

Тема числа: KANTIANA

*Обидві статті цього числа, присвячені різним аспектам Кантової філософії, самі собою становлять цікавий предмет для обговорення. Але ми хотіли би, на їх прикладі, повернути увагу читачів до термінологічних проблем, властивих українським дослідженням Канта. Ми звикли вважати, що надійні українські відповідники Кантових термінів давно створені, проте насправді їхня якість виявляється небездоганною. Передовсім це стосується пари *Verstand – Vernunft*. Наприклад, обидва наших автори перекладають другий з цих термінів як «розум», натомість щодо першого їхні думки розбіжні.*

*Віталій Терлецький, наслідуючи наявний український переклад КrV, говорить про «розсуд» (у більшості ж українських академічних джерел, як-от різноманітні філософські підручники, дослідження, словник «Історія філософії», навіть (подекуди) I том «Європейського словника філософій» тощо, йдеться про «розсудок»). Цей варіант є найпоширенішим, проте не має ґрунтовних підстав. Справді, його поширеність можна пояснити просто поширеністю терміна «рассудок» в російському канто- (і, меншою мірою, платоно-) знавстві. Невдалий української кальки російського «рассудка» спричинена не калькуванням як таким, а особливостями української мови: «розсуд» у ній – це відповідник або «усмотрения» («на ваше усмотрение»), або «рассуживания-арбитража», проте аж ніяк не містить «рассуждения». «Рассуждать» – це «міркувати», «розмірковувати», українське ж «розсуджувати» вимагає прийменника «між (кимось)». Розсуд, т.ч., є ідеальним відповідником для *liberum arbitrium*, а зовсім не для «здатності мислити предмет чуттєвого споглядання» чи «здатності скласти судження» (див. також КrV, AA VII, 196). Розсуд – вольове рішення, аж ніяк не підпорядкування розмаїття уявлень єдності аперцепції. У ньому є «суд», якого немає у німецькому *Verstand*. Добре відоме Кантове формулювання: «*Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann.*» Але воно зовсім не примушує перекладати *Verstand* через «розсудок». Адже фраза *Verstand ... als ein Vermögen zu urteilen* містить радше уточнення, ніж тавтологію. Кант подає тлумачення, що не лежить на поверхні: *versteh(e)n – це, насправді, urteilen, відтак складається**

враження, що *Verstand* не варто перекладати українськими відповідниками з коренем «суд-». Саме тому згадане щойно калькування видається невдалим.

До того ж, Кант – не єдиний у світі німецький філософ. Перекладаючи деякі його терміни, не варто забувати про споріднену з ними німецьку термінологію інших мислителів й інших епох. Українська філософія повинна мати у цьому випадку термінологічні ресурси достатньо універсальні, щоби відобразити деякі очевидні інтуїції німецькомовного філософування. Адже дієслово *versteh(e)n* ми зазвичай перекладаємо через відповідник «розуміти», а герменевтичне *das Verstehen* – як «розуміння». Чому ж тоді *Verstand* – «розсудок»? Тим більше, що французи перекладають його зазвичай як *entendement*, англійці – як *understanding* (відповідно, від *entendre*, *understand* – «розуміти»). Цю еквівалентність визнають і німці. Наприклад, у Ейслеровому *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904) читаємо: «*Verstand* (*logos, epistēmē, intellectus, intelligentia, ratio, entendement, understanding*) ist im weitern Sinn die *Denkkraft, die Intelligenz gegenüber der Sinnlichkeit...*» На цьому тлі виглядає доречним зближення *Verstand* зі «здатністю розуміти» в широкому сенсі.

Запропонована Іваном Іващенком відповідність *Verstand* – «глузд», на наш погляд, виглядає значно обґрунтованішою, ніж вдавання до «розсуду»/«розсудку». По-перше, вона уникає надто вільного поводження з українською мовою, по-друге, враховує німецьку традицію перекладати як *Verstand* (*gesunder Verstand*), наприклад, Декартів *bon sens*, що й у наявному нині українському перекладі *Дискурсії про метод* постає як «здоровий глузд». Однак «глузд» теж не здатен скласти основу для відтворення серії *versteh(e)n – das Verstehen – Verstand*.

Не пропонуючи тут готових рецептів, закликаємо колег до обговорення на сторінках *Sententiae* як цього, так і багатьох інших аспектів «українізації» Кантових термінів, щоби колись виробити, зрештою, таку термінологію, яка не відривала би Канта від широкого контексту німецької і, загалом, європейської філософії. Таких аспектів можна віднайти чимало. Перший впадає у вічі одразу ж: наближення *Verstand* до парадигми «розуміння» підважує відповідність *Vernunft* – «розум», відкриваючи шлях до інших українських відповідників й для цього терміна, наприклад, до «рації». Зокрема, перелік відповідників у цитованому вже словникові Ейслера є більши, ніж промовистим, схилиючи до «раціоналізації» *Vernunft*: «*Vernunft* (*nous, logos, dianoia, intellectus, ratio, raison, reason*) ist im allgemeinsten Sinne des Wortes so viel wie *Geist* (s. d.), *Intelligenz* (s. d.), *Denkprinzip gegenüber der Sinnlichkeit* (s. d.). Im engeren Sinne wird *Vernunft* vom *Verstande* (s. d.) unterschieden als höhere *Geistesfähigkeit*.») Звісно, розв'язати ці проблеми не легко, проте змиритися з теперішнім станом необґрунтованості ще важче.

Олег Хома

Іван Іващенко

АСИМЕТРИЧНІСТЬ ТОТОЖНОСТІ. МІРКУВАННЯ ЩОДО КАНТОВОЇ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДЕДУКЦІЇ

I. Вступ

На підставі чого ми можемо *щось* знати і чому ми *завжди* знаємо *щось*, а не ніщо? Ці питання доконче виникають тоді, коли ми намагаємося увиразнити будову нашого буденного знання, тобто знання, завдяки якому можливе *елементарне орієнтування* у світі. Наприклад, якщо хтось простує вулицею і бачить перед собою дерево, він неодмінно це дерево спробує оминати, уникаючи таким побитом болючого зіткнення. Або якщо хтось бачить стілець, то, перебуваючи при здоровому глузді, він не використовуватиме його як письмовий стіл. У наведених прикладах буденного знання ми *щось* розрізняємо і *щось* пов'язуємо, тобто наша знаннева діяльність зосереджена на чомусь, але водночас, хай навіть таке твердження спочатку здається контрафактичним, від цього чогось не залежить. Адже наше буденне знання не припасоване до конкретного предмета, а радше стосується класів предметів. Узайві й казати, що стільцем я називатиму не лише той предмет, яким сам користуюся, а й будь-який предмет цього класу. Тут ми й стикаємося із *основною проблемою*, від стратегії розв'язку якої залежить відповідь на окреслене вище чільне питання. Цю проблему можна узагальнити так: чи утворюємо ми уявлення про клас предметів через зіставлення конкретних предметів, так що уявлення про клас становить лише умовний орієнтир, який вмент губить свій зміст, щойно ми втрачаємо контакт із окремим предметом? Отож чи ґрунтується будова нашого буденного предметного знання на нашому поводженні із окремими предметами та на досвіді цих предметів?

Одна зі стратегій розв'язку цієї проблеми, яку у дослідницькій літературі зазвичай називають трансцендентальною філософією, полягає у спробі довести, що (а) будова нашого буденного знання не утворюється на підставі досвіду нашого поводження із окремими предметами, а отже, не залежить від нього та (б) сама ця будова вже містить засади нашого знання про окремі предмети. Іншими словами, загальне *первинніше* за конкретне, що, втім, не треба розуміти як темпоральне передування загального конкретному. У буденному знанні загальне й конкретне стоплене в єдність, що, власне, і спричинює окреслену основну проблему.

Ця єдність, в якій стоплюється загальне з конкретним, у трансцендентальній філософії дістала назву *тотожності*. Проблема тотожності та її стосунку до предметності – основна проблема трансцендентальної філософії. Чому намагання прояснити тотожність проблематичне? Мабуть, тому, що тотожність, уможливаючи наше

елементарне орієнтування у світі і, як наслідок, предметне знання про нього, не може бути пояснена засобами предметного знання, яке вона і уможлиблює. Але водночас тотожність являє собою певне знання. Утім, тотожність не становить знання про предмет, вона є знанням про себе. І то це знання *вже завжди* має бути, щоби уможлиблювати елементарне орієнтування у світі і предметне знання про нього. Іншими словами, ми не можемо *дізнаватися* про себе через звертання до певного предмета, адже саме це звертання можливе лише на підставі тотожності. Ми *не можемо* продемонструвати тотожність, вказуючи на неї як на предмет серед інших предметів. Ми *не можемо* унаочнити її, зіставляючи різні предмети та описуючи її як предметний зв'язок. Кінець кінцем, ми *не можемо* пояснити тотожність через її індивідуального «носія» та редукувати її до нього.

Ці спостереження увиразнюють *асиметричний* характер тотожності, позаяк між нею та уможливленим нею предметним знанням немає стосунку симетрії, який наявний тоді, коли ми, наприклад, порівнюємо два предмети одного класу. Цю властивість тотожності Імануель Кант – засновник трансцендентальної філософії – назвав *радикальною спроможністю* (Radikalvermögen) усього нашого пізнання (KtV, A 114)¹. З одного боку, Кант, вочевидь, натякає на умову можливості – корінь (лат. radix) – нашого пізнання. З іншого, радикальність тотожності у тім, що її годі із чимось порівняти. Кант спробував довести, що наше знання про предметний світ не може ґрунтуватися на нашому досвіді поводження із окремими предметами.

