

Віктор Козловський

СТРОСОН І КАНТ: ДЕСКРИПТИВНА МЕТАФІЗИКА ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА ПЕРЕДУМОВА АНАЛІЗУ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ»

Творчий доробок сера Пітера Стросона (1919-2006) добре відомий всім, хто знайомий з аналітичною філософією, а надто – фахівцям з теорій референції, предикації, семантичної теорії істини, досліджень натуралізму та ін. проблем сучасної філософії. Тож спадщина британського філософа цікава з багатьох причин, і не в останню чергу – через його метафізичні студії¹. У цьому плані британський філософ аргументовано відповів усім тим, хто розглядав метафізику як перейдений етап європейського філософування. Адже те, що метафізику було поставлено під великий знак питання, а дехто наважився навіть відкинути її як стару ганчірку, стало цілком очевидним. Надто вже багато різних за своєю креативністю й впливовістю філософів ХХ ст. випустили критичні стріли в бік метафізики. Йдеться про мислителів, що стали виразниками свого часу: Джордж Мур, Бертран Расел, Людвіг Вітгенштайн, Карл Попер, Морис Шлік, Ото Нойрат, Фелікс Кауфман, Ганс Ган, Ганс Райхенбах, Карл Менгер, Філіп Франк, Альфред Аер, Рудольф Карнап та ін. Всі вони голосно заявили про себе у 1910-1930-х рр. і стали знаковими постатями в антиметафізичному русі. Саме в цей час згаданий рух набрав таких обертів, що з ним змушені були рахуватися навіть ті, хто не поділяв його засадничих тез.

Відтак метою нашої розвідки є відповідь на два питання: 1) чи пов'язаний стросонівський намір реабілітувати метафізику, спираючись при цьому на інструментарій аналітичної філософії, зі студіюванням кантівської філософії? 2) які концептуальні здобутки Канта уможливають нові підходи до розв'язання епістемологічних і метафізичних питань?

Карнап: метафізика не наука, а відчуття життя

Відповідь на перше питання потребує звернення до аргументів критиків метафізики. У цьому контексті ми розглянемо проект «елімінації» метафізики, запропонований Рудольфом Карнапом, одним із лідерів Віденського гуртка. У статті «Подолання метафізики шляхом логічного аналізу мови» [Carnap 1931] він виклав аргументи щодо

© В. Козловський, 2016

¹ Дослідження Стросона в царині метафізики й епістемології завжди привертали увагу фахівців. Варто згадати цікаві студії Густава Бергмана [Bergmann 1960], Кліфорда Брауна [Brown 2006], Джона Серля [Searle 1998], Чанга Цзе [Tse 1998], С'юзан Гак [Haack 1998], Марка Глоубермана [Glouberman 1976], Ганса-Йогана Глока [Glock 2012], Елвіса Аймафедона [Imafidon 2014], Дейла Мілера [Miller 2014] та ін.

такого «подолання». Зрозуміло, що ця стаття не є чимось винятковим, але вона стала вельми показовим явищем у жанрі спростування метафізики. Її вплив був досить відчутним у середовищі прибічників різноманітних течій емпіризму, логістичного аналізу науки². Зневага до метафізики зростала впродовж XIX ст. під потужним тиском науки й різних форм позитивізму, а після I Світової війни метафізичні дослідження опиняються на маргінесі європейського філософування. Відмова від метафізики отримала сильну підтримку з боку тих філософів, які вбачали в наукових підходах вірець дослідження чи орієнтувалися на можливості природних мов. Всі вони цілком свідомо відкидали спекулятивні способи «пошуку істини» як метафізичний баласт, здатний потопити будь-яке прагнення займатися наукою.

У цій праці Карнап демонструє не лише своє критичне ставлення до метафізики, а й кепкування з її представників. Зокрема об'єктом такої зневаги постає праця Мартина Гайдегера «Що є метафізика» (1929), яка не вдовольє Карнапа ані своєю проблематикою (спекуляціями навколо абстракцій на кшталт буття, ніщо, абсолют, принцип), ані мовою (застосуванням семантично не визначених слів і неправильних синтаксичних конструкцій), ані аргументацією (яка розгортається з порушенням логічних правил)³. На думку Карнапа, всі «метафізичні істини» є лише псевдовисловлюваннями про речі й події світу. Причому німецький неопозитивізм вважає, що метафізика не є ані «грою уяви», ані міфами, казками чи забобонами, ані «робочими гіпотезами», оскільки всі ці типи висловлювань, якщо й не відповідають вимогам емпіричного досвіду (як, наприклад, казки і міфи), то відповідають хоча б якимось елементарним логічним підставам мислення. Метафізичні ж твердження не підлягають жодній верифікації, оскільки слова і словосполучення, якими послуговуються адепти метафізики, часто позбавлені будь-якого сенсу. Причина – в переконаності метафізиків у тому, що пізнання «сутності світу», принципів, засад буття дає право приписувати словам будь-яке значення, будувати висловлювання попри вимоги граматики, тобто – не зважати на семантику й синтаксис мови; ба більше, за нагальної потреби – сміливо порушувати засади логіки. Прикладом таких порушень є спекулятивне філософування Гегеля, який свідомо відмовляв так званій формальній логіці (яку він пов'язував лише з емпіричним пізнанням, що базується на розсуді, в той час як філософсько-спекулятивне пізнання є сферою розуму) у праві на встановлення критеріїв дискурсивного мислення. Філософсько-спекулятивне пізнання, згідно з

² За кілька років до цієї статті вийшов відомий маніфест неопозитивістів «Наукове світорозуміння – Віденський гурток» (1929), авторами якого є Рудольф Карнап, Ганс Ган, Ото фон Нойрат. У цій програмній статті містяться основні аргументи щодо спростування метафізики. Власне ці аргументи знайшли свій подальший розвиток у статті Карнапа. Критика метафізики присутня і в основних працях Карнапа. Наприклад, трактат «Логічна будова світу» (1928) починається з закидів на адресу метафізики і завершується критичним розглядом метафізичних питань [Carnap 1961: 1-6, 245-261]. Карнап відомий як дослідник так званих псевдопроблем філософії (Scheinprobleme in der Philosophie), більшість яких, на його переконання, має метафізичну природу. Цікавим моментом цих досліджень є рецепти щодо елімінації таких проблем.

³ Відомо, що Карнап був присутній на славнозвісному семінарі в Давосі (18 березня – 5 квітня 1929 р.), де слухав не лише виступи Гайдегера й Касирера, а й став свідком дискусії між ними щодо «правильного» розуміння критичної філософії Канта, зокрема, його метафізики. І виступи, і дискусія ще більше переконали Карнапа в тому, що метафізика не може претендувати на статус наукового знання, хоча спілкування з учасниками цієї дискусії справили на нього добре враження [Fridman 2000: 11-25].

Гегелем, мусить керуватися іншою логікою – діалектичною, яка уможливило суперечливі твердження про суще. Ця дивна гегелівська логіка не має нічого спільного з тими алгоритмами розмислу, якими зазвичай послуговуються вчені у своїх наукових дослідженнях, чи звичайні люди в буденному житті, спілкуванні. Гегелівська логіка – це апофеоз спекулятивного методу, який закриває шлях до пізнання світу.

До проблеми методу привернув увагу Ф. Кауфман, який зазначав, що відсутність наукового методу є визначального ознакою метафізики. І тому критика Кауфмана спрямована саме у бік «псевдометодології», якою послуговуються метафізики. Відсутність наукового методу, на думку Кауфмана, елімінує будь-які претензії метафізики на статус наукового пізнання [Kaufmann 1936: 110-121].

