісенітницею, а навпаки, займаються поважною справою, оскільки їхні умовиводи позбавлені тавтології, дійсно розширюють і обґрунтовують нові знання про душу, світ, Бога, свободу. Кант вельми переконливо зазначає, що весь цей метафізичний аналіз є нічим іншим, як «гніздом суперечностей». І це стосується всіх частин метафізики, які Кант послідовно деконструє у «Критиці чистого розуму». Ці речі добре відомі, тож я не буду на них докладно зупинятися.

Моя третя теза така: метафізика претендує на прерогативи науки, а це доволі сильна вимога з боку того дискурсу, який за тисячу років, як пише Кант, не спромігся несуперечливо довести жодного свого положення, жодної своєї універсальної засади. І саме ця претензія, претензія на науковість, цікавить Канта, звідки й впливає його базове питання: як можлива метафізика як наука? Це питання постає, коли ми намагаємося відповісти на питання, що вкорінені у розумі як природній схильності, схильності людини як розумної, скінченної істоти. Це знову нагадує природну онтологію Вольфа, проте питання Канта значно ширше — не просто сплутані концепти, а граничні питання унаочнюють цю природну схильність розуму. Ці питання я назвав би світоглядними, якби не відчував усю небезпеку такої сигніфікації,

особливо з урахуванням вітчизняної традиції, що суттєво заплямована марксистськими компонентами. Проте і у німецькому дискурсі це поняття отримало неабияку популярність — від Гегеля до Шелера і Ясперса. Відома і критика цього поняття, наприклад, Гайдегером, що дивно читати з огляду на його власну заангажованість у світоглядне мислення — націонал-соціалізм, рух до якого був цілком ширий, від душі, без будь-якого примусу. А це стало можливим завдяки ще одній штуці, так званій фундаментальній онтології, яка уможливила швидкий рух у бік світоглядного, ба більше, радикально ідеологічного мислення попри всі його закиди на адресу «світоглядів». Але це так, відступ від теми. Для Канта вагомим є саме науковий компонент метафізики, що є цілком логічним, бо так формулював завдання для метафізики Вольф. А Кант вийшов із цієї школи. Науковий вимір метафізики був альфою і омегою метафізики Вольфа, всіх її частин — від онтології до раціональної теології. Тож Канта цікавить метафізика як наука, а не просто як природна схильність розуму. Ідеї метафізики як природної схильності «баражують» у розумі як «айсберги в океані», без берегів. Наука не лише усвідомлює ці ідеї, а й надає їм потрібного вишколу, окреслює береги, надає цим ідеям певну смислову рамку. Але для Канта у цьому і криється проблема. Зверніть увагу — два попередніх питання: «як можлива чисте природознавство?» і «як можлива чиста математика?» не мають продовження — «як науки!» Імпліцитно, без особливого пояснення, вже у вступі до «Критики чистого розуму» Кант вважає їх науками, і проблема лише в тому, щоб виявити їхні чисті принципи (апріорні структури), які уможливають аподиктичність пізнання у царині математики і природознавства. Проте з метафізикою це не прийнятно, оскільки метафізика, згідно з Кантом, не відповідає критеріям науковості. Для науки не достатньо бути логічною і аподиктичною активністю суб'єкта пізнання, який з оперттям на науковий метод уможливує доказовість своїх засад і висновків. На думку Канта, цей формальний момент є необхідним, але не достатнім елементом науки. Для Канта формальний момент зберігає свою силу і для філософії, там також необхідно бути доказовим, дискурсивним, а не займатися пустою балаканиною чи, кажучи сучасною мовою, гуманітаристикою, тобто розмислами про все на світі. Проте для науки цього недостатньо, потрібен ще один компонент — емпіричний досвід. Причому досвід чуттєвий, а не інтелектуальний, можливість якого Кант відкидає, і це цілком логічно, бо якщо є чуттєвість (у формах простору і часу, які є іманентними структурами суб'єкта), то як може існувати інтелектуальне споглядання? За таких умов метафізика втрачає свою привабливість, оскільки трансцендентальний ідеалізм Канта у кращому випадку визнає так звану трансцендентальну метафізику, яка власне можлива у двох варіантах.

Перший варіант метафізики на засадах трансцендентального ідеалізму зосереджує увагу на метафізиці науки, про яку писав Кант у згаданій вище нотатці та в інших своїх текстах. Зокрема, це віддзеркалилось у його «Мета-

фізичних засадах природознавства». І можливо у «Opus postumum», незавершеному манускрипті. Але ці тексти засвідчують зовсім інший, не вольфівський проєкт, який у Канта дістав визначення догматичного проєкту. При цьому зазначу: у Канта йдеться не про метафізику природи, а про метафізичні засади природознавства, тобто Кант просував метафізику як науку про природознавство, точніше, про апіорні засади фізики, механіки, а не як щось самостійне, щось таке, що відкриває якісь невідомі науці факти чи закони природи. Цікаво, що хімію, яку Кант вже якось намагався викладати, принаймні посилався на її здобутки, бо ця наука робила вже перші кроки, Кант поки що не вважав наукою у повному сенсі, оскільки попри те, що хімія вже мала певні емпіричні здобутки, що відображалися у відкриттях Блеком вуглекислого газу, Пристлі — кисню, Кавендишем — водню, для Канта цього було недостатньо, хімії не вистачало ще багато чого — ми знаємо, що потрібні були ще відкриття Гей-Люсака і особливо Дальтона. Але Кант мав на увазі дещо інше — відсутність формального компонента, зокрема, математичного. Крім того, Кант змушений був викладати студентам ще й онтологію, теологію і психологію, але, як свідчать його лекції, це вже були трансцендентальні дисципліни, що їх вибудовували на засадах критичного філософування, а не догматичного вчення про суще, Бога, душу, тобто не так, як у системі Вольфа.