А прецінь, існували й існують теоретичні спроби предметного обґрунтування тотожності. Вони становлять іншу стратегію розв'язку основної проблеми. Одну з таких спроб здійснив німецький філософ Ернст Тугендгат у дослідженні «Самосвідомість і самовизначення» (1979). Я спробую коротко узагальнити його підхід, що дозволить виразніше побачити ту стратегію розв'язку основної проблеми, яку запропонував Кант.

Тугендгат описує тотожність (або самосвідомість) як безпосереднє епістемічне знання з такою структурою: «*»я* знаю: *я* ф», при цьому *»ф* є предикатом, що позначає стан свідомості» [Tugendhat, 1979: S. 50]. Це свідчить, що самосвідомість становить пропозиційне знання, тобто знання, яке відсилає до чогось іншого. Це «щось» є станом свідомості. У схопленій таким чином самосвідомості значення займенника «*я*» завжди змінюватиметься, залежно від того, на що він вказує (на який саме стан свідомості) та хто його вживає: «Значення слова «*я*» є єдиним, але воно імплікує, що залежно від того, хто цей вираз вживає, він щоразу позначатиме інший предмет або... іншу особу» (там само, S. 73). Це твердження засвідчує, що Тугендгат уважає самосвідомість знанням, що підлягає предметній верифікації. Але якби це було так, то єдине значення займенника «*я*» полягало б у тім, що у кожному окремому випадку застосування цього займенника його значення мало б формуватися по-новому, адже Тугендгат узалежнює значення самосвідомості (займенника «*я*») від можливості приписування емпіричного предиката.

Узглядаючи такий хід аргументації, здається надзвичайно парадоксальним наступний крок Тугендгата: «Слово «*я*» позначає останній орієнтир будь-якої ідентифікації, а проте, воно не ідентифікує особу мовця, але все-таки воно має на увазі, що

¹ Тут і далі цитати з «Критики чистого розуму» я наводитиму за усталеною академічною пагінацією цієї книжки, а саме А – перше видання 1781 р., В – друге видання 1787 р. Усі цитати КЧР та інших чужомовних джерел я наводжу у власних перекладах.

з «він»-перспективи його можна ідентифікувати» [там само, S. 87]. Як бачимо, ця теза прямо суперечить наведеній вище. Здається, що тут Тугендгат заперечує залежність значення самосвідомості від можливості приписування емпіричних предикатів і водночас наполягає на можливості ідентифікування самосвідомості з предметної перспективи («він»-перспективи).

Ці міркування спонукають Тугендгата на формулювання *аргументу веритативної симетрії*. Остаточо цей аргумент він увиразнив так: «Положення »я ф«, якщо воно висловлене мною, *необхідним чином* істинне тоді, коли також істинне положення »він ф«, якщо воно висловлене кимось іншим, хто під »він« має на увазі мене» [там само, S. 88].

Іншими словами, ми можемо казати про тотожність лише тоді, коли маємо змогу звернутися до предметної інстанції (у Тугендгатовому випадку до іншого), яка надає тотожності значущість.

Це дуже потужний аргумент і спростування цього аргументу готує для будь-кого, хто наважеться мислити про тотожність, значні труднощі. Можна лише погодитися із думкою Конрада Крамера про те, що «метакритика надзвичайно потужної Тугендгатової критики будь-яких форм ідеалістичних теорій самосвідомості укупі з Кантовою постає перед таким завданням: вона має розвинути аргументи проти істини принципу веритативної симетрії» [Cramer, 1990: S. 201]. Окрім того, Крамер уважає, що Кантова теорія самосвідомості «містить потенціал для таких аргументів» [там само, S. 201].

Отже, у цій статті я спробую прояснити слухність Крамерового припущення про наявність такого потенціалу у Кантовій теорії самосвідомості, викладеній у другій редакції його трансцендентальної дедукції, а також прояснити можливий шлях узгодження асиметричного характеру тотожності із її симетричною дією, яка уможливує предметне знання й елементарне орієнтування у світі.

II. Сингулярність тотожності

Розгляньмо, отже, головні шаблі Кантового обґрунтування, а разом і структуру доказу в трансцендентальній дедукції. Завдяки цьому розглядові я спробую виявити вихідні положення його теорії самосвідомості.

Отож почнімо розгляд із визначення трансцендентальної дедукції, яке Кант дає в уривку В 117: «Тому пояснення способу, як поняття а рїорі² можуть стосуватися до предметів, я називаю *трансцендентальною дедукцією* цих понять». З цього визначення випливає така мета дедукції: прояснити принцип, завдяки якому чисті поняття глузду (категорії) можуть упорядковувати предметне розмаїття. Оскільки ж, як удокладное Кант в уривку В 126, категорії виступають принципами (умовами) можливості предметного пізнання (досвіду), тоді дедукція принципу їхньої взаємодії з предметним розмаїттям необхідно перетворюється на дедукцію першопринципу.

² Від правильного перекладу цього визначення залежить, на мою думку, розуміння завдання, яке Кант намагається розв'язати у трансцендентальній дедукції. В оригіналі ми стикаємося з певною двозначністю, яка властива Кантовому синтаксису, адже вираз: «wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können» можна було б перекласти і так: «як поняття можуть а рїорі стосуватися до предметів». Тут прикметник «a priori» стосується «Begriffe», а не дієслівної конструкції «sich... beziehen können». Кант намагається з'ясувати, як неемпіричні принципи можуть стосуватися емпіричних станів справ і зумовлювати наше пізнання цих станів справ.

Якщо ж це принцип *взаємодії* категорій і предметного розмаїття, то він постає як синтетична єдність, а затим що це першопринцип – тоді він є первинною синтетичною єдністю (*ursprünglich-synthetische Einheit*). Такою єдністю є апперцепція, що «витворює (*hervorbringt*) уявлення Я мислю» (В 132).

Отже, апперцепція виявляється не лише принципом пов'язання (*Verbindung*), а й одним з елементів цього пов'язання (уявлення «Я мислю»): «усе розмаїття споглядання підпорядковане умовам первинно-синтетичної єдності апперцепції» (В 136). На мою думку, у цьому твердженні множина (*Bedingungen* – умови) вжита Кантом не випадково, адже умови (принципи), через які діє апперцепція, – це і є категорії, але сама апперцепція категорією не є, про що свідчить Кантова невдала спроба дедукції самосвідомості як першокатегорії у § 25.

Але повернімось до визначення дедукції, яке заразом відсилає до Кантової формули пізнання, іншими словами, містить його модель верифікації. У визначенні дедукції Кант стверджує, що його цікавить *спосіб* стосунку категорій до предметного розмаїття, тобто умова можливості предметного пізнання. Умову можливості пізнання предмета сам предмет містити не може, інакше було б не можливо помітити зв'язок між предметними станами справ – для схоплення зв'язку між новими станами справ доводилося б виявляти умови можливості пізнання кожного з них окремо. Отож умови можливості предметного пізнання слід шукати в тотожності: «Але існує дві умови, які уможливають пізнання певного предмета: по-перше, *споглядання*, завдяки якому предмет дається, але лише як явище, по-друге, *поняття*, завдяки якому предмет, що відповідає цьому спогляданню, мислять» (В 125). Це Кантова *модель верифікації*, яка, як бачимо, передбачає опосередкування поняття у спогляданні. Але чи значить це, що тотожність *запозичує принцип предметної/об'єктивної значущості з емпіричної предметності?*

Кант відкидає таку можливість, удокладнюючи модель верифікації так: «Але з попереднього зрозуміло, що перша умова, тобто та, що лише і дозволяє споглядати предмети, насправді закладає підвалини об'єктів, згідно з їхньою формою, у душі (*im Gemüt*) *a priori*. Отже, з цією формальною умовою чуттєвості необхідно узгоджуються всі явища, тому що вони постають (*erscheinen*) лише завдяки цій умові, тобто можуть емпірично споглядатися і даватися» (В 125). З цього застереження випливає те, що предметне розмаїття, яке дається взнаки у спогляданні, уможливлене його трансцендентальними формами (час і простір), і не дається взнаки саме по собі, – саме на цьому наголошує Кант, коли додає, що предмет дається у спогляданні *винятково* як явище, тобто він вже *первинно* постає як елемент предметного пізнання, – себто навіть на дорефлексійному рівні (споглядання) предметність не може зумовлювати стосунок до неї.