Карнап наголошував на невиправданій трансформації мови, її семантики й синтаксису, порушенні засад логіки – саме до таких неадекватних дій часто вдаються, на його думку, метафізики. А це вочевидь позбавляє їх права висновувати істинні (чи хибні) пропозиції. Метафізичні пропозиції недоречно розглядати так, як розглядають аналітичні чи синтетичні істини, адже порушення правил логіки, нехтування вимогами семантики й синтаксису, унеможливило проведення навіть такої демаркації. Зрозуміло, що за таких логіко-синтаксичних і семантичних передумов метафізичні доктрини не мають жодного стосунку до пізнання взагалі, а до наукового пізнання – і поготів.

Попри це метафізика зберігає свою значущість у дещо іншому плані – вона є вираженням «відчуття життя». Таке тлумачення відразу спрямовує її до мистецтва, яке є єдиним місцем, де метафізика має хоча б якесь право на існування. Водночас метафізика не здатна замінити, підмінити мистецтво, у кращому випадку вона є сурогатом мистецької творчості. Як вельми образно висловився німецький неопозитивіст, метафізика нагадує творчість «музикантів, що позбавлені музичних здібностей». То чи слід займатися тим, до чого немає хисту? Чи доречно братися за музичні інструменти, не маючи слуху, не відчуваючи гармонії? Метафізика як «відчуття життя» також не здатна допомогти митцю в його творчих пошуках. Вона є зайвою інтелектуальною іграшкою, до якої нікому нема діла, бо «метафізичні істини» повністю втратили «кредит довіри» в очах вчених, філософів і митців.

Цікаво, що й пізніше, у 1950-х рр., Карнап залишався на тих самих позиціях щодо метафізики. Про це свідчить, наприклад, його стаття «Емпіризм, семантика і онтологія» (1950), де німецький неопозитивіст виклав теорію так званого «мовного каркасу», у межах якого ми маємо змогу висловлюватися про світ і верифікувати ці висловлювання. Причому в Карнапа йдеться не про один, а про кілька таких «каркасів», кожен з яких вирізняється не лише семантикою, а й синтаксисом, що задає правила формулювання осмислених висловлювань⁴. Метафізики завжди піддаються будь-які «мовні каркаси», чи продукують власні, які не забезпечують формулювання осмислених пропозицій про речі, адже ці пропозиції не можна ані емпірично перевірити, ані логічно обґрунтувати.

Особливе значення Карнап надавав тим «мовним каркасам», які ґрунтуються не на буденній мові, а на формальних мовах, бажано максимально уніфікованій мові (на так званій «уніфікованій мові науки»), яка мусить існувати на засадах «логістичного» синтаксису, де семантика відіграє другорядну роль. Але й у цій формалізо-

⁴ Карнап виокремлює такі «мовні каркаси»: світ речей, система властивостей речей, система чисел, система дійсних чисел, система суджень, система просторово-часових координат для фізики [Carnap 1950: 20-40].

ваній мові метафізика не знаходить свого місця. Таким чином, метафізика не має притулку ані в природній мові, ані у формалізованій мові науки. І за таких обставин вона опиняється в лабетах спекуляцій, які мало відрізняються від ірраціональної містики. Все це унеможливило її претензії на об'єктивно-значущі судження про світ.

У середині 1950-х рр. Карнап наважився видати майже без змін (лише з кількома поясненнями у кінці тексту⁵) англомовний переклад своєї антиметафізичної статті «Подолання метафізики...» у збірці «Логічний позитивізм» (1959), укладеній Аєром. І це також свідчить про «незламність» його негативного ставлення до метафізики⁶. Тож і чверть століття по тому Карнап продовжував непохитно заперечувати епістемологічну значущість метафізики.

Стросон: метафізика як дескриптивна доктрина (кантівські мотиви)

Стросон кинув виклик цим панівним (особливо в середовищі неопозитивістів і аналітичних філософів) настроям зневаги до метафізики⁷. Треба було мати неабияку сміливість, щоб виступити на захист метафізики в 1950-ті рр., коли для багатьох філософів (і не лише аналітичних, а й для значної частини континентальних) вона безнадійно втратила свою концептуальну привабливість. Тож автор монографії «Індивіди. Нарис із дескриптивної метафізики» (1959) ставить за мету відновити інтерес до метафізики, показати її необхідність для аналізу базових передумов пізнання⁸. Прикметно, що ця монографія виникла на основі лекційного курсу Стросона в Оксфордському університеті (1954-1955 рр. і пізніше).

Відтак, Стросон «відроджує» метафізику, щоправда, не в «повному обсязі», адже, на його думку, не всі варіанти метафізичного дискурсу варті уваги. Британський

⁵ До речі, у цих заключних нотатках він уточнює своє розуміння метафізики (пов'язуючи її з пізнанням так званої сутності речей, що перебуває за сферою досвіду, отриманого нами на основі індуктивної науки). До когорти метафізиків Карнап зараховує Фіхте, Шелінга, Гегеля, Бергсона, Гайдегера, як творців систем, що не передбачали і не потребували жодного узагальнення здобутків різноманітних наук. Згадані мислителі вважали, що метафізика здатна продукувати власну «істину про світ», яка не редукується до істин конкретних наук. Для Карнапа така позиція неприйнятна.

⁶ У середині 1930-х рр. Аєр видав монографію «Мова, істина і логіка», де у першому розділі розгорнув критику метафізики [Ayer 1971: 13-29]. Він визнав свої критичні аргументи заснованими на теоретичних здобутках Расела, Вітгенштайна й Карнапа. Для Аєра, як і для Карнапа, метафізичні умовиводи позбавлені сенсу, тож до них не можна застосовувати маркер «істина – хиба».

⁷ До речі, Стросон критично оцінював формалістичний підхід до мови, зокрема, варіант, розроблюваний Карнапом [Strawson, 1962]. Британський філософ розрізняв аналітичне філософування двох видів: таке, що орієнтується на методи формалізації мови, і таке, що звертається до буденної мови, навіть тоді, коли йдеться про наукову мову. Буденна мова є базисом не лише спілкування між людьми, а й концептуальною основою будь-яких формалізмів, штучних мов. Адже є такі виміри буденної мови, що не можуть бути формалізовані жодними математичними й логічними засобами. Зазначимо, що цю позицію поділяв не лише Стросон, а й представники так званої оксфордської школи лінгвістичної філософії (Джон Остін, Гілберт Райл, Герберт Пол Грайс та ін.), які наголошували саме на природній, буденній мові як базисові для будь-яких філософських досліджень. До цієї школи Стросон долучився ще у студентські роки. Він завжди підкреслював значення Остіна, Ремзі, Райла, Мура, Вітгенштайна для свого філософування, особливо ж акцентував увагу на ідеях Грайса. Спільно вони написали «На захист догми» [Grice, Strawson, 1956], де критично розглянули знамениту статтю Віларда Квайна «Дві догми емпіризму» (1951; укр. переклад 2015). Зокрема, британські аналітики вважали некоректним заперечення американським філософом розрізнення аналітичних і синтетичних істин.

⁸ Цікавий і вельми промовистий факт: Глен Стросон, син видатного філософа, запропонував, на противагу батькові, власний проект метафізики – ревізуючої [Strawson 2009].