Другий варіант метафізики на засадах трансцендентального ідеалізму концентрує увагу на практичній настанові, що у Канта виражено у моральній метафізиці, приклади якої зустрічаємо у лекціях з моральної філософії, з різними цікавими розгалуженнями, а також як метафізика звичаїв. Всі ці дисципліни далекі від вольфівської «науковості» його метафізики, але цілком вписуються у трансцендентальне філософування, у Кантове розуміння науковості як «повної», так і формальної. Вочевидь метафізика не може дотягтися до повної науковості, бо це потребує матеріального, емпіричного компонента, який для метафізики постає у вигляді не лише достеменного знання про світ, душу, Бога як речі самі по собі, а й достеменного пізнання блага як засади моральної досконалості, про що писав Вольф у своїй практичній філософії. Для Канта такого достеменного пізнання бути не може — як у теоретичній сфері, так і у сфері морального блага. Але це означає, що метафізика позбавлена «формальної науковості» попри те, що Вольф вважав, що суттєвим чином науковість метафізики визначається застосуванням так званого «метода Евкліда», тобто математичного (геометричного) методу. Кант заперечував ефективність застосування математики до метафізики.

Згідно з Кантом, метафізика дотична, навіть за умов її обмежених епістемологічних ресурсів і концептуальної мови, до наукового дискурсу, що-правда, за умов, що вона здатна виконувати не пізнавальну (розширювати наші знання про світ самий по собі, Бога, моральне благо), а *трансцендентальну функцію*. Саме ця функція спроможна зробити з метафізики плідний проєкт у майбутньому, навіть і для аналітичного філософування, оскільки за

умов можливих інверсій трансценденталізму, що і відбулося за останні двісті років, метафізику дедалі частіше розглядають як вельми привабливу перспективу. Філософування Пітера Стросона переконує в тому, що така інверсія не позбавлена сенсу, а може бути вельми плідною. При цьому я маю на увазі не лише його дослідження про Канта, а й його дескриптивну метафізику, яка не могла б з'явитись без кантівських ідей, і про це писав сам Стросон. У зв'язку з цим варто згадати і Барі Страуда, Дональда Девідсона, приклади, можливо, менш показові, проте також вагомі. Всі ці філософи (і багато інших) демонструють важливу річ — у людини немає прямого доступу до суцього. Наперед встановлена гармонія між мисленневими конструкціями і світом є фікцією. Тому треба шукати «обхідні шляхи». А хіба трансценденталізм у різноманітних його версіях не є такими «обхідним шляхом». Щоправда, ці шляхи не дають можливості увійти у світ самий по собі, а хіба хтось (чи щось) здатний це переконливо забезпечити, можливо, за винятком так званих сучасних спекулятивних реалістів, які завзято воюють із кантівським трансценденталізмом, намагаючись відродити дотрансцендентальний спосіб філософування. Зазначу, що спроба ця не нова, вже Шелінг відроджував догматичне філософування, що, до речі, уможливило його натурфілософію, яка, на противагу Канту, була не метафізикою природознавства, а самодостатньою (для Шелінга та його численних адептів) спекулятивною доктриною, що вочевидь для Канта було неприйнятно. З особливою силою дух до критичної метафізики відчутно себе унаочнив у так званій «пізній», позитивній філософії Шелінга, яка вже мало чим відрізнялася від теософії. Тож кантівський пошук нових, трансцендентальних засад, скажімо так, метафізики, все ще зберігає свою концептуальну привабливість, особливо якщо брати до уваги його новітні трансформації.

Віталій ТЕРЛЕЦЬКИЙ, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Метафізичне в «Критиці сили судження»

Перш ніж висвітлювати тему метафізичних тем, сюжетів і мотивів у третій «Критиці» Канта, варто кинути бодай побіжний погляд на те, чим же є метафізика для Канта.

Поширений і зовсім небезпідставний погляд стверджує, що «критична філософія є постметафізичною, але водночас розуміє себе як «узаasadничення» нової метафізики»². Постметафізичною у тому сенсі, що «критична справа», започаткована першою «Критикою» і, здається, завершена третьою «Критикою», мала на меті від самого початку критичний розгляд і оцінку традиційної (власне Вольфової) метафізики, яка Кантом була розцінена як догматизм, відповідно, як «догматична метафізика». Після Канта поняття

² Brandt, R. (1990). Kant als Metaphysiker. In: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Hrsg. von Volker Gerhardt (S. 66). Stuttgart: Metzler.

«метафізика» взагалі не трапляється у заголовках книжок ні у Фіхте, ні у Шеллінга, ні у Гегеля. Дещо складніше з другою частиною тези, тобто про саморозуміння критичної філософії саме як «метафізики». Утім, певно, ніхто не заперечуватиме того факту, що низці творів, опублікованих уже після першої «Критики» (1781), Кант, мабуть, свідомо додає поняття «метафізика»: «Прологмени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе постати як наука» (1783), «Узасадничення для метафізики звичаїв» (1785) і, зрештою, «Метафізика звичаїв» (1797). Кант розглядав свій «коперніканський поворот» як приготування чи підготовку якраз до якоїсь нової метафізики, а саме метафізики як науки.

Інше питання: як можна тлумачити таку метафізичну перспективу в творах і текстах Канта? Так звана «метафізична інтерпретація» філософії Канта посприяла відновленню чи навіть реституції метафізики як цілком легітимної дисципліни в критичній філософії Канта. Хоча зусилля представників цієї традиції інтерпретації докладалися з відмінних, інколи навіть різних позицій — систематичних (Н. Гартман, М. Гайдегер), історичних (Г. Гаймзют, Г. Мартин) чи навіть історично-метафізичних (М. Вундт), — хоча ця традиція інтерпретації з погляду сьогодення вже не є такою привабливою і фаворизованою, як це було у 30-х чи навіть у 70-х роках ХХ сторіччя, все ж таки сама тема «Кант як метафізик» відтоді не видається вже такою дивною і суперечливою.