Але споглядання саме по собі не здатне досягати предметної/об'єктивної значущості, оскільки лише *розрізняє* предметні стани справ, підпорядковуючи їх просторові і часові, проте не може встановити між ними змістового зв'язку та устосувати себе до цих станів справ. Недарма у наведеній вище цитаті те, що спогляданню відповідає (*entspricht*) якийсь предмет, Кант згадує лише у зв'язку з поняттям. Отже, саме поняття чи категорія має забезпечити предметному пізнанню об'єктивну значущість, тобто визначити зв'язок між розрізненими у спогляданні предметними станами справ та, отже, уможливити постання предметності *взагалі*. Ось як це пояснює Кант: «Вони (категорії – *I.I.*) є поняттями про предмет взагалі, внаслідок чого споглядання предмета з огляду на одну з логічних функцій судження уважають

визначеним» (В 128). З цього опису категорій випливає те, що саме вони конституують предметність (Gegenstand überhaupt), адже те, що дається взнаки у спогляданні, ще не можна вважати предметністю, а лише невизначеним станом справ. Як бачимо, питання про знанневий статус предметності і умови можливості її обґрунтування призводить до питання про непередметні принципи предметних станів справ, тобто такі принципи, що не можуть бути їхньою властивістю, отже, опосередковано до питання про знанневий статус самосвідомості.

Отже на тлі попереднього розгляду ми можемо виразити *перше вихідне положення* Кантової теорії самосвідомості:

Самосвідомість невисновувана із предметних станів справ.

Отже, самосвідомість не дається взнаки у спогляданні як предметність, оскільки вона не є її властивістю, затомість вона становить умову можливості цієї предметності. Кант, на мою думку, формулює це вихідне положення так: «серед усіх уявлень пов'язання є єдиним, яке не може даватися завдяки об'єктові, натомість його може здійснювати лише сам суб'єкт, тому що воно є актом його самодіяльності» (В 130). Отже, зв'язок між предметними станами справ – непередметний, іншими словами, *сингулярний*. Як наслідок, цей зв'язок не може бути *властивістю* самих предметних станів справ: «Але пов'язання перебуває не у предметах, і його не можна запозичити з них через сприйняття і лише внаслідок цього засвоїти у глузді, затомість воно є справою (Verrichtung) глузду, який сам є нічим іншим, як спроможністю пов'язувати а пріорі, а розмаїття даних уявлень підпорядковувати єдності апперцепції» (В 134–135).

А втім, з цього також випливає те, що не лише зв'язок, а й розрізнення не може бути властивістю предметного розмаїття, хоча, здавалося б, відмінність між елементами предметного розмаїття мала б бути однією з їхніх засадничих властивостей. Справді-бо, чи можна розрізнити без пов'язування? Якби таке розрізнення було можливе, тоді зв'язок між елементами предметного розмаїття не був би сингулярним, адже предметність вже була б *визначеною*, тобто її елементи містили б умови своєї можливості, у такому разі самосвідомість була б властивістю предметних станів справ, що полягала б винятково у констатації їхніх нескінченних взаємозв'язків. Але якби розрізнені елементи предметності мали різні умови можливості, тоді на якій підставі ми встановлювали б між ними *взаємозв'язки*, іншими словами, якби вихідні умови опису кожного з предметних станів справ відрізнялися, тоді як ми могли б визначати, що між цими станами справ існує відмінність, адже різні вихідні умови опису породжували б і *різні описи*, які просто співіснували б, а це унеможливило б розрізнення.

Ці міркування наближають до другого вихідного положення теорії самосвідомості, якому Кант повністю присвячує § 17 дедукції (В 136–139), і удокладное у § 20 (В 143).

Свій виклад Кант починає з ґрунтового зауваження про *збіг засади* розрізнення і зв'язку. Вище я вже натякнув на *одночасність* зв'язку і розрізнення, без якої годі щось розрізнити. Але якщо зв'язок без розрізнення можливий – хоча й буде порожнім – *розрізнення без зв'язку неможливе*: «адже інакше у мені уявлялося б щось, що геть не можна було б помислити, а це те саме, що уявлення було б або неможливе, або, щонайменше, воно було б для мене нічим» (В 132). Тому думка про одночасність зв'язку і розрізнення передбачає радше співіснування двох засадових властивостей *одного* стану справ. Цим станом справ для Канта є *самосвідомість*. Розгляньмо ближче його аргументи.

Питання про можливість розрізнення, тобто споглядання (*Anschauung*), має водночас імплікувати питання про можливість зв'язку, тобто глузду (*Verstand*). Якщо ж обидва питання заторкують властивості одного стану справ, тоді, як наслідок, ці властивості мають відсилати до спільного принципу, який Кант називає найвищою засадою (*der oberste Grundsatz*). Але Кант не дає єдиного визначення цієї найвищої засади, затомість говорить про найвищу засаду можливості будь-якого споглядання у стосунку (1) до чуттєвості та (2) до глузду.

Умову можливості споглядання з огляду на чуттєвість, отже, умову розрізнення, становлять простір і час, які визначають споглядання, і цю ж умову, але вже з уваги на глузд, тобто умову зв'язку, становить первинно-синтетична єдність апперцепції, яка також визначає споглядання (В 136). Здавалося б, що йдеться про різні засади, але ж ні – Кант постійно вживає одну: *der oberste Grundsatz*, до того ж посилює своє міркування, коли, говорячи про можливість будь-якого споглядання з огляду на глузд, пише про «*der oberste Grundsatz eben derselben*», тобто «та сама найвища засада». Отже, засада – одна, її застосування – подвійне. Цією єдиною засадою є самосвідомість, на що, зрештою, недвозначно вказує назва § 17: «Засада синтетичної єдності апперцепції є найвищим принципом усього вжитку глузду». Затим що вжиток глузду обмежений винятково спогляданнями, то й принцип його вжитку стає принципом можливості споглядання. Чому, отже, цей єдиний принцип має подвійне застосування, інакше кажучи, чому розрізнення і зв'язок становлять *різні* властивості самосвідомості?

У першому випадку, тобто у випадку розрізнення, йдеться про засаду, яка уможливорює те, що предметні стани справ даються *нам* у спогляданні (*so fern sie uns gegeben werden*). Займенник «*uns*» має засвідчити те, що розрізненість не є властивістю предметних станів справ, а властивістю простору і часу, у межах яких ці стани справ розрізнені, оскільки ж простір і час постають засадою *споглядання* предметних станів справ, а не властивістю останніх, то вони, вочевидь, мають бути властивістю сингулярної тотожності, тобто самосвідомості, адже предметні стани справ *розрізнені* у просторі і часі, але *розрізняння* не є дією простору і часу, що Кант увиразнив у пасивній конструкції «даються» (*gegeben werden*). Отже, простір і час уможливають розрізнення предметних станів справ, *проте не розрізняють їх*.

Саме тому у другому випадку, тобто у випадку зв'язку, йдеться про засаду, яка має бути в змозі пов'язувати/об'єднувати в *одній* свідомості предметні стани справ, розрізнення яких уможливлене простором і часом (*so fern sie in einem Bewußtsein müssen verbunden werden können*). На мою думку, ключовим моментом цього Кантового опису є вираз «*in einem Bewußtsein*». Від розуміння того, у якому сенсі Кант уживає слово «*einem*», залежить, як на мене, те, як ми сформулюємо друге вихідне положення його теорії самосвідомості. Труднощі під час розуміння і перекладу цього слова постають внаслідок того, що у німецькій мові це слово може значити (1) невизначений артикль, (2) невизначений займенник і (3) кількісний числівник, що також може мати іменникове і прикметникове значення. Якщо ми пристанемо до першого значення, тобто перекладемо як невизначений артикль – у *певній свідомості*, тоді складатиметься враження, що зв'язок не призводить до визначення предметних станів справ, тобто розрізнення відбувається неодноразомно зі зв'язком, а які це може мати наслідки для теорії, було докладно розглянуто вище. У разі перекладу цього слова як невизначеного займенника – у *деякій свідомості*, лишатиметься враження, що йдеться про якусь конкретну емпіричну свідомість, кажучи простіше, про

психіку, що, запевне, Кант на увазі мати не міг. Отже, лишається третій варіант, а саме кількісний числівник. Очевидно, що Кантові йдеться не про простий кількісний числівник, що своїм значенням відсилав би до невизначеного займенника, адже йшлося б про кількісний ряд, в якому одна свідомість передбачала б другу, друга третю тощо, а про один з двох можливих відтінків кількісного числівника. Про іменникове значення йтися не може, адже у такому разі числівник не мав би узгоджуватися у давальному відмінку з повнозначним іменником «свідомість». Як наслідок, Кантові йдеться про прикметникове значення цього кількісного числівника. Його ж прикметникове значення має на увазі одиничність (Einzelheit), що не має плюрального забарвлення, тобто не передбачає кількісного ряду, редукуючи його до одного первня. Таке ж прикметникове значення має й український числівник «один».

Отже, «одна свідомість» передбачає, з одного боку, непередметний зв'язок, який, з другого боку, уможливує розрізнення предметних станів справ, пов'язуючи їх в *одному* акті: «адже без цього годі щось мислити або пізнавати, тому що дані уявлення не мали б спільним акт апперцепції, *Я мислю*, а внаслідок цього вони не сполучалися б в одній самосвідомості» (В 137). Як наслідок, спільна властивість, на підставі якої ми розрізняємо дані у спогляданні предметні стани справ, не може належати самій предметності, натомість передбачає існування непередметного, сингулярного зв'язку. Отож саме завдяки актові апперцепції ми можемо розрізнити предметні стани справ.