аналітик запропонував своєрідну демаркацію між різними метафізичними системами, що дозволило виокремити два основних типи метафізики. Перший, найпоширеніший, становлять так звані ревізуючі метафізичні доктрини (*revisionary metaphysics*). Згідно зі Стросоном, прибічники цього напрямку філософування ставлять за мету «поліпшити» структуру нашого мислення про світ. Інколи це призводить до радикального зламу не лише семантики й синтаксису мови, а й до порушення логічних засад мислення. Другий тип метафізики – дескриптивний (*descriptive metaphysics*). Її адепти мають скромніші наміри. Вони не змінюють, не ламають, а лише виявляють і описують структури мислення, що функціонують у буденній мові, на основі її семантики й синтаксису. Попри свої очевидні симпатії до другого типу, британський аналітик цілковито не відкидає й здобутків ревізуючої метафізики: «Ревізуюча метафізика надає послуги дескриптивній метафізиці» [Strawson 1990: 9]. Таким чином, для британського філософа, ревізуюча метафізика не має самостійного значення, оскільки претендує на виявлення таких вимірів світу, які не мають емпіричних референтів, точніше, референтів, що «циркулюють» у буденній мові. І, все ж, адепти цього типу метафізичних досліджень претендують на дійсне пізнання світу, його «глибинної» структури. Стросон не погоджується з цими претензіями, хоча залишає за цим різновидом метафізики деякі «сервісні» функції, щоправда ними можна скористатися лише в межах дескриптивної метафізики. На противагу Карнапу, для якого всі метафізичні доктрини позбавлені сенсу, британський мислитель поціновує метафізику, її історію, підкреслюючи, що ця історія є тривалою й славетною (*long and distinguished history*), хоча в пізнанні слід послуговуватися не всіма її здобутками.

Британський філософ згадує Канта саме в контексті розрізнення цих двох типів метафізики: «Дещо умовно можна провести такий поділ: Декарт, Ляйбніц, Барклі були ревізуючими; Аристотель і Кант – дескриптивними. Г'юм, іронічний філософ, його важко класифікувати. Він з'являється то під одним аспектом, іноді під іншим» [Strawson 1990: 9]. Британський філософ вважає, що завданням для сучасного дослідника є переосмислення історичних здобутків метафізики, зокрема, її дескриптивного напрямку: «Не слід очікувати від дескриптивної метафізики відкриття якихось нових істин. Але це не означає, що завданням для дескриптивної метафізики може бути сформоване раз і назавжди. Воно має постійно визначатися наново. Отже, немає жодних новознайдених істин, а є старі, які слід заново відкрити. Хоча центральний предмет дескриптивної метафізики не змінюється, критична й аналітична ідіома філософії змінюється постійно» [Strawson 1990: 10]. Таким чином, для просування в царині метафізики потрібно продумувати ті питання, які залишили нам попередники, вміти їх аналізувати з нових концептуальних позицій, із застосування нової мови. Вочевидь, такий підхід британського мислителя суголосний аналітичній традиції, в межах якої історичні розвідки мають сенс лише в контексті сучасного філософування⁹.

⁹ У зв'язку з цим особливо показовою є позиція Квайна, який взагалі нехтував історичними підходами до філософії, логіки, науки. Джонатан Бенет, відомий своїми розвідками філософії XVIII ст., вважав, що ідеї видатних філософів слід вивчати під кутом зору лише сучасної проблематики. Для американського дослідника філософи минулих епох – наші сучасники, а не історичні постаті. Цей підхід він чудово продемонстрував у своїх дослідженнях Декарта, Лока, Барклі, Спінози, Ляйбніца, Г'юма й Канта. У певному сенсі, такого підходу дотримувався і Стросон. У своїх кантознавчих розвідках він мало цікавився історичним контекстом критичної філософії.

Кантівську теоретичну філософію, вважає Стросон, можна розглядати під кутом зору дескриптивної метафізики, адже вона, з одного боку, спричинила глибоку зацікавленість здобутками Канта, особливо його «Критикою чистого розуму». З іншого ж, концептуальний аналіз метафізичної проблематики, здійснений у трактаті «Індивіди...», розгортався з урахуванням певних здобутків критичної філософії. Тож можна сказати, що метафізичні дослідження Стросона вмотивувалися як певними сюжетами критичної філософії, так і, у свою чергу, підштовхнули британського аналітика до ґрунтовнішого вивчення кантівської філософії, особливо «Критики чистого розуму». І, знову ж, аналітичний розгляд «Критики чистого розуму» Стросон спочатку апробував як академічний курс, прочитаний в Оксфордському університеті 1959 р.¹⁰ Мабуть, цей курс розроблявся паралельно з трактатом «Індивіди...», що вийшов друком саме в цей час. І цей збіг не випадковий, він засвідчує тісний зв'язок метафізики Стросона з його дослідженнями кантівських ідей. Із цього приводу Стросон зазначав: «У цій книжці (“Індивіди...” – В. К.) я часто запитував про умови можливості певних видів знання й досвіду, який ми маємо, чи про певні види розрізень за якими ми фактично слідуємо. І до таких питань Кант у “Критиці чистого розуму” звертається в загальній формі, досліджуючи умови можливості досвіду чи емпіричного знання в цілому. Мої лекції з “Критики чистого розуму”... сформували основу моєї книжки “Межі сенсу”, виданої у 1966 р. Мої зусилля в цій праці полягали у відокремленні чудового й глибокого Кантового розгляду структури взаємно пов'язаних ідей та концептів, які формують обмежувальні рамки (limiting Framework) будь-якого людського мислення про світ і досвід світу, від всеохоплюючої теорії, яку Кант розглядав як таку, що пояснює можливості будь-якого такого розгляду» [Strawson 2008: XXVIII]. Стросон дуже високо поціновує «Критику чистого розуму», вважаючи цей трактат «винятковою (single) працею в сучасній західній філософії» [Ibid. XXVIII]. Певну концептуальну залежність від Канта британський філософ визнавав цілком відверто: «Я можу, відтак, вказати напрям дослідження, який маю на увазі, формулюючи два питання, що за своєю формою і почасти за змістом нагадують кантівські: 1) Які найзагальніші умови доступні нам для виявлення знання предметних партикулярій? 2) Чи зумовлюють ці найзагальніші умови те, що матеріальні тіла є базисними партикуляріями, чи це лише особливості нашої схеми пізнання предметних партикулярій? І якщо об'єднати ці два питання – чи є статус матеріальних тіл, як базисних партикулярій, необхідною умовою пізнання предметних партикулярій?» [Strawson 1990: 62].

Можна погодитися з американським дослідником Барі Страудом щодо того, що перша частина трактату Стросона (де йдеться власне про «ідентифікуючу референцію партикулярій») за своїм духом є кантіанською [Stroud 2002: 13]. Хоча чому лише

¹⁰ В автобіографії Стросон пише, що до Канта, зокрема – до Кантової моральної філософії, він звертався ще на початку своєї академічної кар'єри в Оксфордському університеті. У студентські роки Стросон спеціалізувався на вивченні логіки, яка, як зазначає філософ, тоді включала й філософію мови, і метафізичні та епістемологічні питання. Другим напрямом спеціалізації була Кантова філософія, зокрема, «Критика чистого розуму» й «Засади метафізики звичаїв». У стінах цього університету він читав курс з моральної філософії Канта (1948). Тож кантівська філософія супроводжувала британського аналітика впродовж усього життя. Лекційний курс з «Критики чистого розуму» йому довелося читати й пізніше, у середині 1980-х рр., і не абиде, а в Мюнхенському університеті. Про виняткову роль Канта для власного інтелектуального розвитку британський філософ писав неодноразово, зокрема у продовженні інтелектуальної автобіографії, що вийшла друком за кілька років до його смерті [Strawson 2003]. Власне, більша частина цієї автобіографії присвячена розповіді про значення Кантової філософії для Стросона.

перша частина? Хіба присутність Канта, його трансцендентальної логіки, не відчутна у другій частині трактату (де йдеться про «логічні суб'єкти»)? Можливо, ця присутність виражена не так яскраво, як у першій частині, де аналізувались умови ідентифікації партикулярій у межах просторово-часової конфігурації досвіду, що певною мірою відповідає трансцендентальній естетиці Канта: адже друга частина трактату розглядає логіко-епістемологічні виміри метафізичних питань у тісному зв'язку з можливостями мови, її семантики і граматики. Зокрема, досліджується значення категорій мислення для зв'язку партикулярій і універсалій, тобто роль так званого «категоріального критерію», який передбачає розрізнення «референції і предикації». З'ясовується також значення «граматичного критерію», який уможливорює, на думку британського аналітика, розрізнення суб'єкта і предиката, а також з'ясовується взаємодія цих «критеріїв»¹¹.