А проте, хоч би як парадоксально це звучало, Кантовий концепт метафізики менше всього схожий на те його тлумачення, яке було щораз запропоновано в рамках згаданої метафізичної інтерпретації. Тут Кант постає ніби репрезентантом великої «грецько-християнсько-німецької» традиції, в якій ідеться передусім про питання буття і сутності сущого. Натомість я наголошую, що Кантовий концепт метафізики полягає в подвійності «метафізики природи» і «метафізики звичаїв», і такий концепт справді новий і оригінальний.

Уперше анонс такого концепту подвійної метафізики ми знайдемо у докритичного Канта. У листі до Й.Г. Гердера (09.05.1767) Кант пише: «тепер я працюю над метафізикою звичаїв» (AA X, 74). У дещо ранішому листі до Й.Г. Лямберта (31.12.1765) Кант також повідомляє про бажання опублікувати деякі свої невеликі праці, «серед яких метафізичні засади (Anfangsgründe) природної світомудрості (Weltweisheit — філософії) і метафізичні засади практичної світомудрості будуть першими» (AA X, 56). Про «чисто моральну світомудрість... [як] метафізику звичаїв» сказано також у листі до Лямберта від 02.09.1770 (AA X, 97). Цілком імовірно, що Кант доходить до такого подвійного концепту метафізики під час роботи над працею «Марення духовидця, висвітлені мареннями метафізики» (1766), в якій не без впливу Дж. Лока і Ж.-Ж. Русо викристалізується план дуальної теорії двох світів: *mundus sensibilis*, де панує закон природи, і *mundus moralis*, в якому порядок забезпечує закон загальної волі.

Щоправда, варто визнати і те, що в творах Канта ми знайдемо різні слововжитки поняття «метафізика»: іноді в полемічному, а іноді в ствердному значенні; і такі слововжитки часто не стосуються концепту подвійної метафізики, а для свого пояснення вимагають відповідного контексту. У кожному разі не зайве нагадати і те, що для Кантового оперування поняттям метафізики істотну роль відіграло поняття метафізики Баумгартена («Метафізика є наука про перші принципи в людському пізнанні», §1), яке він припускає не лише в полемічних пасажах, а навіть і як своє власне поняття метафізики.

Концепт дуальної метафізики найяскравіше, мабуть, виписаний наприкінці «Критики практичного розуму» у відомій сентенції: «Дві речі виповнюють помисел (Gemüt) завжди новим і щораз дужчим подивуванням і шанобливістю, чим частіше і триваліше розмисли мають до діла з ними: *зоряне небо наді мною й моральний закон у мені*» (AA V, 161). У третій «Критиці» про це сказано так: «Поняття свободи нічого не визначає з огляду на теоретичне пізнання природи; поняття природи так само нічого [не визначає] з огляду на практичні закони свободи» (AA V, 195). Як добре відомо, саме поняття цілі рефлексивальної сили судження має навести місток між царинами природи і свободи. Першу царину Кант співвідносить із законодавством розсуду першої «Критики», а другу царину — із законодавством розуму другої «Критики». Обидві перші «Критики» мають готувати до «системи чистої філософії» (AA V, 168), тобто до метафізики, яка поділяється на «метафізику природи і метафізику звичаїв» (AA V, 170). Схожа думка висловлена у передмові до другого видання «Критики чистого розуму» (1787), де Кант говорить про «план» подати «метафізику як природи, так і звичаїв, як потвердження правильності критики як спекулятивного, так і практичного розуму» (KtVB XLIII).

При цьому варто лише коротко вказати на те, що задум першого видання першої «Критики» (1781) був дещо інакшим. Запропонований тут проєкт трансцендентальної філософії повинен був бути підґрунтям для обох метафізик. Хоча поділ метафізики на «метафізику природи» і «метафізику звичаїв» уже тут експліцитно згаданий (у розділі про архітектоніку чистого розуму, KtVA 841/B 869), але саме поняття метафізики фігурує переважно в значенні критикованої метафізики шкільної філософії, а не в його властиво Кантовому розумінні дуального концепту.

У кожному разі саме подвійний концепт метафізики природи і метафізики звичаїв є Кантовим поняттям метафізики. У змістовому плані цей концепт означає «з одного боку, чисте Аргіогі розуму та його принципів, з іншого боку, метафізика відноситься до даного»³, до якоїсь предметної сфери природи або свободи (як сказано у передмові до «Узасаднення», AA IV, 388). Останній момент може здивувати, оскільки Кант неодноразово підкреслював, що предмет чи «ціль» «системи загальної метафізики» є «Бог, свобода і безсмертя», тобто те, що «цілковито перебуває поза всіма границями досвіду» (AA IV, 477;

³ Brandt, Op. cit., S. 8.

IV, 327; KrVB XIX, B 18, B 395). Однак у «Метафізичних засадах природничої науки», які можна розцінювати як Кантову «метафізику природи», такі емпіричні поняття, як матерія і рух, Кант без вагань покладає в основу «метафізики тілесної природи» (AA IV, 472). Зрештою, також із «Метафізики звичаїв» можна дізнатися, що вона не є «чистою системою понять і засад а рїогї», а неодмінно співвідноситься з досвідом (AA VI, 216-217), хоча з цього аж ніяк не випливає, що свої принципи вона запозичує з емпіричної сфери.

Звернімося тепер до третьої «Критики». Якщо підійти до цього тексту суто з позитивістською настановою протокольної ф+іксації слова/поняття «метафізика», то виявиться досить неочікуваний стан справ. Поняття «метафізика» трапляється лише 6 разів (і це на текст обсягом 482 с. + LVIII сторінок передмови і вступу, тож разом 540 с.). У двох місцях «Передмови» воно є «загальним іменем» для «системи чистої філософії», що містить теоретичну і практичну частини. В одному місці § 68 сказано, що до метафізики належить «загальна теорія доцільності речей природи». Тут також зазначено, що метафізика має справу з питанням, «чи є природні цілі замірними або незамірними» (§ 68). Наприкінці § 79 ми читаємо, що метафізика включає теоретичну природничу науку і теологію. Зрештою, в § 91 Кант стверджує, що «останніми і єдиними цілями» метафізики є «Бог, свобода і безсмертя душі». Цей останній пасаж, разом із двома першими, містить єдину змістову характеристику метафізики у цілому творі. Він також добре узгоджується із низкою схожих описів метафізики в інших текстах Канта, починаючи з «Пролегомен» (AA IV, 327; IV, 477; KrVB XIX, B 18, B 395).