Утім, Кант додає дуже важливе зауваження: розрізнення предметних станів справ призводить до їхнього сполучення в одній самосвідомості (in einem Selbstbewußtsein), іншими словами, сингулярний зв'язок, як спільна властивість предметних станів справ, яка, втім, їм не належить, можливий винятково в одній самосвідомості. З цього випливає те, що сингулярний не лише зв'язок між предметними станами справ (*єдність* апперцепції), а й *сингулярна сама тотожність, властивістю якої цей зв'язок є*. Якби тотожність не була сингулярною, тоді зв'язок був би властивістю предметних станів справ. Отже, попри те, що саме за допомогою зв'язку ми можемо побачити сингулярність тотожності, якраз завдяки тотожності можлива одночасність зв'язку (Denken) і розрізнення (Anschauung), а якраз це дає підставу для об'єднання їхньої засади.

Тепер можна виразити друге вихідне положення Кантової теорії самосвідомості:

Тотожність – сингулярна, тобто завжди присутня там, де розрізнення предметних станів справ одночасно імплікує зв'язок.

Це ж вихідне положення можна сформулювати і негативно:

Тотожність – сингулярна, тобто вона завжди відсутня там, де розрізнення предметних станів справ одночасно не імплікує зв'язок.

На тлі цих міркувань варто приділити особливу увагу примітці до § 17. На мій розсуд, у цій примітці Кант виразає друге вихідне положення. Ось ця примітка:

«Простір і час та усі їхні частини є *спогляданнями*, отже, одиничними (einzelne) уявленнями з розмаїттям, яке вони у собі містять, отже, не просто поняття, завдяки яким та сама свідомість міститься у багатьох уявленнях, натомість поняття, завдяки яким багато (viel) уявлень містяться в одній і тій самій свідомості, отже, завдяки яким уявлення зібрані (zusammengesetzt), отож ми знаходимо єдність свідомості як *синтетичну*, а проте первинну. Ця одиничність (Einzelheit) споглядань важлива у застосуванні (див. § 25)» (В 137).

Почнімо з того, що розрізнення, уможливлене сингулярним зв'язком, також сингулярне, інакше годі було б казати про їхню одночасність. А це свідчить про те, що сингулярність зв'язку передбачає пов'язання не усього можливого предметного розмаїття, а *лише того, яке одночасно* підлягає розрізненню. Тому Кант говорить про те, що розрізнення, яке містить предметні стани справ, *одиничне*. Але це спонукає і на менш очевидні висновки.

1. *Сингулярність розрізнення* прояснює те, що самосвідомість не може бути властивістю кожного предметного стану справ і предметності як такої, натомість самосвідомість розрізняє предметні стани справ, пов'язуючи їх водночас в одному, сингулярному стані справ, в якому предметність набуває об'єктивної значущості. Такий сингулярний стан справ Кант називає *об'єктом*. З усіх можливих кривотлумачень цього Кантового поняття у рамках дедукції найгірше, гадаю, полягає в ототожненні об'єкта з предметом. Об'єкт постає *винятково* внаслідок сингулярного пов'язання предметних станів справ, тобто його природа сингулярна, на відміну від радше плюральної природи предмета. Іншими словами, постановка об'єкта можна уважати прямим доказом одночасності зв'язку і розрізнення: «Але *об'єктом* є те, у чийому понятті *пов'язане* розмаїття даного споглядання» (В 137). Отож об'єктивна значущість предметності не становить її властивість. За межами об'єкта предмети позбавлені будь-якого значення і властивостей, а лише являють собою розмаїття як таке, тобто *винятково* в об'єкті предмети *набувають* значення й визначених властивостей.

2. *Сингулярність тотожності* уможливує первинність зв'язку, завдяки якому розрізнена предметність набуває об'єктивної значущості. Затим що пов'язанню підлягають одночасно розрізнявані предметні стани справ, а не предметність як така, – зв'язок відбувається не просто між розрізняваним, затомість *перетворює* розрізняване на *один* стан справ, якого *не існувало* до зв'язку. Утім, у межах цього одного стану справ об'єктивної значущості набувають *винятково* ті предметні стани справ, що підлягають розрізненню, тобто у цій примітці Кант описує скінченний стан справ, адже одночасне пов'язання розрізненого не може охоплювати предметність узагалі, тобто нескінченні предметні стани справ. Тому під час опису однієї (само)свідомості Кант говорить про багато (*viele*) уявлень, а не про всі (*alle*). Усі уявлення, тобто усі предметні стани справ, об'єднати в одній свідомості неможливо, щонайменше тоді, коли ми описуємо скінченне пізнання, а Кант, безперечно, описує саме його. Варто додати, що скінченність пізнання свідчить лише про те, що ми спроможні пов'язувати (мислити) тільки те, що підлягає одночасному розрізненню (спогляданню).

Проте повернімося до сингулярного стану справ, якого не існувало до зв'язку, тобто до поняття об'єкта, оскільки я ще не прояснив, в якому сенсі Кант розглядає самосвідомість як сингулярну тотожність і в якому стосунку вона перебуває щодо об'єкта, який я позначив як сингулярний стан справ. Кант розв'язує це питання так: «Отже, синтетична єдність свідомості є об'єктивною умовою всього пізнання, якої я сам потребую не суто для того, щоби пізнати об'єкт, натомість якій має підлягати будь-яке споглядання, щоби *стати об'єктом для мене*, тому що в інший спосіб і без цього синтезу, розмаїття не пов'язувалося б в одній свідомості» (В 138). Як бачимо, сингулярний зв'язок становить об'єктивну умову скінченного пізнання, тобто завдяки ньому можливе виникнення об'єкта. З цього ж Кантового опису випливає також те, що сингулярний зв'язок відсилає до комплекснішого стану справ, власти-

вість якого він сам увиразнює, і до якого, окрім нього, належить сингулярне розрізнення. Це те, що Кант вкотре називає *однією свідомістю*. Зв'язок призводить до того, що розрізнявані предметні стани справ збираються в одній свідомості, але це аж ніяк не значить, що саме пов'язання предметів уможлиблює постання цієї свідомості. Кант стверджує лише те, що розрізнення і зв'язок мають бути властивостями сингулярної тотожності, яка уможлиблює їхню одночасність, яка, своєю чергою, призводить до виникнення об'єкта.

Унаочнімо ці міркування на прикладі. Для того, щоби дійти до певного місця, треба подолати деяку відстань, яка простягається через точки А, Б і В, що становлять умовні фрагменти подорожі. Ці всі предметні стани справ пов'язані в понятті маршруту, який виступає у даному випадку об'єктом, тобто об'єкт не є послідовністю фрагментів А, Б, В, натомість він унаочнює їхню *одночасність*, якої *не існувало* до їхнього пов'язання, адже ані А, ні Б, ні В самі по собі не містять у собі поняття мого маршруту³. Успіх подорожі, отже, його об'єктивна значущість, прямо залежить від пов'язання усіх фрагментів в *одному* об'єкті, який, у разі потрапляння до місця В, забезпечує предметну значущість нашого пізнання. Окрім об'єкта як сингулярного стану справ, цей опис містить також й інший, комплексніший сингулярний стан справ, властивості якого становлять розрізнення і зв'язок, що, власне, і уможливлюють виникнення об'єкта, адже без них фрагменти мого маршруту ніколи б не призвели до *одного* уявлення, тобто до поняття маршруту.

Наведені висновки поглиблюють наше знання про вихідні положення, які містять описи самосвідомості. У першому самосвідомість описана негативно – вона не є властивістю предметних станів справ. Розвиток цього положення засвідчив, що самосвідомість становить спільну властивість предметних станів справ, яка, проте, їм не належить. У другому положенні описані засадові властивості самосвідомості: зв'язок і розрізнення.

Як бачимо, в обидвох випадках самосвідомість описана опосередковано – як *умова можливості предметного знання*. Отже, ми знаємо, завдяки чому можливе предметне знання, та чи може сама самосвідомість бути чимось, що можна знати, якщо це знання не може бути предметним? Іншими словами, питання про сингулярність тотожності нерозривно пов'язане з питанням про самообґрунтування, на чому наголошує сам Кант, коли завершує примітку до § 17 міркуванням про одиничність споглядань, а опосередковано про одиничність/сингулярність тотожності.

Підбиваючи попередній підсумок критичного розгляду вихідних положень Кантової теорії самосвідомості, зауважмо, що Кант відкидає саму можливість розглядати самосвідомість як предметність. А прецінь, обидва вихідні положення, хоча й поглибили наше знання про самосвідомість, але не прояснили того, що таке самосвідомість як сингулярність, увиразнюючи лише її засадові властивості. Кант, як він стверджує в примітці до § 17, має описати самосвідомість як сингулярність, тобто прояснити умови можливості знання про себе. Це дозволяє припустити, що Кантова теорія самосвідомості має містити третє вихідне положення, яке описуватиме самосвідомість як знання про себе, а не суто як умову можливості предметного знання. Позаяк такий опис нерозривно пов'язаний зі структурою доказу

³ Здається, саме цю думку намагався увиразнити Кант у своєму прикладі $7 + 5 = 12$ (В 15).

дедукції, третє вихідне положення треба шукати саме у структурі доказу, першу частину якого, тобто доказ сингулярності зв'язку та розрізнення, я вже розглянув.