То чим приваблює Стросона критичне філософування Канта? Які концептуальні здобутки німецького мислителя по-справжньому «зачепили» британського аналітика? Пошукам відповідей на ці питання Стросон присвятив свої дослідження кантівської філософії, що здійснювалися від 1960-х до 1990-х рр. І це не лише трактат «Межі сенсу. Нарис з Кантової «Критики чистого розуму»» (1966), а й лекційний курс «Скептицизм і натуралізм» (1985), а також студії, видані в різних часописах і пізніше включені до кількох збірок британського філософа¹². Ми не маємо змоги всебічно розглянути всі ці студії, це – завдання на перспективу¹³. Нині ми зупинимося лише на стросонівському тлумаченні кантівської трансцендентальної психології, особливо – на тих конотаціях цього концепту, які уможливили так звану «аналітичну модель» трансцендентального аргументу. Також нас цікавитиме взаємозв'язок між трансцендентальним ідеалізмом і емпіричним реалізмом, адже ця проблема завжди турбувала Стросона. Свідченням цього є не лише його кантознавча монографія, а й пізніші статті, де ця проблема набула додаткового розгляду¹⁴.

Стросон: кантівська трансцендентальна психологія як «уявна модель»

Відомо, що трансцендентальна психологія є базовим концептом «Критики чистого розуму». Британський дослідник вважає, що Кант розгорнув трансцендентальну аргументацію стосовно витоків апіорного синтезу, специфіки тих суджень, що його уможливлюють: «Немає сенсу довго розмірковувати щодо статусу цих суджень. Вони не належать ані емпіричній (як і фізіологічній) психології, ані аналітичній філософії свідомості, хоча деякі з них можуть мати з ними близькі чи віддалені аналогії» [Strawson 1995: 97]. На думку британського фахівця, кантівська трансцендентальна

¹¹ Уважний аналіз цих «критеріїв» здійснив Ч. Цзе [Tse 1998].

¹² Окрім досліджень Стросона, слід згадати також студіювання кантівської філософії, що з'явилися в цей час у річичній аналітичній філософії. Це, зокрема, праця Грема Бьюрда (Kant's theory of knowledge, 1962), а також Джонатана Бенета (Kant's analytic, 1966). Пізніше Бенет видав ще одну працю (Kant's Dialectic, 1974). Бенет є автором критичної рецензії на монографію Стросона [Bennett 1968]. У свою чергу, Стросон відгукнувся на книжку Бенета «Kant's analytic» цікавою розвідкою [Bennett 1968].

¹³ Ще за життя британського філософа видана збірка «Стросон і Кант» [Strawson 2003], авторами якої є відомі сучасні дослідники, зокрема, Генрі Елісон, Грем Бьюрд, Майкл Форстер, Ганс-Йоган Глок, Томас Грундмен, Пол Гакер, Тобіас Розефельдт, Роберт Стерн, Барі Страуд. Ці дослідники показали непересічне значення кантознавчих студій Стросона для сучасного філософування.

¹⁴ Йдеться про такі статті: «Кантові паралогізми: самосвідомість і "зовнішній спостерігач"» (1987), «Нові засади Кантової метафізики» (1988), «Чуттєвість, розуміння і доктрина синтезу» (1989), «Проблема реалізму та аргіогі» (1994), «Кант про субстанцію» (1997). Кантівській проблематиці Стросон присвятив також інші студії, наприклад, статтю «Перцепція та її об'єкти» (1979).

дедукція категорій, кантівські пошуки апіорних засад об'єктивності та єдності досвіду водночас були «нарисом щодо уявного предмету трансцендентальної психології» [Ibid. 32]. Відкидаючи можливість розглядати апіорні судження як певним чином залежні від емпіричної природи суб'єкта, Кант змушений був постулювати *іншого суб'єкта*, трансцендентального, який може й повинен репрезентувати себе у вигляді трансцендентальної психології – деякої особливої доктрини, не апостеріорної, але й не апіорної на кшталт догматичної раціональної психології Вольфа. Тільки за таких умов, вважає Стросон, синтетичні положення апіорі знаходять відповідні точки дотику з тим суб'єктом, який їх покладає як такі, що уможливноють досвід, залишаючись незалежними від нього. Тобто як закорінені у структурах трансцендентальної свідомості, що також залишається поза межами емпіричної людської природи. Британський дослідник переконаний, що задля аподиктичного обґрунтування синтетичних суджень апіорі кьонігсберзький професор змушений був визнати, що ці судження з необхідністю належать такому суб'єкту, який не є реальним, фактичним, а «належить уявному предметові трансцендентальної психології, яка є частиною загальної кантівської моделі» [Ibid. 97]. За Стросоном, розгляд трансцендентальної психології як такої «уявної моделі» дає змогу краще зрозуміти кантівську відповідь на питання, що являє собою апіорний синтез з боку суб'єкта, який здійснює цей синтез; що це за суб'єкт, які його фундаментальні риси? Британський філософ переконаний, що кантівські тексти дають «достатню кількість точок дотику до запропонованої моделі, якщо ми будемо сумлінно слідкувати за тим напрямом, який запропонував Кант» [Ibid.].

Цікаво, що центральну проблему трансцендентальної психології – єдності апперцепції чи «єдності Я» – Стросон розглядає в трактаті з метафізики, і саме тоді, коли досліджує проблему персональних вимірів індивідуальної свідомості. Й у цьому контексті британський філософ звертається до Канта: «Згадується кантівська доктрина аналітичної єдності апперцепції, єдності “Я мислю”, яка супроводжує всі “мої” сприйняття. Однак Кант був вельми обережний і позбавив це “Я” референтної, ідентифікувальної сили. Він міг би взагалі обійтися без нього чи замінити його безособовим “про це мислиться?”» [Strawson 1990: 82]. Трансцендентальна апперцепція не здатна виокремити «сингулярне Я», тим більше «піднести» його на персональний рівень. Кант, власне, обмежується «чисто формальною (аналітичною) єдністю: єдністю “Я мислю”, яка супроводжує всі наші сприйняття й тому не може супроводжувати жодного з них» [Ibid. 103]. Формально-аналітичний концепт «Я мислю» стосується не індивідуальної самосвідомості, а таких загальних рис «Я», що не охоплюють персональні виміри людського «Я». А саме ці персональні виміри є базовими для індивідуальної свідомості, нашого досвіду. Тож, згідно зі Стросоном, «концепт персони передує індивідуальній свідомості» [Ibid. 103]. Зрозуміло, що це «передування» британський аналітик розуміє не темпорально, коли спочатку «з'являється» персона, а потім її індивідуальне «Я». Дослідник зазначає, що йдеться про логічну первинність, а не часову [Ibid. 103-104].