Не набагато інформативнішим виявляється і прикметниковий ужиток слова «метафізичний» (-а, -е, -і) (трапляється лише 9 разів). У «Вступі» мовиться про «метафізичний принцип практичної доцільності» і про «сентенції метафізичної мудрості» (вступ V). Наприкінці твору йдеться про «метафізичне поняття природи», яке «не припускає жодного визначеного досвіду», належить «суто до теоретичного пізнання», є «повністю а рїогї»; воно якраз і є засадовим для метафізичного доказу. Іншим доказом існування Бога є «метафізично-космологічний доказ» («Загальна заувага до телеології»). Мабуть, найбільш вагомим є розмежування метафізичного і трансцендентального принципів (вступ V), яке відомо нам із першої «Критики».

Якщо обмежуватися лише такими текстуально підкріпленими відомостями, то метафізичного в третій «Критиці» буде вочевидь найменше порівняно з двома попередніми. Але кожен уважний читач твору відчуватиме, що щось тут не так із такою кваліфікацією. Насамперед западає в очі логіка викладу «вчення про метод» «критики телеологічної сили судження». Після того, як з усіх органічних істот на землі єдино лише людина визнається як «остання ціль природи» (§ 83), Кант доводить, що людина є також «кінцевою ціллю творіння» (§ 84). Подальший виклад переходить у сферу традиційної теології, оскільки далі Кант аналізує докази фізикотеології і етикотеології (§§ 85-86) і, зрештою, обстоює моральний доказ існування Бога (§ 87).

Такий плавний перехід від телеології до теології, вочевидь, припускає певні метафізичні імплікації.

Мабуть, найбільш вражаючим у метафізичному контексті є докладне обґрунтування філософема про *intellectus archetypus* (§§ 76-77), яке Кант провадить, виходячи із «своєрідної влаштованості нашого розсуду», тобто дотримуючись — якщо так можна сказати — суб'єктивної настанови своєї критичної філософії.

Спершу Кант підходить до цієї філософема через необхідність для людського розсуду розрізнити можливість і дійсність. Це зумовлено «гетерогенністю» «двох стовбурів пізнання» — чуттєвого споглядання (забезпечує дійсність) і поняттєвого розсуду (стосується можливого). Кант аргументує від протилежного: якби наш, людський, розсуд був би «споглядальним», то для нього всі предмети були б дійсними. Для якогось такого розсуду, для якого немає різниці між можливим і дійсним, мислимі предмети справді існують у силу його мислення (§ 76).

Далі Кант веде мову про «ідею якогось іншого можливого розсуду» порівняно з нашим людським розсудом, покликаючись на аналогічну тезу про «інше можливе споглядання» в першій «Критиці» (§ 77). Такий розсуд можна уявити як «інтуїтивний розсуд», який відрізняється від нашого дискурсивного розсуду і який не прямує від загального до особливого (одиночного) (там само). І такий розсуд запроваджується Кантом для того, щоб «можна було принаймні мислити можливість... злагодження речей природи з силою судження» (там само). Натомість наш дискурсивний розсуд просувається від «аналітично-загального... до особливого», такий інтуїтивний розсуд прямує «від синтетично-загального (споглядання цілості як такої) до особливого, тобто від цілості до частин» (там само). Для нашого дискурсивного розсуду можливість цілості залежить від частин, тоді як «інтуїтивний (прообразний) розсуд уявляє частини як залежні від цілості» (там само). Кант переконаний, що «такий *intellectus archetypus* є можливим» і через «протиставлення нашого дискурсивного, потребуючого образів розсуду» ми доходимо до несуперечливої «ідеї» інтуїтивного розсуду (там само). Такий інтуїтивний розсуд є «спроможністю *повної спонтанності споглядання*» (там само). Зрештою, такий інтелектуальний розсуд «у непізнаванні для нас надчуттєвій реальній підставі природи» міг би осягати всі особливості органічних істот із самого лише механізму природи.

Вочевидь, ця філософема Канта про інтуїтивний розсуд виконує певну функцію: *intellectus archetypus* є тлом чи контрастом для того, щоб виправдати застосування поняття природної мети при розгляді організмів, спираючись на своєрідність наших пізнавальних спроможностей. Інтуїтивний розсуд лише можливий, у Канта ніде немає тверджень про існування чи пізнання такого розсуду, тож це поняття є негативним *par excellence*. Годі казати, яке значення мала ця філософема для зародження німецького ідеалізму, проте це виходить за межі теми доповіді.

Щойно згадана «надчуттєва реальна підстава природи», про яку Кант пише в § 77, відкриває перед нами дещо іншу метафізичну перспективу в третій «Критиці», на чому варто зупинитися окремо.

Безперечно, ідея «надчуттєвого» (*das bersinnliche*) відіграє в третій «Критиці» надзвичайно вагомий роль, можливо, це і є властиво метафізичне в цьому творі. Загалом «надчуттєве» можна схарактеризувати через його відмежування від «чуттєвого» або, як каже Кант, воно є тим, що «для нас зовсім не пізнаване», наприклад, що «не є емпірично пізнаваною природою» (§ 74). Також поняття про «надчуттєве» є «лише ідеєю і не допускає жодного пізнання». Звісно, Бог є «надчуттєва істота», що становить окрему тему теологічних міркувань наприкінці праці.

Кант веде мову і про «надчуттєвий принцип», і про те, що «надчуттєве лежить в основі природи» (Вступ II). Саме «надчуттєве» Кант нерідко отожднює із «інтелігібельним субстратом», «надчуттєве» є «інтелігібельним субстратом природи поза нами і в нас» (Вступ IX; § 57 Заувага 2). Наприклад, свобода є «надчуттєвою спроможністю» в нас (§ 84).