III. Тотожність у структурі доказу трансцендентальної дедукції

Перед тим як я спробую виявити третє вихідне положення Кантової теорії самосвідомості, а в разі його відсутності знайти недолік у структурі доказу дедукції, якщо такий, звісно, у ній присутній, має сенс у загальних рисах розглянути реконструкцію цієї структури, яку здійснив сучасний німецький філософ Дитер Генрих у статті «Структура доказу Кантової трансцендентальної дедукції» (1969), яка спровокувала широку дискусію з Кантової дедукції у другій половині ХХ ст.

У попередньому підрозділі я лише у загальних рисах окреслив структуру доказу трансцендентальної дедукції, припасовуючи її до провідної нитки власного дослідження, тобто до питання про асиметричний характер сингулярної тотожності. У згоді з цією настановою доказ у дедукції має подвійний характер. *По-перше*, я прояснив, що самосвідомість становить умову можливості предметного знання, тобто предметне знання можливе лише через сингулярну тотожність, засадові властивості якої – розрізнення і зв'язок – *мають бути в мозі відбуватися одночасно*, забезпечуючи у такий спосіб об'єктивність предметного знання. Утім, обидва вихідних положення, які містить у собі перша частина доказу, описують самосвідомість лише як умову можливості предметного знання, а не як знання про себе. Саме це, *по-друге*, спонукає Канта на продовження дедукції самосвідомості як знання про себе, яка сягає найвищої точки у § 25⁴.

Отже, перша частина доказу завершується у § 20, а друга частина розгортається у рамках §§ 21–26. Саме від такої структури доказу відштовхується у своїй реконструкції Генрих. Утім, на його думку, піддокази єдиного доказу дедукції містять різні результати, які, проте, «приводять до одного доказу в трансцендентальній дедукції» [Henrich, 1969: p. 642]. Які піддокази має на увазі Генрих? У своїй аргументації він спирається на § 20. Він вважає, що у твердженні «усе розмаїття, оскільки воно дане в *Одному* (Einer) емпіричному спогляданні, визначене з огляду на одну з логічних функцій судження, адже завдяки їй воно потрапляє до однієї свідомості взагалі» (В 143) невизначений артикль «Einer» Кант записує з великої літери з метою унаочнення одночасності зв'язку і розрізнення, тобто розрізнення предметних станів справ уможливлене сингулярним зв'язком між ними, який цим станам справ не належить.

Отож, на думку Генриха, перший піддоказ дедукції, що добігає кінця у § 20, містить обмеження, адже його результат «чинний лише для тих споглядань, які вже

⁴ На думку знаного дослідника трансцендентальної дедукції Волфганга Карла у § 25 йдеться лише про «розважання щодо стосунку апперцепції та емпіричного самопізнання» [Carl, 1998: S. 190]; схожої думки дотримується Манфред Баум, коли стверджує, що «У § 25 Кант відрізняє самопізнання через емпіричне самоспоглядання від самосвідомості в уявленні власного мислення» [Baum, 1986: S. 146]. Таке тлумачення § 25, як бачимо, суперечить провідній нитці мого дослідження, згідно з якою у другій частині доказу дедукції Кант намагається обґрунтувати можливість знання про себе, отже, увиразнити самосвідомість як сингулярну тотожність, а не суто як умову можливості предметного знання, натомість тлумачення Карла і Баума, – які, зрештою, унаочнюють загальну тенденцію, – відкидають саму можливість такої постановки питання. Надалі я спробую обґрунтувати, що Кант щонайменше здійснив таку спробу, а також те, що у § 25 йдеться не про емпіричне самопізнання, а радше про його неможливість.

містять єдність» [Henrich, 1969: р. 645], себто лише одночасність – Кантовою мовою, єдність апперцепції – розрізнення і зв'язку уможливило пізнання предметності. З цього випливає те, що розрізнення містить єдність до розрізнення⁵ предметних станів справ, тобто єдність не постає внаслідок розрізнення, а лише дається знаки під час нього. Інакше кажучи, перший піддоказ обмежено лише розрізняваними предметними станами справ.

Другий піддоказ, стверджує Генрих, має усунути це обмеження, тобто увиразнити значущість зв'язку для усіх предметних станів справ, *а не лише для розрізняваних*, іншими словами, зв'язок уможливило предметність як таку, а не лише розрізнення предметних станів справ.

Додаймо до цього Генрихового міркування таке: для того, щоби це довести, Кантові треба описати самосвідомість як сингулярність, а не лише як умову можливості розрізняваної предметності, отже, як сингулярну тотожність, що, з одного боку, уможливило одночасність (єдність) розрізнення і зв'язку, втім, з другого боку, становить сингулярне співіснування розрізнення і зв'язку, тобто *самосвідомість також є тим, що вона уможливило*. Складність такого доказу полягає у тому, що самосвідомість, як вже було докладно прояснено, невисновувана з предметності, хоча й становить умову її можливості, тобто сингулярна тотожність асиметрична щодо предметності, але водночас уможливило предметну симетрію. Отже, самосвідомість як сингулярність слід шукати не у розрізненому, – інакше б вона не могла бути умовою можливості розрізнення, – а в одночасності розрізнення і зв'язку. Якщо обґрунтувати, що ця одночасність не просто уможливлена самосвідомістю, а і є нею, тоді можна несуперечливо увиразнити значущість зв'язку для *всіх* предметних станів справ, адже у такому разі самосвідомість буде не просто формою (умовою можливості) взаємодії розрізнення і зв'язку, а й змістом цієї взаємодії, тобто *зв'язком і розрізненням разом*.

У чому полягає принципова відмінність між формою взаємодії (одночасність розрізнення і зв'язку) та змістом взаємодії (зв'язок і розрізнення разом)? У першому випадку самосвідомість виступає сингулярним принципом, на підставі якого ми в змозі встановлювати зв'язок між предметними станами справ, отже, розрізняти їх. Але тільки на підставі цього опису ми ще не можемо увиразнити, що розрізнення і зв'язок становлять властивості самосвідомості, адже її дія *обмежена* їхньою одночасністю, тобто вона виступає синтетичною, а не аналітичною єдністю, що може призвести до помилкового висновку про самодостатність зв'язку і розрізнення, якщо ми розглядатимемо самосвідомість суто як принцип їхньої взаємодії. Тому у другому випадку самосвідомість має постати вже не просто сингулярним принципом, а сингулярною тотожністю, яка разом є і розрізненням, і зв'язком, тобто *самосвідомість становить не просто умову можливості співіснування зв'язку і розрізнення, а є самим цим співіснуванням*.

Так, зокрема, можна увиразнити значущість зв'язку для усіх предметних станів справ, адже за умови опису зв'язку як властивості сингулярної тотожності, іншою властивістю якої є розрізнення, стає очевидно, що розрізнення не відбувається без

⁵ Принагідно обґрунтуймо доцільність вжитку поняттєвої тріади розрізнення–розрізнення–розрізнене. *Розрізнення* – це умова можливості схоплення відмінності між предметними станами справ *взагалі*. *Розрізнення* – це схоплення цієї відмінності між *даними* предметними станами справ. *Розрізнене* – це наслідок розрізнення *даних* предметних станів справ.

зв'язку, а розрізнення лише спрямовує зв'язок на конкретні предметні стани справ. Згадана вище складність у цьому доказі відлунує тепер інакше, а саме: як несутеперчливо обґрунтувати те, що самосвідомість як сингулярна тотожність, що разом є зв'язком і розрізненням, не імплікує розрізненого, лише уможлиблюючи розрізнення?

Та повернімося до Генрихової реконструкції структури доказу. Попри очевидну суперечність⁶ його інтерпретативної спроби, вона також містить важливий для даного дослідження висновок. На його думку, хоча й Кант спирає свою теорію на єдність самосвідомості як об'єднувальний принцип, тобто принцип одночасності розрізнення і зв'язку, з якого мають бути виснувані і обґрунтовані усі положення цієї теорії, проте його теорія не дає опису самосвідомості як знання про себе. «Але метод цього виснування у розвитку не містить аналітичних імплікацій поняття самосвідомість. Натомість він визначає передумови можливості існування самосвідомості» [Henrich, 1969: p. 657].