Тож сумлінне розгортання кантівських аргументів щодо трансцендентальної психології передбачає, за Стросоном, усвідомлення важливого концептуального положення: цей новий різновид психології знадобився Кантові для обґрунтування трансцендентальної дедукції категорій, яка є центральною частиною його теоретичної філософії. Визнання цієї обставини дозволяє побачити деяку парадоксальність кантівських аргументів, а саме: «Наразі розгляд трансцендентальної дедукції вимагає від нас збереження здатності бачити її як складену водночас із двох речей: тобто

і як аргументи стосовно значення концепту досвіду, і як дескрипцію трансцендентальної роботи суб'єктивних здібностей, завдяки яким продукується досвід» [Strawson 1995: 88]. На думку британського аналітика, «подвійність» цієї ситуації провокує появу в нас цілком можливого (хоча й зовсім не «кантівського») бажання здійснити певну редукцію «другої речі» до першої, психології – до розгорнутої аналітики апіорних структур досвіду, і цим власне обмежитись. «Без сумніву, – пише британський філософ, – було б цілком задовільним, якби ми могли повністю звести останній аспект до першого, тлумачачи всю трансцендентальну психологію в термінах аналітичної аргументації» [Ibid.]. Бажання мати таку спрощену, суто аналітичну модель є зрозумілим, хоча й незаконним, якщо послідовно рухатись у силовому полі кантівської трансцендентальної дедукції: «Будь-яке зусилля зробити так [тобто, звести все до аналітичної моделі. – В. К.] хоча воно й могло би стати чимось героїчним, виявиться, певна річ, недоречним» [Ibid.]. Таке розв'язання проблеми дедукції можливе, попри певне порушення кантівської позиції. Прикметно, що саме така «аналітична модель», яка виокремлює трансцендентальний аргумент з «перевантаженої» метафізичними аргументами трансцендентальної дедукції, стала вагомим надбанням Стросона й здобула підтримку колег.

Дослідження так званого трансцендентального аргументу (чи навіть аргументів, тобто – його різновидів) стали своєрідною ознакою аналітичного кантознавства. У цьому плані слід згадати дослідження Джонатана Бенета [Bennett 1966], Якко Гінтіки [Hintikka 1972], Барі Страуда [Stroud 2002], Роберта Стерна [Stern 2000], Карла Америкса [Ameriks 1978], Ентоні Брукнера [Brueckner 1983; 1984], Вольфрана Карла [Carl 1992], Дитера Генриха [Henrich 1968], Пола Гаєра [Guyer 1989], Патріції Кітчер [Kitcher 1990] та ін. авторів, які ґрунтовно аналізують особливості трансцендентального аргументу з опертям на різні підходи, серед яких «аналітична модель» посідає чільне місце.

Таким чином, Кантова трансцендентальна психологія, на думку Стросона, є вельми суперечливим концептом, що унеможлиблює його застосування за межами кантівського дискурсу, причому й у самому цьому дискурсі зазначений концепт виконує функції «уявної моделі». Попри «помірковане» ставлення до трансцендентальної психології, британський аналітик переконливо демонструє вагомість цього концепту для «Критики чистого розуму», зокрема, для трансцендентальної дедукції категорій розсуду.

Цікаво, що пізніше, у статті «Чуттєвість, розуміння і доктрина синтезу», британський філософ дещо змінює наголоси щодо трансцендентальної психології, її ролі в розгортанні дедукції категорій. Стросон корегує своє розуміння цього різновиду психології як «уявного предмету». Дослідник приєднується до тлумачення трансцендентальної психології, висунутого Гаєром, який її тлумачив як трансцендентну психологію¹⁵. Підставою стало те, що ця модель психології не має жодних емпіричних конотацій, які надавали б їй статус наукової доктрини. Отже, на думку прихильників цього підходу, даний різновид психології не передбачає хоча б якогось пояснення механізмів функціонування людської свідомості.

Стросон: де що трансцендентальний ідеалізм і емпіричний реалізм: комплементарність чи дуалізм?

Пізнання тісно пов'язане з відповіддю на питання: чи відповідають наші знання реальності, дійсності? І якщо так, то про яку дійсність ідеться – про ту, що існує сама по

¹⁵ Стросон мав на увазі одну зі статей Гаєра [Guyer 1989], де той виклав власну версію трансцендентальної дедукції категорій.

собі, чи, все ж, про ту, що певним чином конститується у процесі пізнання? Отже, сама дійсність постає такою, якою ми її знаємо, тобто, для нас вона залежить від наших когнітивних можливостей, форм і принципів пізнання. Як відомо, Кант вважав, що саме конституювання є вирішальною силою, що уможливило наше знання про світ. Тож хоча світ і існує сам по собі (а це базова презупозиція критичної філософії), однак ми його знаємо лише як впорядкований світ явищ, існування якого для нас уможлиблюється апіорними формами чуттєвості й категоріальними структурами розсуду (а це також презупозиція кантівської філософії). Відповідно, ми маємо справу принаймні з двома версіями реальності, які впливають з цих базових презупозицій: (1) реальність, як вона існує сама по собі; і (2) реальність як упорядкований комплекс явищ.

Стросон вважає, що такі кантівські розрізнення передбачають ще одне питання: яким чином зв'язані між собою ці реальності, точніше, як пов'язані між собою знання про реальність, що існує сама по собі, і знання, які є знаннями світу явищ. З цього приводу Стросон зазначає: «Ми повинні обговорити ту вимогу Канта, що його трансцендентальний ідеалізм – це “емпіричний реалізм”. Кантів аналіз досвіду твердо рухався до висновку, що досвід... мусить включати розуміння предметів як існуючих і послуговуватися їхніми власними умовами й відношеннями незалежно від появи будь-яких особливих умов їхнього розуміння» [Strawson 1995: 256]. Базовою передумовою розуміння предметів у цьому сенсі є те, що для нас вони існують як «просторові предмети», «матеріальні тіла в просторі» [Ibid.]. Простір є необхідною концептуальною передумовою розуміння речей як матеріальних тіл, що в кантівській «системі координат» постають як явища, феномени. Саме простір відіграє виняткову роль у конституюванні речей як явищ. Тому він є способом «артикуляції» для суб'єкта речей як явищ, тобто таких утворень, що існують не лише як внутрішні стани суб'єкта, але і як зовнішні речі. Кант добре усвідомлював (і на це звертає увагу Стросон), що визнання зовнішнього існування предметів пізнання не має якогось раціонального значення без звернення до людської чуттєвості. Проблема полягає в тому, що ця чуттєвість лише остільки здатна виконувати пізнавальні функції, оскільки має апіорні форми власної організації – простір і час. Тож не дивно, що в Канта, хоча це виглядає суперечливим висновком, внутрішні стани суб'єкта спричиняються чимось зовнішнім. Кант навіть розглядає споглядання речей як рецептивне сприйняття, адже сприйняття, споглядання речей зумовлюється чимось зовнішнім – спогляданням речей як явищ зовнішнього світу, тобто світу як зовнішнього середовища тих явищ, що конституються у внутрішньому вимірі суб'єкта.

Конструктивну функцію виконує мислення, зокрема розсуд, категоріальний синтез якого відбувається вже не рецептивно, а спонтанно. Стросон вважав, що визнання Кантом залежності внутрішніх станів суб'єкта від сприйняття зовнішніх предметів є своєрідним унаочненням трансцендентального ідеалізму як емпіричного реалізму. Таке унаочнення є очевидним дуалізмом, який, попри всі можливі небезпеки, уможливує феноменальне знання як сигніфікат того, що існує за межами цього знання. Стосовно притаманного трансцендентальному ідеалізмові дуалізму, то, за Стросоном, йдеться, власне, про дуалізм чи дуальність (duality) як вихідну концептуальну позицію, унаочнювану як «дуальність предмета судження й об'єктивної реальності того, про що виносять судження» [Strawson 1992: 53]. На думку Стросона, з метою подолання цього дуалізму, який кидається у вічі, німецький філософ додав до другого видання «Критики чистого розуму» параграф «Спростування ідеалізму», де наводить аргументи стосовно необхідності визнання зовнішнього існу-

вання речей, попри те, що їх сприйняття суб'єктом уможливується його внутрішніми станами¹⁶. І визначальну роль у цьому процесі «винесення зовні» внутрішніх станів відіграє така апіорна форма чуттєвого споглядання, як простір. Простір «винесить зовні» й локалізує (як місце, топос) внутрішні стани як зовнішнє споглядання речей, але лише як явищ.