Водночас нерідко вживане поняття «надчуттєвого субстрату», який — грубо кажучи — відповідає тому, що в першій «Критиці» позначалося поняттям «речі самої по собі». Тут чинною є кореляція між надчуттєвим субстратом і явищем (Вступ IX). Такий надчуттєвий субстрат «лежить в основі природи і водночас нашої спроможності мислити» (§ 26). При повторному поясненні генія Кант зазначає, що «надчуттєвий субстрат всіх... спроможностей» суб'єкта, «якого не досягає жодне поняття розсуду», тобто «інтелігібельне нашої природи» забезпечує, зрештою, доцільність в красному мистецтві (§ 57 Заувага 1). Варто нагадати ще одну значущу тезу для цілого контексту третьої «Критики»: «спільним принципом, з одного боку, механічного і, з іншого боку, телеологічного виведення [sc. можливості продукту природи] є *надчуттєве*, яке ми мусимо підкладати під природу як феномен» (§ 78). І ще один вагомий момент для контексту «Критики»: надчуттєве хоча і не приступне для пізнання, але воно може бути символічно зображене в досвіді через аналогію (AA V, 351; XX, 279).

З усіх цих далеко не повних характеристик «надчуттєвого» можна зробити такі висновки. По-перше, саме надчуттєве, по суті, допомагає зрозуміти з систематичного погляду функцію «наведення містку» між природою і свободою, чому присвячена ціла третя «Критика». По-друге, ідея надчуттєвого дає змогу пояснити суб'єктивну доцільність природи в її особливих законах для нашої сили судження. По-третє, без цієї ідеї також неможливе розв'язання антиномії смаку і антиномії сили судження.

Естетична сила судження наводить місток у бік розуму. Адже прекрасне є «символом звичаєво доброго», а «почуття духу» піднесеного виявляє в нас якусь моральну спроможність. Добре відомо, що мораль для Канта немислима без надчуттєвого.

З погляду телеології теж не обійтися без ідеї надчуттєвого, оскільки думка про суцільно єдиний досвід природи веде нас до надчуттєвого, в понятті

якого механічний і телеологічний розгляд природи мисляться як поєднаннями для *intellectus archetypes*.

Так само необхідна ідея надчуттєвого для ідеї свободної людини, бо з морального погляду людина існує як зцілююча ціль у світі або як кінцева ціль творіння. Саме на цій підставі ми спроможні обговорювати природу як доцільно зорганізовану цілість.

Отже, хоча «Критика сили судження» тематично має справу з естетикою і телеологією та водночас має виконувати завдяки рефлексивній силі судження роль опосередкування між цариною природи і цариною свободи, цей інтегративний твір Канта містить також істотні метафізичні імплікації. З одного боку, їх можна пояснити в рамках згаданого подвійного концепту метафізики Канта. З іншого боку, такі імплікації пов'язані зі специфікою розглядуваних лише в третій «Критиці» проблем, зокрема, проблем естетичної і логічної доцільності.

В'ячеслав ЦИБА, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Кантів метафізичний дуалізм в інтерпретації Вілфрида Селарса

У своїй доповіді я торкнуся двох проблем. По-перше, як в інтерпретації Селарса конкретизовано головні теми Кантової думки, а саме концепцію трансцендентального ідеалізму та дистинкцію ноуменального/феноменального. По-друге, в чому Селарсове бачення Кантової філософії відрізняється від прочитання Канта Пітером Стросоном, адже Стросон і Селарс однаковою мірою (і, до того ж, одночасно) доклалися до відновлення інтересу до критичної філософії в англословному світі. При цьому я спиратимуся на такі тексти Селарса: *Science and Metaphysics* (SM, 1967), *Some Remarks on Kant's Theory of Experience* (КТЕ, 1967), *Kant's Transcendental Idealism* (КТИ, 1976) і прочитаний ним у 1970-х курс лекцій, посмертно виданий учнями Селарса під титулом *Kant and Pre-Kantian Themes* (ККТ, 1976/2002), а також Стросонові *The Bounds of Sense* (BS, 1966).

Важливо, що Селарс розуміє доктрину трансцендентального ідеалізму як вчення, згідно з яким усі об'єкти нашого можливого досвіду є «лише нашим репрезентованим» (*represented*). Саме таку альтернативу він знаходить для звичного для нас Кантового «уявлення» з відомої тези «усі предмети можливого для нас досвіду є нічим іншим, як явищами, себто самими лише уявленнями» (KGV 491-492/B 518-519). На відміну від Канта, Селарс вважає коректним розрізняти у понятті *репрезентація* два смислові компоненти: репрезентоване і репрезентування, *represented(s)* та *representing(s)* (чого, на його переконання, не дає нам німецький оригінал *Vorstellung*, який охоплює в собі і одне, й інше: і ментальний акт, і його зміст, себто у кожній пізнавальній дії змішує онтологічне й епістемічне), тим самим ми, на думку Селарса, уникнемо сплутування зовнішнього та внутрішнього аспектів у продукуванні знання. З огляду на цю інтенцію, репрезентування визначено як операцію розсуду, а репрезентоване — як її зміст, який потребує предметного корелята назовні.

Якщо асимілювати ці аспекти в одному терміні, ми ризикуємо, як і Кант, ототожнити дві модальні категорії: існування та дійсності, сприйманого та актуально сприйнятого. Це, своєю чергою, автоматично призведе нас до помилкового ототожнення умов істинності судження про предмет з вимогою його значущості, які, проте, не завжди збігаються. Візьмемо для прикладу два речення: «Іде дощ і я мокну» та «Є такі люди, які вірять у Бога». У першому випадку маємо до діла з категорією дійсності, а для цього судження умовою істинності є моє фактичне намокання внаслідок дощу. Натомість у другому випадку виражено категорію існування, і судження матиме значущість, якщо люди, про яких ідеться в ньому, підтвердять (байдуже, як саме) свою належність до вірян. У другому випадку істинність судження та значущість висловлення збігаються частково, позаяк ми все ж не маємо достатніх підстав перейти від принципу значущості («віра в бога є можливою») до істинності («Бог є реальністю»), як це робили прибічники онтологічного аргументу існування Бога.