Аналітичні імплікації поняття самосвідомість, про які твердить Генрих, мали б виразити те, що самосвідомість становить не лише умову одночасності розрізнення і зв'язку, а й також те, що становить самосвідомість як сингулярна тотожність, яку Кант попередньо описав у § 16: «Адже завдяки Я, як простому уявленню, не дано жодного розмаїття; воно може бути даним лише у спогляданні, яке відрізняється від Я, і через пов'язання мислиться в одній свідомості» (В 135). Цей уривок яскраво унаочнює Генрихову думку про передумови можливості існування самосвідомості. Цих передумов, як бачимо, три: зв'язок (Я як просте уявлення), розрізнення (споглядання) і пов'язання (одночасність розрізнення і зв'язку). Ці передумови мають призвести до увізнення самосвідомості

⁶ Суперечність Генрихової реконструкції міститься в його спробі дослівного тлумачення речення, в якому Кант уживає конструкцію «so fern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist». Прислівник «sofern» («оскільки» у сенсі «якщо») має вказувати на те, що йдеться винятково про ті споглядання, які вже містять єдність. Але це прямо суперечить назві § 20 – «Усі чуттєві споглядання підпорядковані категоріям, як умовам, лише за яких розмаїття споглядань може опинитися в одній свідомості». На цю очевидну ваду Генрихового дослівного тлумачення вказували різні дослідники. Віктор Новотни, наприклад, доходить висновку, що «підрядне речення, яке починається з «оскільки», є нічим іншим, як вказівкою на необхідну залежність чистого глузду від даного споглядання, яке він сам не спроможен виворити, і яке, отже, є чимось щодо нього пасивним, зовнішнім» [Nowotny, 1981: S. 274]. Утім, висновок Новотни не здається переконливим, адже унеможливує опис розрізнення (споглядання) як властивості сингулярної тотожності, розрізнення-бо він розглядає як щось зовнішнє щодо зв'язку, тобто у такий спосіб Новотни редукує самосвідомість винятково до форми взаємодії розрізнення і зв'язку. Спробуємо припустити, що у наведеному міркуванні Новотни сплутує розрізнення (дане споглядання) і розрізнене (предметне розмаїття). До переконливішого висновку доходить, на нашу думку, Баум, який вбачає у піддоказах не обмеження, а різні доказові цілі: «Перша частина дедукції (§ 20) обґрунтовує категорії як умови об'єктивності об'єктів кожного (чуттєвого) споглядання, друга частина дедукції обґрунтовує категорії як умови нашого пізнання об'єктів через досвід (пов'язані сприйняття)» [Baum, 1986: S. 12]. Як бачимо, Баумова інтерпретація прямо протилежна Генриховій, для якого саме друга частина доказу виразнює те, що «кожне дане розмаїття без винятку підпорядковане категоріям» [Henrich, 1969: p. 646]. Ні Генрихову, ні Баумову інтерпретацію структури доказу не можна вважати остаточною, адже текст дедукції, гадаю, дає досить простору для обидвох інтерпретативних рухів, а проте погодьмося з критиками Генрихової статті у тому, що дослівне тлумачення § 20 безперспективне.

як сингулярної тотожності, властивості якої вони становлять. Але з наведеної цитати стає зрозуміло, що хоча й самосвідомість для Канта є сингулярною тотожністю (одна свідомість), проте дається взнаки винятково під час взаємодії зв'язку, розрізнення і, що найголовніше, *розрізненого* (розмаїття).

Отже, Кантів опис самосвідомості все-таки імплікує розрізнене, хоча у цьому описі самосвідомість виступає лише формою розрізненого, а не самим розрізненням. Це дає підстави стверджувати, що Кантова трансцендентальна дедукція *синтетична*, затим що її засада – самосвідомість – дається взнаки лише за умови одночасності розрізнення і зв'язку, Кантовою мовою синтетичної єдності апперцепції. Проте з цього також випливає те, що існування самосвідомості як сингулярної тотожності лише *передбачається*, а самообґрунтування залишається гіпотетичним, тобто самосвідомість як сингулярний принцип редукована до функції, що уможливорює одночасність розрізнення і зв'язку, і дається взнаки під час їхньої взаємодії лише як форма цієї взаємодії.

Схожого висновку доходить Генрих: «Під час використання цього методу можна дійти до знання про умови, які, хоча ще й не дані у структурі самої самосвідомості, з огляду на цю структуру мають точно передбачатися, якщо самосвідомість має відбутися (is to become actual)» [Henrich, 1969: р. 657]. Чи свідчать ці міркування про те, що Кантова теорія самосвідомості не містить третього вихідного положення, існування якого я припустив? Положення, в якому самосвідомість має бути описана як знання про себе. Адже попереднє розгортання доказу в дедукції дозволило нам увиразнити два вихідні положення, які поглибили наше знання про самосвідомість, і які, власне, спонукали нас на припущення про існування третього вихідного положення.

Для того, щоби відповісти на це питання, я розгляну другий піддоказ (§§ 21–26) у дедукції, орієнтуючись на провідну нитку дослідження: узгодження асиметричності сингулярної тотожності із її симетричною дією⁷. Сам другий піддоказ починається, власне, у § 22, адже у § 21 Кант лише підбиває підсумки першого піддоказу, пояснюючи, чому в ньому він мав абстрагуватися від *стосунку розрізнення* (споглядання, через яке глузд конститує дані предметні стани справ, уможливаючи їхнє розрізнення) *до розрізненого* (конституйована глуздом через споглядання предметність). «Отже, у попередньому положенні покладено початок *дедукції* чистих понять глузду, в якій я, – адже категорії виникають (entspringen) *винятково* у глузді *незалежно від чуттєвості*, – ще мав абстрагуватися від способу, як розмаїття дається емпіричному спогляданню, щоби поглянути лише на єдність, яка долучається (hinzukommt) до споглядання через категорії завдяки глузду» (В 144). Це міркування ще раз увиразнює провідну нитку усієї дедукції: єдність не дається взнаки в емпіричному спогляданні, отже, не може бути предметним станом справ, проте єдність визначає подибування в емпіричному спогляданні розмаїття, отже, є сингулярною. Іншими словами, єдність завжди безпосередньо стосується даних у спогляданні предметів.

⁷ Це свідоме обмеження розгляду другого піддоказу передусім зумовлено його розгалуженістю, адже Кант намагається порушити низку інших питань, які, втім, він розв'язуватиме за межами трансцендентальної дедукції. Наприклад, це стосується функції трансцендентальної сили виображувати (Einbildungskraft), яка буде значно удокладнена в розділі про трансцендентальний схематизм. Це та інші питання вимагає окремого дослідження.

Утім, Кант не описує самосвідомість як сингулярну тотожність, описуючи її лише як асиметричний принцип предметного, тобто симетричного знання, принцип, що супроводжує (*begleitet*) уявлення, але у них не дається взнаки, тобто принцип, що становить форму, але не зміст уявлень. Отже, нерв другого піддоказу полягає в доведенні того, що самосвідомість, як сингулярний принцип взаємодії зв'язку і розрізнення, також визначає предметні стани справ, утворюючи таким побитом універсальний горизонт предметності (*alle Gegenstände unserer Sinne*), іншими словами, Кантові треба узгодити асиметричний характер самосвідомості з її конститутивною, тобто симетричною дією. Невипадково перший піддоказ Кант називає лише початком дедукції (В 144), результат якого зафіксовано у § 20, а саме: розрізнення предметних станів справ можливе винятково на підставі одночасності розрізнення і зв'язку, яка *гіпотетично* становить сингулярну тотожність, функціями якої розрізнення і зв'язок є, що, власне, і дає змогу казати про їхню одночасність. Отож другий піддоказ має випробувати вірогідність цієї гіпотези.

Як вже було сказано, другий піддоказ починається у § 22, назва якого zarazом містить обґрунтоване у ньому твердження, – «Категорія не має жодного іншого вжитку щодо пізнання речей, крім її застосування до предметів досвіду». Окреслімо спочатку формальну структуру аргументації у цьому параграфі, відштовхуючись від якої я спробую висвітлити її змістовий бік. *По-перше*, Кант остаточно прояснює свою модель верифікації (В 146). *По-друге*, параграф містить чотири взаємопов'язаних висновки, що описують спосіб конституювання предметного знання самосвідомістю (В 147).

(1) Модель верифікації має прояснити обґрунтоване твердження, в якому Кант, на мою думку, зовсім не випадково уживає ключове для дедукції поняття «категорія» в однині («Die Kategorie hat...»). Здавалося б, ще в уривку В 106 Кант ретельно класифікував категорії, об'єднавши їх у таблицю і визначивши для кожної регіон застосування (кількість–якість–стосунок–модальність), а тут зненацька починає казати про *категорію* та ще й в обґрунтованому твердженні, що відразу виключає випадковість вжитку однини.

Підставу для цього закладено ще у § 20, в якому Кант фактично ототожнює первинну синтетичну єдність апперцепції з категоріями, стверджуючи, що розмаїття даного у чуттєвому спогляданні необхідно їй підпорядковане, хоча в обґрунтованому в § 20 твердженні йдеться про категорії, яким підлягають усі чуттєві споглядання. Кант прояснює цю думку, описуючи категорії як *функції* апперцепції у стосунку до предметного розмаїття, тобто категорії увиразнюють конститутивальну дію єдності апперцепції на предметне розмаїття. Таке розгалуження конститутивальної дії єдності апперцепції пов'язане передусім із формами розрізнення (простір і час), а також з обмеженням розрізнення розрізненням *даних* предметних станів справ.

Наприклад, категорії якості (реальність–негація–лімітація) увиразнюють те, що, сидючи на стільці та пишучи статтю, я бачу свій ноутбук (реальність), збираючи увагу на якому, я відрізняю його (негація) від усіх інших предметних станів справ (письмовий стіл, шибки, книжкові полиці тощо), обмежуючи (лімітація) у такий спосіб своє чуттєве споглядання розрізнюваним предметним станом справ. Як бачимо, кожна з цих категорій вже містить єдність апперцепції, тобто передбачає одночасність розрізнення і зв'язку, адже категорія реальності потребує конкретного предметного стану справ, що даний у спогляданні, на підставі якого категорія негації

відрізняє *цей* предметний стан справ від інших, а категорія лімітації перетворює конкретний предметний стан справ на предмет *мого* чуттєвого споглядання. Неважко помітити, що категорії якості передусім пов'язані з простором як чистим спогляданням, тобто їхнє розгалуження досить умовне, адже категорія реальності вже має імплікувати негацію та лімітацію. Отже, категорії якості якнайкраще унаочнюють Кантову тенденцію описувати самосвідомість як першокатегорію, себто як джерело конституювання предметності.