Ми хотіли б, у зв'язку з проблемою емпіричного реалізму, привернути увагу ще до однієї проблеми, що її Стросон розглядає у деяких статтях («Кантові паралогізми: самосвідомість і “зовнішній спостерігач”», «Нові засади Кантової метафізики», «Чуттєвість, розуміння і доктрина синтезу»), посилюючи свої аргументи. Про що, власне, ідеться? Кант надавав важливого значення концептові «інтелегібельна природа», пов'язуючи останню, зокрема, з природою людини, а також із тим, що він зазвичай маркував як «кожна розумна істота» (*jedes vernünftige Wesen*). Кантові тексти свідчать, що цей концепт не є випадковим, він виконує в критичній філософії вельми важливу функцію. Який зміст вкладав у нього Кант? Зрозуміло, що він мав на увазі не якісь натуралістичні уявлення про істот з інших планет, хоча у деяких працях, переважно – в докритичних (наприклад, у «Загальній природній історії та теорії неба», 1755), і розмірковував над цим, нехай би й у вельми гіпотетичний спосіб. Насправді Кантові ідеться про дещо інше, він прагне *виявити граничні можливості трансцендентального виміру як такого*, тобто, концепт «кожна розумна істота» виконує *метатеоретичну функцію*. Саме в цьому сенсі німецький філософ використовує його у своїх працях, зокрема, у трьох своїх «Критиках». Отож, Кант співвідносить людину, її природу з «розумними істотами» в кількох площинах, передовсім – в аспекті форм чуттєвого споглядання.

Ідеться про Кантове «розширення обсягу» того суб'єкта, який конститує емпіричне знання про світ за допомогою апіорних категоріальних структур розсуду. Але цей суб'єкт повинен мати дещо відмінні від людського суб'єкта апіорні форми чуттєвості. Тобто, на інші форми простору й часу, можливо, такі, що спиралися б на іншу, неевклідову геометрію й не на «стрілу часу», що дістає свій абстрактний вияв у русі часу від минулого до майбутнього з «короткою зупинкою» в теперішньому.

Згідно з кантівською трансцендентальною естетикою, людина такої здатності позбавлена, тож така рецепція для неї (і, до речі, для будь-якої іншої «скінченної істоти») неможлива. Кант переконаний, що така здатність є прерогативою тільки Першосутності: «Інтелектуальне споглядання, яке, згідно зі щойно наведеним аргументом, мабуть, притаманне лише Першосутності (*Urwesen*), але зовсім не тому, хто залежний у своєму існуванні й у своєму спогляданні (яке зумовлює його існування щодо даних йому об'єктів)» (AA III: A72-73/B72)¹⁷. І саме в цьому контексті кьонігсберзький професор робить важливе припущення: «Немає жодної потреби обмежувати спосіб споглядання в просторі й часі чуттєвістю людини» (AA III: A72/B72). Наявність форм чуттєвості є необхідною ознакою скінченної істоти, і саме тому зберігається ймовірність (не сто-

¹⁶ У своїй праці «Скептицизм і натуралізм» Стросон зазначає, що кантівську критичну позицію треба розуміти як певне «напруження між емпіричним реалізмом і трансцендентальним ідеалізмом» [Strawson 1985: 12].

¹⁷ Ми посилаємося на академічне видання (Akademie-Ausgabe) текстів Канта [Kant 1900 sqq.], зазначаючи у круглих дужках: скорочення AA, римськими цифрами – номер тому, арабськими – сторінки. Посилання на перше (A) й друге (B) видання «Критики чистого розуму» здійснюються на основі як відповідних томів Akademie-Ausgabe, так і з урахуванням загальноприйнятої пагінації першого і другого видань.

відсоткова!) того, що, «можливо, будь-яка скінченна мисляча істота мусить відповідати в цьому сенсі людині (хоча про це ми не можемо знати)» [Ibid.]. Не виключена й можливість того, що для інших істот сприйняття світу вибудовується на якихось інших засадах чуттєвості: «Ми нічого не знаємо, крім властивого нам способу їх сприймати, котрий, до того ж, не є необхідним для кожної істоти (jedem Wesen), хоча й мусить бути притаманний кожній людині (jedem Menschen)» (AA III: A65/B59). Як бачимо, німецький філософ послідовно вважав, що ті форми чуттєвості, які притаманні людській суб'єктивності, не є обов'язковими для інших розумних істот, хоча достеменно ми не можемо цього знати. І якщо це так, то можна принаймні припустити, що людські форми чуттєвості відповідають природі кожної розумної істоти.

До цього питання звертався також Стросон у згаданих вище статтях. Він вважав за можливе порушити таке питання: чи припускав Кант, що саме інша чуттєвість породжує суб'єкт із іншою природою та, відповідно, відмінними від «людського» суб'єкта психічними станами й, зрештою, іншим баченням, сприйняттям і розумінням світу? Більше того, припущення Кантом можливості існування суб'єктів з іншою організацією, вважає Стросон, уможлиблює припущення, що для таких суб'єктів «їхня емпірична дійсність, так би мовити, вельми відрізнялася б від нашої власної дійсності» [Strawson 2000: 247]. Нам видається, що ці стросонівські міркування не є чимось другорядним, оскільки вони привертають увагу до вагомих (зафіксованих у різноманітних текстах) розмислів кьонігсберзького філософа щодо «інших розумних істот». Саме це вочевидь дало британському аналітику підстави стверджувати, що відповідні кантівські ідеї не є примхою генія чи чимось випадковим і малозначущим для його досліджень структури свідомості, особливо форм простору й часу як характеристик не світу самого по собі, а лише однієї з властивостей людської суб'єктивності – її чуттєвості.

Стросон: кантівська контроверза чуттєвого й інтелектуального споглядання – чи можливий «інший досвід»?

Британський дослідник упевнений, що визнання творцем критичної філософії (нехай і лише на рівні формальної можливості) інших суб'єктів пізнання, спроможних формулювати власні знання про світ, причому – відмінні від наших, людських, – мало принципове значення для теоретичної позиції Канта, зокрема – для його концепції співвідношення різних психологій: емпіричної, раціональної й трансцендентальної. Британський філософ відзначає одну важливу кантівську констатацію: ця «іншість» лежить у площині не раціональних когнітивних структур, а має стосунок до чуттєвості, яка вочевидь також мусить мати відмінну (від людської) конструкцію, *власні форми простору й часу*. Отже, на думку британського аналітика, для кантівської трансцендентальної філософії «критичним питанням є питання про простір і час. Бо коли Кант веде мову про ідеальність і суб'єктивність, простір і час, або коли йому йдеться про те, що лише з погляду людини ми можемо щось казати про простір, про екстенсивність речей тощо – все це для нього не пусті балачки. Він дійсно мав на увазі те, про що говорив» [Strawson 2000: 247].

Стросон переконаний, що саме кантівське тлумачення простору й часу дає змогу стверджувати, що німецький філософ «імпліцитно справді припускав імовірність існування інших істот, чий споглядання (інтуїції), як і наші, були б чуттєвими, але відмінними від наших за формою цієї чуттєвості, або й узагалі не були би просторово-часовими» [Ibid.]. Однак наявність якихось інших форм простору й часу, тобто принципово іншої чуттєвості, матиме, вважає Стросон, свої наслідки, а саме – розумні істо-

ти з відмінною від людської чуттєвістю по-іншому структурують досвід, а це, зрештою, означає, що ці істоти мають у своєму розпорядженні зовсім іншу низку феноменів (не речей у собі!) або ж вони безпосередньо дотичні до речей самих у собі (це означає, що феномени абсолютно збігаються з ноуменами чи принаймні максимально адекватно їх віддзеркалюють). За таких умов, ці істоти якимось чином мали би знання про ноуменальний світ (а це вже означає, що знання ноуменів цілком можливе без опосередкування феноменами, як чисте ноуменальне знання). Якщо це так, то психічна структура цих істот має бути не такою, як людська¹⁸. На підтвердження цієї думки британський аналітик посилається на відомий пасаж «Критики чистого розуму», де Кант дійсно пише про те, що пізнання ноуменального світу вимагає інтелектуального споглядання, яке нам, людям, не притаманне. Справа в тому, що інтелектуальне споглядання передбачає здатність суб'єкта продукувати предмет споглядання, тобто, мати спроможність одночасно і продукувати, і споглядати те, що продукується. Людина принципово позбавлена можливості мати таке споглядання. За відсутності інтелектуального споглядання ми позбавлені можливості сприймати речі в собі. Якщо припустити таке сприйняття, то це потребувало би форм споглядання з якоюсь іншою топологією, метрикою й темпоральністю, ніж притаманні нам. Щодо цього британський філософ зазначав: «Явища, що репрезентували б речі, як вони існують самі по собі, значно відрізнялись би від просторово-часових проявів цих речей як даностей для нас» [Ibid.].