Як бачимо, репрезентування є способом, завдяки якому репрезентоване репрезентує свій об'єкт і, отже, задає умови релевантного судження про нього. Тому надалі Селарс розглядає питання про існування. Способи, через які речі існують, є такими: 1) «в» актах репрезентування (що вказує на стосунок до фактичності об'єкта в полі актуального досвіду); 2) безумовно — в «ідеях» ума (mind) (або, у термінах Канта, у поняттях розсуду). Термін «ідея» тут є явним запозиченням з лексикону Декарта, якого Селарс вважає важливою предтечею трансцендентальної традиції, і не має прямої конотації з Кантовим протилежним сенсом цього терміна. Отже, речі «є» в ідеях як чистих категоріях та в поняттях як схематизованих категоріях (як ми побачимо далі, Селарсове розрізнення є ще складнішим).

Безумовне існування речі є її існуванням «самої по собі», незалежно від наших взаємодій з нею — і в цьому сенсі репрезентування (*representings*) є можливими *або* як концептуальні акти, *або* як протоконцептуальні акти. Прикладом останніх є демонстративи на кшталт «цей-такий» і «цей-такого типу» (*this-suches*). Так, коли ми схоплюємо дещо як об'єкт свого репрезентування, ми знаємо про нього (що він *є-таким*, *this-such*, приміром, стіл), коли ж мислимо цей об'єкт поняттєво, ми пізнаємо його як елемент класу об'єктів («це є прямокутний стіл»). Крапки перед і після терміна вказують на передпредикативний (протоконцептуальний) характер увіходження явища в наше мислення. З іншого боку, маємо репрезентоване існування, тобто таке існування речі, яке перебуває ніде інде, як у наших «ментальних змістах» (*representeds*) і тільки тому вважається наявним. Приміром, різного роду «шерлоки голмси», «боги», «єдинороги» тощо.

Утім, відмінність між цими формами існування є не такою вже й радикальною. Пояснення цього знаходимо в тезі, що існування «для нас», з урахуванням специфіки нашої пізнавальної конституції, є так чи так ментально-центричним, адже доки конкретний стіл не став «столом» (вказавши на відповідний клас об'єктів), тим самим підваживши унікальність конкретного

столу, онтологічний статус його і якого-небудь «єдинорога» є однаково сумнівним. А все ж, зазвичай збій у нашому досвідчуванні не настає. Селарс пояснює це так, що, маючи на увазі «вальс», ми втримуємо в умі його конкретне явище, «вальсування», себто знаємо правило, яке імпліцитно містить у собі модель його виконання (вальсування). Цей перехід від конкретності до правила й навпаки якраз і характеризує роботу свідомості.

Селарс твердить, що коли ми послуговуємося поняттям «репрезентація», ми залуцаємо «модель контейнера» — усуваємо відмінність між репрезентуванням і репрезентованим лише тому, що акт *уже* не триває, він має сухий залишок, що його ум у змозі аналізувати. Термін «контейнер» тут означає, що в одній ідеї або окремому понятті міститься і те, як річ нам є доступною, і результат сприйняття («що» репрезентування, або *репрезентоване*). Так, словосполучення «вікно будинку» є «контейнером», який вміщує в собі і репрезентування, і репрезентоване, і будинок, і вікно, і *я-стосунок-об'єкт*, і *об'єкт-стосунок-я*. В обох ситуаціях зауважуємо момент опосередкування доступу до речей, хоча опосередкування самотужки не генерує річ.

Тут постає питання про місце чистих-чистих (безоб'єктних) понять у репрезентуванні. Такі поняття не мають емпіричного предметного корелята, отже не є оприявленними у спогляданнях. Такими є поняття *час* і *простір*, а точніше тривання й протяжність. Безоб'єктні поняття легко сплутати з абстрактними поняттями, на яких ґрунтується найзагальніше знання, або з аналітичними істинами — судженнями, які відволікаються від конкретних змістів.

Якраз змістове, і тому концептуальне, Селарс пов'язує з Кантовим феноменальним, а незмістове чи неконцептуальне — краще сказати, неконцептуалізоване — з ноуменальним або реальним (у значенні «матеріальним»). У кожному разі за процедурою концептуалізації ми знаходимо систему правил, які прописують зв'язок між відношеннями репрезентувань або споглядань, бо «усе в нашому пізнанні, що стосується споглядання, міститься у собі самі лише відношення» (KrVB 66). «Між тим, річ сама по собі не пізнається з самих лише відношень... якщо зовнішнє чуття дає нам самі лише уявлення про відношення, то воно містить у своєму уявленні також лише відношення предмета до суб'єкта, а не те внутрішнє, що притаманне об'єкту самому по собі» (KrVB 67). У протилежному разі сам суб'єкт як явище у його внутрішньому чутті був би можливим сам по собі і це обґрунтовувало для нас інтелектуальне споглядання, що, як відомо, Кант заперечує.

Отже, на цьому етапі Селарс показує, що Кантове розрізнення речі самої по собі та речі для нас є розрізненням можливого та актуального, а джерелом сплутування ноуменального та феноменального є поняття чуттєвого розмаїття. Селарс твердить, що Кантову філософію годі збагнути без цієї дистинкції. І важлива вона не тільки тому, що кидає світло на те, як ми здатні сприймати і пізнавати сприймане, а й також тому, що завдяки їй ми бачимо відмінність на рівні нашої когнітивної активності — між ужитком сингулярних понять і загальних концептів, між членом судження і розгорнутим судженням. Як у випадку:

(1) цей-куб

та

(2) «цей куб є рожевим»

Тобто на рівні розрізнення між демонстративом, що є непредикатним, хоча й імплікує можливість предикативного судження, і судженням, в якому суб'єкт і предикат сполучені зв'язкою.