З назви-твердження § 22 випливає також те, що Кант обмежує дію категорії «пізнанням речей», тобто предметним пізнанням. Як наслідок, *пізнавати* можна винятково предметні стани справ, проте саме пізнання⁸, інакше кажучи, конституювання предметності, сингулярне, адже єдність споглядання/розрізнення неможлива без єдності апперцепції, себто без одночасності розрізнення і зв'язку – самосвідомості. Це все зафіксовано Кантом в остаточному проясненні моделі верифікації: «Отже, до пізнання належать дві частини: по-перше, поняття, завдяки якому предмет мислять взагалі (категорія), і, по-друге, споглядання, завдяки якому він дається» (В 146). У першій частині цього опису категорія увиразнена як форма предметності (мислять *взагалі*), завдяки якій розрізнявані предметні стани справ можуть потрапити до взаємодії зв'язку і розрізнення, а друга частина містить фундаментальну для Канта думку, що поза розрізненням – предметності не існує, адже завдяки спогляданню предмет дається (*gegeben wird*), тобто носієм *предметності* предмета є не сам предмет як плюральний стан справ, а споглядання, що виступає, сказати б, чистою предметністю, адже за межами простору і часу – це для Канта становить очевидність, – предметів не існує, а отже, простір і час можна розглядати як своєрідну «тканину» предметності.

Як бачимо, Кантова модель верифікації унаочнює несубстанційність категорії (самосвідомості), адже остання неможлива поза одночасністю розрізнення і зв'язку, тобто поза самосвідомістю як сингулярною тотожністю. Чи не містить цей висновок прямої суперечності, з нього-бо випливає, що умовою можливості самосвідомості виступає сама самосвідомість? Відповідь на це питання містить сама модель верифікації, адже не забуваймо, що це лише модель, а тому вона допускає розгляд категорій і споглядання окремо, отже, поза їхньою одночасністю – самосвідомістю, яка становить сингулярну єдність розрізнення і зв'язку. У моделі ж верифікації самосвідомість виступає категорією, адже сутністю самосвідомості за Кантом є зв'язок, який, утім, має імплікувати розрізнення, *щоби із сингулярного принципу перетворитися на сингулярну тотожність*. Інакше кажучи, категорія як сингулярна форма предметності, схоплена у формулі «Я мислю...», за межами взаємодії з розрізненням не має жодного сенсу, якого вона набуває винятково під час конституювання предметності, тобто через узаємодію з розрізненням.

Спробуймо припустити, що це увиразнює парадоксальність Кантової моделі верифікації: конституювання предметності – асиметричне, адже одночасність розріз-

⁸ Кантове поняття «пізнання» (*Erkenntnis*) аж ніяк не можна редукувати до суто сциентистських процедур, що мають на меті досягнення «компетентного» знання. Кант також розглядає пізнання як модель буденного досвіду, що, зрештою, було унаочнено на прикладі поняття маршруту в попередньому підрозділі. Хай там як, але на це також вказує обґрунтоване твердження, адже Кант говорить про предмети досвіду, а не про об'єкти, тобто йому йдеться не лише про об'єктивно значущі синтетичні судження, а радше про загальну структуру предметного знання.

нення і зв'язку уможливилює пізнання, отже, і постання предмета, а разом і його об'єктивну значущість (об'єкт), проте ядро конституювання – одночасність розрізнення і зв'язку – не може імплікувати предметності, як наслідок, модель верифікації предметного знання незастосовна до опису знання про себе. Випробуємо це припущення на висновках, які містить § 22.

(2) Висновкам передуює засадова для Канта класифікація чуттєвого споглядання на чисте та емпіричне, що виступає своєрідним доповненням до моделі верифікації: «Чуттєве споглядання є або чистим спогляданням (простір і час), або емпіричним спогляданням того, що безпосередньо завдяки відчуттю (durch Empfindung) уявляють як дійсне у просторі і часі» (В 147).

Навіщо Кантові потрібна ця класифікація? *Чисте споглядання* увиразнює те, що сутністю предметності є простір і час (сингулярне розрізнення), тобто йдеться про підпорядкування просторові і часові будь-якого предметного стану справ, інакше він не лише не зможе мати об'єктивної значущості, а й його взагалі годі споглядати. Отож чисте споглядання становить вихідну умову будь-якого предметного опису, сказати б, ядро предмета як такого. Як бачимо, це ядро сингулярне, адже розрізнення становить властивість самосвідомості, а не предметних станів справ. А з цього випливає те, що предметність притаманна самосвідомості, тобто будь-який предмет завжди становить предмет свідомості, посутньо їй належить, хоча пересвідчитися у цьому можна лише на моделі верифікації предметного знання, що Кант і робить. Ця модель унаочнює, що пізнання предметності – це рух самосвідомості у ній самій, який утворює, сказати б, замкнений простір, межі якого збігаються з межами самосвідомості – розрізненням, завдяки якому предмет дається, і зв'язком, завдяки якому його мислять.

Емпіричне споглядання (розрізнення) увиразнює обмеженість чистого споглядання розрізнюваними предметними станами справ, позаяк без емпіричного споглядання воно було б лише горизонтом предметності, її чистим проявом, *що не призводить би до постання розрізненого*. З огляду на Кантове визначення емпіричного споглядання можна сказати, що воно являє собою споглядання у спогляданні, адже відбувається у просторі і часі, які передують самому розрізненню предметних станів справ, проте емпіричне споглядання потребує відчуття, яке обмежує чисте споглядання розрізнюваною предметністю.

Цю думку легко унаочнити на прикладі: дивлячися крізь вікно на внутрішнє подвір'я житлового комплексу, я бачу багатопверхівки, дитячий садок, дерева, хмар'я; відчуваю запах зволоженого дощем асфальту. Цілісність цього відчуттєвого комплексу можлива завдяки просторові і часові (чисте споглядання), у межах яких я розрізняю дані предметні стани справ (емпіричне споглядання), перетворюючи їх на розрізнене. Постання розрізненого замикає конституювання предметності, оскільки вимагає одночасного зв'язку розрізнюваної та вже розрізненої предметності, що й уможливилює тривання відчуттєвого комплексу та нумеричну тотожність розрізненого.

Описана модель верифікації необхідно призводить до таких висновків⁹:

(а) «Але *речі* даються у *просторі і часі* лише остільки, оскільки вони є сприйняттями (супроводжені відчуттям уявлення), отже, завдяки емпіричному уявленню»

⁹ Про те, що такі висновки присутні у § 22, свідчить прислівник «folglich» – «як наслідок», з якого Кант починає кожен з чотирьох висновків.

(В 147). У цьому висновку Кант упроваджує новий термін *Wahrnehmung* – сприйняття. Сприйняття – це і є описаний вище відчуттєвий комплекс, тобто сукупність *вже* розрізнених у просторі і часі предметних станів справ (речей).

Якщо уважніше придивитися до цього висновку, то ми побачимо, що він містить обмеження, яке Кант позначає прислівником «so fern»¹⁰ – «оскільки», тобто ми пізнаємо винятково предметний бік предметних станів справ (а не їх «самих по собі»), сутність якого витворює чисте споглядання (розрізнення), а емпіричне споглядання (розрізнення) додатково обмежує чисте розрізняваними (відчуття) предметними станами справ. Як наслідок, сприйняття становить спосіб існування предметності у вигляді розрізненого, що імплікує єдність розрізнення і розрізнення (чистого та емпіричного споглядання). Це вказує на вищу єдність, яка має замикати конституювання предмета, адже сам по собі відчуттєвий комплекс ще не є знанням про предмет, а лише сукупністю відчуттєвих даних, сказати б, системою координат, на якій ще не прокладено маршруту.

(б) Таку вищу єдність постачає категорія (самосвідомість), завдяки якій предмет набуває визначених властивостей, отже, його пізнають. Проте це можливо лише у тому разі, якщо категорії «через (*vermittelst*) чисті споглядання, можна застосовувати до емпіричних споглядань» (В 147). Цей висновок, як бачимо, містить кілька важливих тез: по-перше, категорії не взаємодіють з предметністю безпосередньо, – оскільки зв'язок не є властивістю розрізненого, радше навпаки розрізнене постає внаслідок конституювальної дії зв'язку, – а через чисте споглядання, тобто категорії конституують ядро предметності – простір і час, уможливаючи тривання відчуттєвого комплексу – сприйняття; по-друге, категорії замикають конституювання предмета, перетворюючи його на розрізнене, що можливо винятково на підставі одночасності зв'язку і розрізнення, бо більше саме існування відчуттєвого комплексу зумовлено цією одночасністю, тобто категорії (самосвідомість) опосередковано уможливають тривання найелементарніших, дотеоретичних (тобто таких, що не мають об'єктивної значущості) сприйнятів.

(в) Отже, емпіричне споглядання обмежує дію категорій винятково конституюванням предметності: «тобто вони слугують лише для можливості *емпіричного пізнання*. А воно зветься *досвідом*» (В 147). Це дуже сильний аргумент дедукції, адже тут Кант стверджує, що самосвідомість неможлива за межами одночасності зв'язку і розрізнення, іншими словами, поза конституюванням предметності. Це свідчить про те, що самосвідомість не просто уможливує предметне знання, натомість сама його структура передбачає сингулярну єдність розрізнення і зв'язку. Як наслідок, зміст самосвідомості розгортається під час конституювання предметного знання, але сам цей зміст непередметний, оскільки зв'язок не є властивістю предметних станів справ.