Кант, за Стросоном, рухався до визнання того, що «дійсність, як річ в собі, має власну природу, про яку ні ми, ні будь-які інші істоти, інтуїція яких не є інтелектуальною, не можемо, імовірно, мати якоесь знання» [Ibid.]. Кант упевнений, що та дійсність, з якою має справу людське пізнання, не є ноуменальною, і це пов'язано передовсім із характером людської чуттєвості, а також із особливостями функціонування розсуду. Тому, на думку Стросона, кантівське ноуменальне знання, за умов його можливості, не є дискурсивним, а саме дискурсивність становить характерну ознаку нашого знання про світ. Річ у тім, що дискурсивне знання не дається в акті інтелектуальної інтуїції чи якогось інсайту, таке знання розумні істоти здобувають на засадах послідовності, доказовості й методичної виваженості. Тож дискурсивне знання не передбачає миттєвого проникнення в сутність речей, воно потребує методичних кроків із розгортання, доведення, перевірки чи спростування, тобто це таке знання, що базується на логічних засадах, чи, як зазначає Стросон, на «фундаментальних логічних операціях чи формах судження, що визнаються Кантом і є та мусять бути визнаними в будь-якій загальній логіці, гідній цієї назви» [Strawson 2011: 160].

Щодо ноуменального знання, то вочевидь воно не є дискурсивним, а відтак, для Канта, пов'язане не з пізнанням феноменів, а з тими речами, які становлять сферу зацікавленості традиційної метафізики: Бог, безсмертя душі, свобода. Для людини ці сутності є найвищими предметами розуму, про які ми можемо щось мислити, але не здатні їх пізнавати на рівні доказового, дискурсивного знання¹⁹. Стросон зазначає, що для

¹⁸ Прикметно, що Фіхте й Шелінг, на протигагу Кантові, який заперечував здатність людини до інтелектуального споглядання, поновлюють цю здатність у правах. Гегель згодом знову відкине це споглядання, зарахувавши його до спекулятивного мислення.

¹⁹ Нагадаємо, що Кант проводив демаркацію між мисленням про суще і його пізнанням. Це розрізнення має особливо принципове значення для трансцендентних сутностей – Бога, душі, безсмертя, свободи. Про ці метафізичні речі ми можемо мислити, але не здатні їх пізнавати на рівні дискурсивного знання. Будь-які висловлювання про ці сутності (які є речами в собі), що претендують на статус дискурсивного знання, опиняються в тенетах паралогізмів і антиномій.

«недискурсивного інтелекту, позбавленого потреби в чуттєвому спогляданні... мабуть, не буде жодної потреби також і виносити судження» [Ibid. 160-161]. Й у цьому контексті постає запитання: яким чином корелюють між собою, з одного боку, суб'єктивні форм простору й часу (і, відповідно, чуттєве споглядання) та, з іншого, інтелектуальні структури, категоріальні апріорні форми розсуду, без яких, за Кантом, не можливе знання?

Чи припускав Кант можливість іншої категоріальної структури трансцендентальної свідомості за умов існування структури чуттєвості, відмінної від людської, тобто інших форм простору й часу? Стросон наголошує на тому, що німецький філософ «імпліцитно не передбачав можливість існування істот, чий інтелект був би схожим на наш, тобто дискурсивним, а загальні форми суджень і, відповідно, апріорні поняття надто відрізнялись би від наших. Мабуть, він думав, що це неможливо, і його припущення базувалося на раціональних засадах, на тому, що логіка є універсальною для будь-якого дискурсивного інтелекту» [Strawson 2000: 247]. Для Канта, припускав Стросон, за умов наявності в розумних істот якихось інших форм простору й часу, що «діяли» б не як структури чуттєвого сприйняття, «схеми категорій також відрізнялися б від прийнятних для нас» [Ibid. 248]. Тобто, мисленнєва діяльність «інших розумних істот» також може відрізнятися від людської інтелектуальної активності. За таких умов, згідно з британським філософом, характер тих феноменів, що постають як єдність якихось інших форм чуттєвого споглядання й інших структур інтелектуальної активності, людина не здатна сприймати, спираючись на власні форми чуттєвості й категорії розсуду. Але чи є підстави для такого припущення? У певному сенсі так, адже в Канта ми знаходимо певні судження про те, що наші людські форми сприйняття не є єдино можливими: «Насправді, можливо, що деякі істоти здатні споглядати ті самі предмети в межах іншої форми; може бути також і таке, що ця форма в усіх істот у світі з необхідністю є однаковою, хоча цієї необхідності ми й не бачимо» (AA XX: 267).

Кант убачав можливість (для інших розумних істот) сприймати речі поза межами будь-яких форм чуттєвості: «Ми можемо, звичайно, мислити спосіб безпосереднього (прямого) уявлення предмета, тобто, спосіб споглядання об'єкта розсудком, а не за умов чуттєвості. Але про такий спосіб ми не маємо жодного твердого поняття» (Ibid.). І зрозуміло чому: споглядання за допомогою інтелекту не відповідає нашим, людським можливостям, ми не маємо досвіду такого сприйняття.

Гіпотетично можна припустити, що люди мали би доступ до світу ноуменів, маючи інші форми чуттєвості. Але жодних «людських» передумов для такої чуттєвості немає, хоча така чуттєвість, ймовірно, може бути умовою сприйняття для інших розумних істот. Ці форми чуттєвості також мають бути апріорними формами споглядання, завдяки яким речі даються цим «іншим суб'єктам», як і нам, людям, як феномени. Але це, мабуть, будуть феномени з іншою структурою, іншим порядком свого розгортання в просторі й часі. Особливості цих феноменів не відповідають умовам можливості їхнього сприйняття людиною. Але чому ми маємо у своєму розпорядженні саме такі форми сприйняття й види суджень розсуду? Стросона це також цікавить, і тому він звертається до того сюжету «Критики чистого розуму», де німецький філософ підкреслює, що ми, люди, не здатні збагнути, чому саме такі форми чуттєвості й види суджень розсуду діють як базові передумови нашого досвіду, знання про світ: «Не можна обґрунтувати, чому ми маємо саме такі, а не інші функції судження чи чому час і простір є єдиними формами нашого можливого споглядання» (AA III: A116/B145-146). Тож виявляється, що ці форми чуттєвості й функції розсуду є для нас чимось необхідним. Водночас, за своєю генезою, вони є

чимось випадковим, фактичним, тобто чимось таким, що не можна обґрунтувати, і що, таким чином, слід прийняти як даність нашого когнітивного апарату.