З наведеного прикладу про куб Селарс добуває «конденсат» Кантової дистинкції у зрозумілому вигляді: є «куб», який поза сприйманням є сам по собі для нас незбагненим, натомість у судженні «цей куб є рожевим» ми подибуємо всі складові компоненти власне концептуалізації сприймання: річ (куб), конкретність (цей), вторинну властивість (колір, що не належить кубові) і характеристику його актуальності (є).

Звідси Селарс робить висновок: те, що зазнало концептуалізації, можна виразити лінгвістично — або, що те саме: споглядання є сліпими, якщо вони не відповідають певним поняттям, отож їхній зміст не визначено за певними правилами судження. Тому те, що не можна виразити мовно, не можна і збагнути. У цьому сенсі ноуменальне у Канта має підстави як те, що підлягає категоріям як поняттям логічної форми судження (КТЕ, § 23), але категорій, як і самої логічної форми, ще не достатньо для того, щоб помислене було пізнаним (KtVB 343).

Тому, як і Кант, Селарс певен, що споглядання корелюють із сингулярними термінами (куб, сосна, долоня) тією мірою, якою у перцепції їм відповідають конкретні об'єкти (цей-куб, ота-сосна, долоня Петра). Аби ми могли визначити певний об'єкт, мати його в нашому умі вже не як дещо, а як певний об'єкт, замало підпорядкувати його просторово-часовим умовам сприймача — для цього нам потрібні поняття класу цих об'єктів (долоня), поняття елемента цього класу (долоня Петра) і — що особливо важливо — підстави, які дають змогу підпорядкувати конкретний об'єкт його класу, а певний клас пов'язати із загальним поняттям, яке не належить речовій реальності (*червоне* у реченні «червона долоня Петра»), але індивідуалізує об'єкт «з огляду» на її наявність у сприйнятті. Фактично це дворівневий процес, що відбувається одночасно. Можна казати, що це індивідуалізація-категоризація як щось єдине, так само, як Кантів емпіричний синтез передбачає трансцендентальний синтез уявлень.

Зазвичай для *індивідуалізації* об'єктів ми послуговуємося іменами, які вчленовують елемент класу з шеругу інших його елементів. Іменем можна послуговуватися неодноразово і застосувати його до багатьох об'єктів різних класів, але це не перешкодить нам ідентифікувати річ як фактичну і пізнати її, себто мовно виразити. При цьому акт сприймання не перебуває в залежності від іменування і, ймовірно, буде щоразу модифікованим залежно від контексту сприйняття.

Що наразі впливає зі сказаного? По-перше, що спогляданню/сприйняттю відповідає сингулярний термін його об'єкта, а також те, що цей об'єкт

придатний до концептуалізації лише в рамках предикатного судження. Утім, неконцептуальне у сприйманні (відчуття), якщо сприймання буде успішним, вже є вписаним у концептуалізацію і тільки так дещо стає «долонею Петра», «отією сосною» тощо. Іншими словами, неконцептуальне (цей-куб) є лише скороченою формою твердження (це є куб), і позаяк емпіричне споглядання поза поняттям не має лінгвістичної форми, ми називаємо сприйнятий зміст неконцептуальним лише умовно — до моменту висловлення.

Якщо ж різко протиставити предметне та поняттєве, то з цього випливатиме припущення, що поза просторово-часовою індивідуацією явищ ми маємо лише дещо, про яке годі казати визначено. Так Селарс формулює тезу, що питання про розмежування концептуального й неконцептуального є продуктом Кантового протиставлення речей самих по собі та явищ. Але для Селарса опозиція концептуального та неконцептуального має значення лише якщо під неконцептуальним ми маємо на увазі реальне, що стоїть «за» репрезентованим.

Що ми «знаємо» про речі самі по собі і чи знаємо бодай щось? З першої «Критики» (Селарс залучає і перше, й друге її видання) можна висувати, що наше знання обмежене чотирма постулатами: 1) ці речі є поза нами; 2) вони діють на нас як джерело афекції нашої чуттєвості — це підтверджує, що вони не тотожні ментальним змістам; 3) їхня нетотожність ментальним змістам доводить, що вони не є «лише» наші репрезентування; 4) ми знаємо, що вони не є нашими репрезентуваннями.

Порівнюючи протиставлення речей самих по собі та явищ як елементів єдиного поняття «річ», Селарс з іронією уподібнює цю ситуацію до терміна «подружжя», в якому є пара «чоловік» та «жінка», які утворюючи один клас відношень, не можуть бути редуковані одне до одного. Так само, як годі отождивити репрезентоване (або зміст чуттєвого враження), яке є іманентним у структурі сприймання, репрезентованому, яке є еквівалентом трансцендентного в акті сприйняття.

Без репрезентованого репрезентування є номенальним і незбагненим. Щось існує як номен, доки воно не стає об'єктом сприймання/споглядання, інакше бо воно є лише «нерепрезентованим репрезентуванням». Мета такої аналогії полягає в тому, щоб показати: без змісту (репрезентованого) акт репрезентування є чистим актом, якому може відповідати лише об'єкт узагалі. З іншого боку, це вказує на те, що існування «в» думці є радикально відмінним від позаментального існування.

Селарсова інтерпретація Кантової думки різниться від тієї, яку їй дав Стросон попри те, що історично обидва автори одночасно стояли біля витоків традиції аналітичного кантіанства й кантознавства. Окреслю лише найважливіші відмінності у їхніх підходах.