Отже, дослідження Стросона дали змогу по-новому поглянути на філософію Канта, його «Критику чистого розуму». Як було з'ясовано, з особливою увагою британський аналітик досліджував декілька проблем: (1) кантівську трансцендентальну психологію як «аналітичну модель» трансцендентального аргументу; (2) кантівський варіант трансцендентального ідеалізму – в аспекті виявлення різних видів реалізму (трансцендентального й емпіричного); Стросон вказав на вельми неоднозначні зв'язки між цими видами реалізму, ба навіть на певні елементи дуалізму; (3) кантівські розмисли щодо можливості існування інших (відмінних від наших, себто людських) форм чуттєвого сприйняття речей і подій світу. Стросон підкреслив вагому обставину: вчення Канта про чуттєве споглядання залежить від його вчення про суб'єктивність форм простору й часу. Кант припускав, і це не залишилося поза увагою британського дослідника, що відмінні від «наших» форми простору й часу, за умов, що вони функціонують як форми чуттєвого споглядання «інших суб'єктів», цілком доречно розглядати як умови можливості конституювання якогось іншого досвіду. Розвідки Стросона виявили ті концептуальні передумови, за яких висунення таких припущень є цілком можливою справою. Це уможливорює не лише нові візії «Критики чистого розуму», але й відкриває нові можливості для дослідження сучасної епістемологічної й метафізичної проблематики.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Ameriks, K. (1978). Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument. *Kant-Studien*, 69(1-4), 273-287.
- Ayer, A. J. (1971). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books.
- Bennett, J. (1966). *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bennett, J. (1968). Strawson on Kant. *The Philosophical Review*, 77(3), 340-349.
- Bergmann, G. (1960). Strawsons Ontology. *The Journal of Philosophy*, 57(19), 601-622.
- Brown, C. (2006). Peter Strawson. *Kantian Review*, 12(2), 181-184.
- Brueckner, A. (1983). Transcendental Arguments I. *Noûs*, 17(4), 551-575.
- Brueckner, A. (1984). Transcendental Arguments II. *Noûs*, 18(2), 197-225.
- Carl, W. (1992). *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Klostermann.
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2(1), 219-241.
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11), 20-40.
- Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Fridman, M. (2000). *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago, & La Salle, Ill.: Open Court.
- Glock, H. J. (Ed.). (2003). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford UP.
- Glock, H.-J. (2012). Strawson's Descriptive Metaphysics. In L. Haaparanta, & H. Koskinen (Eds.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic* (pp. 391-419). Oxford: Oxford UP.
- Glouberman, M. (1976). Doctrine and Method in the Philosophy of P. F. Strawson. *Philosophy and Phenomenological Research*, 36(3), 364-383.
- Grice, H. P. (1975). Logic and conversation. In P. Cole, & J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and semantics* (Vol. 3; pp. 41-58). New York: Academic Press.
- Grice, P., & Strawson, P. (1956). In Defense of a Dogma. *Philosophical Review*, 65(2), 141-158.

- Guyer, P. (1989). Psychology and the Transcendental Deduction. In E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions: Studies in Kant and German Idealism* (pp. 47-68). Stanford: Stanford UP.
- Haack, S. (1998). Between the Scylla of Scientism and the Charybdis of Apriorism. In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson* (pp. 49-63). Chicago, & La Salle, Ill.: Open Court.
- Henrich, D. (1968). The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction. *Review of Metaphysics*, 22, 640-659.
- Hintikka, J. (1972). Transcendental arguments: Genuine and spurious. *Noûs*, 6(3), 274-281.
- Imafidon, E. (2014). Defending A Dogma: Between Grice, Strawson and Quine. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2(1), 35-44.
- Kant, I. (1900 sqq.) *Gesammelte Schriften: Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Reimer, & De Gruyter.
- Kaufmann, F. (1936). *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*. Wien: Julius Springer.
- Kitcher, P. (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford UP.
- Miller, D. E. (2014). "Freedom and Resentment" and Consequentialism: Why 'Strawson's Point' is not Strawson's Point. *Journal of Ethics & Social Philosophy*, 8(2), 1-22.
- Quine, W. V. O. (1976). Two Dogmas of Empiricism. In S. G. Harding (Ed.), *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine thesis* (pp. 41-64). Dordrecht, & Boston: D. Reidel.
- Searle, J. R. (1998). Truth: A Reconsideration of Strawson's Views. In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson* (pp. 385-401). Chicago, & La Salle, Ill.: Open Court.
- Stern, R. (2000). *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford: Oxford UP.
- Strawson, G. (2009). *Selves: an essay in revisionary metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P. (1962). Carnap's Views on Constructed Systems versus Natural Languages in Analytic Philosophy. In P. A. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 503-518). Chicago, & La Salle, Ill.: Open Court.
- Strawson, P. (1967). Analysis, Science and Metaphysics. In R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn* (pp. 312-320). Chicago: University of Chicago Press.
- Strawson, P. (1968). Bennett on Kant's Analytic. *Philosophical Review*, 77, 332-339.
- Strawson, P. (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen.
- Strawson, P. (1990). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, & New York: Routledge.
- Strawson, P. (1992). Logic, Epistemology, Ontology. In P. Strawson, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy* (pp. 51-58). Oxford UP.
- Strawson, P. (1995). *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, & New York: Routledge.
- Strawson, P. (2000). The Problem of Realism and the A Priori. In P. Strawson, *Entity and Identity and Other Essays* (pp. 244-251). Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P. (2003). A Bit of Intellectual Autobiography. In H.-J. Glock (Ed.), *Strawson and Kant* (pp. 7-14). Oxford: Oxford UP.
- Strawson, P. (2008). Intellectual Autobiography taken from the Philosophy of P. F. Strawson. In P. Strawson, *Freedom and Resentment and other essays* (pp. xvi-xxxix). London, & New York: Routledge.
- Strawson, P. (2011). Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis. In P. Strawson, *Philosophical Writings* (pp. 158-166). New York: Oxford UP.
- Stroud, B. (2002). Transcendental Arguments. In B. Stroud, *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays* (pp. 9-25). New York: Oxford UP.
- Tse, Ch. (1998). Strawson's Metaphysical Theory of Subject and Predicate. In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson* (pp. 373-382). Chicago, & La Salle, Ill.: Open Court.

Одержано / Received 2.11.2015

Viktor Kozlovskiy

Strawson and Kant: Descriptive Metaphysics as Conceptual Background for the Analysis of “Critique of Pure Reason”

The article reveals peculiarities of conceptual analysis of the “Critique of Pure Reason» by British philosopher Peter Strawson. The author claims that this analysis depends on the methodological assumptions and conceptual language of Strawson’s previously published large-scale study (“Individuals...”, 1959). The author confirms Barry Straud’s point that Strawson’s project depends, to some extent, on the descriptive metaphysics of “Critique of Pure Reason”. Strawson’s metaphysical doctrine is based not only on the Kant’s doctrine of subjective forms of space-time (this thesis, in fact, is the limit of Stroud’s approach), but also on some subjects of Kant’s transcendental logic. In particular, it relates to Strawson’s analysis of: (a) the intellectual structures, that actively shape our understanding of the world; (b) the functioning of logic-grammatical forms that provide predication of experience; (c) the transcendental unity of “I” and of the difference between personal and formally-analytical aspects of “I”. Based on “The Bounds of Sense...” (1966) and later Strawson’s articles dealing with the philosophy of Kant, the author proves that: (1) Strawson’s «analytical model» of transcendental argument is based on Kant’s transcendental psychology; (2) the modalities of understanding of the transcendental idealism depend on understanding of relation between things in themselves and phenomena i.e. depend on the empirical realism according to Kant; (3) Kant’s sensual intuition suggests, as Strawson has shown, the possibility of other spatial-temporal forms of subjective intuition, which are constitutive for another kinds of experience.

Viktor Kozlovskiy, PhD in philosophy, associate professor of the Department of Philosophy and Religious studies at National University of “Kyiv-Mohyla Academy”.

Віктор Козловський, канд. філос. н., доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Виктор Козловский, канд. филос. н., доцент кафедры философии и религиоведения Национального университета «Києво-Могилянская академия».

e-mail: logos@voliacable.com