По-перше, у *The Bounds of Sense* Стросон недвозначно заявляє, що головний принцип трансцендентального ідеалізму є насправді різновидом філософської ілюзії (BS, 38, 57): ми не лише віримо в дещо непізнаване, але ця наша віра є фундаментом емпіричного знання. Розрізнення феноменів і

ноуменів він тлумачив як розмежування світів, тому, з такої перспективи, Кант постає рафінованим платоніком, так само, як і Барклі, від якого Кант дистанціювався. Тож для Канта, наполягає Стросон, реальність є трансцендентною. Він не може пояснити, чому наше знання не може бути вищепним, тому вдається до хитрощів аргументації. По-друге, Кантова думка є не просто обґрунтуванням ілюзії — вона спирається на засади, щодо яких проблематично застосувати принцип значущості, і тому Кант вимушено маневрує у нетрях дуалізму. По-третє, якщо пізнавати можна лише те, що нам доступно емпірично, слід поставити питання про те, чому дещо існує лише емпірично. Не маючи змоги дати відповідь і на це питання, Кант бачить стрибок від дуалізму методологічного в бік дуалізму онтологічного. Як можна мислити, не пізнаючи, Стросон не розуміє. Нарешті, знання, яке пропонує Кант, виявляється «сурогатним знанням» і проявляє себе не у реальному пізнанні об'єктів (тут Кант уже не сателіт, а ворог науки), а у знанні правил, за якими ми сприймаємо власні ілюзорні уявлення, що на практиці виявляються достоту ефективними. У підсумку, вважає Стросон, Кантова модель є прообразом прагматизму, який так само задовольняється проміжними результатами й «продуктивними фікціями».

На відміну від такої «реконструкції» Канта, Селарс приймає більшість Кантових засад, зокрема й доктрину ноуменального. Щоправда, вносить у неї вже зазначені корективи. Зокрема, для нього не складає труднощів визнати обґрунтованість подвійної афекції та поняття неемпіричної самосвідомості, які для Стросона є перешкодою для його програми об'єктивних значень. Селарс розглядає річ саму по собі як об'єктивну передумову перцептивних споглядань. Тому-то він вважає поняття «трансцендентальний об'єкт» не самосуперечливим, а неодмінним припущенням, без якого сприйняття як таке матиме завжди конкретну, а тому спрямовану в регрес, значеннєву величину. Однак, у розрізненні чистих і схематизованих категорій, з погляду Селарса, виявляється послідовність Канта, який описує рівень можливого та актуального знання, натомість Стросон, як відомо, звинувачував Канта у нешироті — у маскуванні схематизованих понять розсуду під чисті категорії.

Важливо зазначити, що Селарс убачає у дистинкції ноуменального та феноменального ще одне присутнє Кантове осяяння: вказівку на пасивно-активний характер пізнавальної діяльності самосвідомості. Вона є пасивною «з боку» репрезентувань зовнішнього чуття й активною щодо репрезентувань внутрішнього чуття, що підтверджує неможливість відокремлення чуттєвості від розсуду, емпіричного синтезу апрегензії від трансцендентального синтезу, зрештою, концептуального у спогляданнях як пізнаннях від концептуального у загальних поняттях як пізнаннях (KrVA 250-251; KKT, 80). Єдиний пункт, що викликає у Селарса коливання, є покладання чистоті рецептивності, яку він тлумачить як суто умовний термін, необхідний для окреслення гла взаємодії між умовими здатностями, правилами висновування та способами їх субординації.

Власне, поділ категорій на чисті-чисті, просто чисті та схематизовані Селарс подає як аргумент на користь моделі узгодження у межах Кантової доктрини чуттєвого розмаїття у спогляданнях та конкретного споглядання. Так, до чистих-чистих категорій належать «Я мислю», яке є умовою пов'язання послідовних уявлень у часі, та «причиновість» взагалі безвідносно до зв'язку послідовних уявлень в окремому стані справ, сприйманих або несприйманих просторово та часово. Натомість категорію «причини», якій має відповідати *aboutness* будь-якого *cause*, він називає схематизованою з огляду на те, що вона визначає конкретний просторово-часовий об'єкт. Отож різниця між типами категорій полягає у мірі їхньої загальності, вираженої відмінністю між уможливленням будь-якого стану справ, мисленням стану справ узагалі і пізнанням конкретного просторово-часового стану справ.

Разом із тим зауважу, що Селарс давав недвозначні натяки на те, що філософія, якщо вона не хоче стати обскурантом науки, має дотримуватися унітарної картини світу, яка спирається на визнання засадничості для нас фізичної моделі реальності (що цілком можливо узгодити з Кантовими принципами). Але ця позиція аж ніяк не улягає виправданню Кантового дуалізму речей. Кант твердив, що наша суб'єктивна конституція допускає двоаспектне тлумачення реальності. Про це свідчить пасаж, в якому розглянуто нумеричну нетотожність двох краплин води у різних ситуаціях сприймання (KtVB 319). Такий погляд Селарс розцінює як непослідовний: ідеться-бо не про структуру сприйняття (тотожність/розрізнення), а радше про розрізнення рівнів існування (рівень ноумена) та актуальності (рівень явища). Хоча ідеться про можливе та дійсне сприймання об'єкта, Селарс вимагає більшої строгості в цьому питанні, стверджуючи, що зведення екзистентного терміна до терміна, що фіксує часову плінність об'єкта та його локалізацію у просторі, рубрикує різні типи суджень, отже й різні категорії.

Як ми бачили, для Селарса Кантові дистинкції є важливими тим, що дають змогу реалізувати його власний епістемологічний концептуалізм двоюко. По-перше, поділ речей на ноумени та феномени є моделлю, придатною для окреслення відношення між каузальним впливом на нас об'єктів і нашим упорядкуванням їх як *наших* репрезентувань, для аналізу способів пов'язання концептуальної активності та чуттєвої пасивності, яка, проте, ніколи не є повною; по-друге, аби показати межі, поза які унітарна фізична картина світу не пропускає науковця, але впускає філософа. Крім того, парадигма коперніканського перевороту є плідною з погляду усунення теорії абстрагування понять, обстоюваної і класиками емпіризму, і логічними емпіриками, тоді ще впливовими у колах аналітичних філософів. Нарешті, Селарс показує, що навіть проблематичні для критиків Канта місця в «Критиці чистого розуму» є обґрунтованими краще у порівнянні з вірою у безпосередність чуттєвих даних, не опосередкованих активністю пізнавця, — міфу, деструкція якого була для Селарса водночас нагодою вирушити на пошук підстав висновуваного вірогідного знання.