(г) В останньому висновку Кант істотно удокладнює обґрунтоване твердження: «Як наслідок, категорії не мають жодного іншого вжитку щодо пізнання речей, окрім лише того, що ці речі припускають як предмети можливого досвіду» (В 147–148). Цей висновок увиразнює можливість лише предметного знання, сутність якого витворюють категорії, тобто Кант прямо стверджує, що предметність являє собою

¹⁰ Окремо цей прислівник писали за часів Канта, тобто наприкінці XVIII та на початку XIX століть. За нормами сучасного німецького правопису його пишуть разом.

наслідок дії категорії (отже, самосвідомості). У попередньому висновку Кант обґрунтував, що категорії уможливають емпіричне пізнання (Möglichkeit der empirischen Erkenntnis), яке він називає досвідом. В останньому ж висновку він твердить, що речі мають бути предметами можливого досвіду (mögliche Erfahrung) – ця, здавалося б, незначна інверсія (можливість досвіду–можливий досвід) містить, либонь, найважливіший висновок.

Якщо у першому випадку йдеться про те, що категорія уможливає предметне знання, то у другому про те, що вона уможливає *винятково* предметне знання, яке сама й витворює. Отже, вираз «бути предметом можливого досвіду» свідчить про сингулярну природу предмета¹¹, який увиразнює сингулярність зв'язку між предметними станами справ (речами). Проте весь цей висновок, як і формула верифікації в цілому, унеможливає розгляд самосвідомості як змісту взаємодії розрізнення і зв'язку, тобто як сингулярну тотожність, а не суто як сингулярний принцип. Ця формула спонукає до двох негативних припущень щодо можливості знання про себе: або знання про себе предметне, або воно взагалі неможливе.

У § 23 Кант додає міркування, котре посилює обмеження трансцендентальної синтези конституюванням предметного знання. Якщо простір і час (чисте споглядання) обмежені емпіричним спогляданням (розрізненням), без наявності якого чисте споглядання не призводитиме до постання розрізненого, «адже простір і час є (sind) лише у чуттях, а поза ними не мають жодної дійсності» (В 148), то «чисті поняття глузду вільні від цього обмеження, і поширюються на предмети споглядання взагалі» (В 148). На перший погляд ця думка видається суперечливою, адже у попередньому параграфі Кант переконливо обґрунтував те, що споглядання (чисте та емпіричне) може бути лише чуттєвим, а у цьому уривку він твердить про «споглядання взагалі» (Anschauung überhaupt), поширюючись на предмети якого категорія вільна від обмеження чуттями. Здається, завдяки цьому поняттю Кант намагається увиразнити неплуральну природу предмета, ядро якого, як я вже з'ясував вище, конститує самосвідомість, тобто воно сингулярне.

Отож сутність предмета – непередметна, адже категорія ще до будь-якого чуттєвого споглядання імплікує синтезу розрізнюваного, яка призводить до постання предметності (розрізненого), тобто предмет увиразнює не лише наслідок дії самосвідомості, а й сингулярне тривання цієї дії – синтетичну єдність. Але такий розгляд категорії, звісна річ, є абстракцією, яка у межах моделі верифікації має обґрунтувати асиметричний спосіб конституювання предмета. Кант щоразу наголошує на абстрактності такого розгляду, нагадуючи, що без чуттєвого споглядання поняття будуть «голими формами думки без об'єктивної реальності» (В 148).

¹¹ Як бачимо, Кантова спроба радикального розмежування предмета та об'єкта, про яку я писав вище, у § 22 зазнає певних змін, адже він вже не порівнює об'єкт (як наслідок сингулярного пов'язання предметних станів справ) з предметом, натомість предмет (Gegenstand) із річчю (Ding). Річ (розрізнуваний предметний стан справ) має бути предметом, якому на підставі сингулярного зв'язку ми приписуємо різні властивості, поєднання яких у відчуттєвому комплексі не конче має об'єктивну значущість. Наприклад, старожитні *пояснювали* зв'язок між блискавкою і громом з погляду віри і забобонів, а з точки погляду сучасної науки це пояснення не має об'єктивної значущості. Утім, сам спосіб фіксування зв'язку між цими явищами був сингулярним, адже вимагав одночасності розрізнення і зв'язку. Отож об'єктивна значущість предметного знання становить його додаткову якість, яка дається взнаки у судженні (Urteil), проте *не змінює структури* цього знання.

Удокладнивши модель верифікації, я можу перейти до розгляду §§ 24–25, які, на мій розсуд, вирішальні для дедукції, адже в їхніх межах Кант намагається узгодити розроблену ним модель верифікації предметного знання з асиметричним статусом знання про себе (самосвідомості).

Почнімо наш розгляд з назви § 24 – «Про застосування категорій до предметів чуттів взагалі». Сама назва свідчить про початок обґрунтування того, що зв'язок уможливлене предметність як таку, а не лише розрізнявані предметні стани справ, адже Кантові вже не йдеться про дане у спогляданні розмаїття, а про «предмети чуттів взагалі», можливість яких категорія містить до чуттєвого споглядання: «Отож апперцепція та її синтетична єдність зовсім не одноманітні (einerlei) з внутрішнім чуттям, тому що апперцепція під ім'ям категорій, як джерело (Quell) будь-якого пов'язання, радше спрямована на (geht auf) розмаїття *споглядань взагалі* та на об'єкти взагалі до будь-якого чуттєвого споглядання» (В 154)¹².

Чому обґрунтовуючи можливість предметності взагалі, тобто розважаючи про сутність предметності, Кантові не треба звертатися до розрізняваних предметних станів справ? Недвозначну відповідь містить цитований уривок: самосвідомість є джерелом одночасності зв'язку і розрізнення, тобто джерелом пов'язання, а тому сама по собі вона не імплікує розрізненого, лише конституюючи його сингулярне ядро. Конституювання предметності не потребує чуттєвого споглядання тому, що, як пояснює Кант пізніше, його джерело – самосвідомість – у спогляданні не дається: «Отже, сама єдність синтезу розмаїття... вже дана водночас з (не у) (mit (nicht in)) цими спогляданнями» (В 161). Ключовим у цьому описі виступає прислівник «водночас» (zugleich), який, з одного боку, увиразнює непередметність самосвідомості, отже, її несубстанційність, з другого боку, завдяки ньому Кант вказує на нерелекційний характер самосвідомості, яку годі шукати до чи після розрізнення, натомість водночас з розрізненням, адже конституювання предметності, завдяки якому можливе цілісне тривання відчуттєвого комплексу, має бути не трансцендентною дією «позасвітлової», «позачасової» свідомості, а сингулярною, трансцендентальною дією самосвідомості, яка *водночас* поєднує конституювання ядра предметності із розрізненням даного предмета. Таку *сингулярну*, трансцендентальну дію самосвідомості Кант термінологічно схоплює як силу виображувати (Einbildungskraft), яка, на мою думку, увиразнює Кантову спробу описати самосвідомість як сингулярну тотожність.

В уривку В 151 Кант дуже докладно описує силу виображувати та її відмінність від інтелектуальної синтези, яка не призводить до постановня розрізненого, а лише увиразнює те, що ядро предметності сингулярне. Інтелектуальна синтеза «з огляду на розмаїття споглядання взагалі мислилася б (gedacht würde) у голій категорії, і зветься глудовим пов'язанням (synthesis intellectualis)» (В 151). Чому під час опису інтелектуальної синтези Кант уживає умовний спосіб? Це пов'язано з умовністю моделі верифікації, про що ми вже писали вище, а саме інтелектуальна синтеза увиразнює непередметне конституювання ядра предметності. А прецінь, це лише принцип, котрий не дозволяє побачити, як таке конституювання призводить до постановня розрізненого. Для того, щоби розрізнене постало, категорія має опосередковано взаємодіяти з емпіричним спогляданням, тобто розрізненням. Цю сингулярну

¹² Цей уривок текстуально підтверджує моє припущення про невідповідність ужитку однини в назві § 22. Як бачимо, Кант отожднює категорії і самосвідомість.

взаємодію зв'язку і розрізнення Кант і називає силою виображувати: «Сила виображувати є спроможністю уявляти певний предмет навіть *без його присутності* у спогляданні» (В 151). Як бачимо, поняття сили виображувати досить комплексне, адже водночас поєднує конституювання ядра предметності із витворенням розрізненого. З одного боку, її дія обмежена конкретним предметом, на який вона спрямована, втім, з другого боку, вона водночас конститує ядро предмета, що дозволяє не зважати на плуральні властивості предмета, які можуть бути дані винятково під час розрізнення¹³.

Наприклад, зі свого вікна я бачу боковий фасад будинку. Для того, щоби знати про наявність у цього будинку інших боків, мені не конче обходити його зусібіч, адже те, що я бачу цей будинок, не становить його властивості, тобто всього будинку (чи ноутбуку, шафи, шибок тощо) я емпірично не споглядаю. Отож цілісність мого відчуттєвого комплексу не залежить від самих предметних станів справ. Цю цілісність витворює сила виображувати, яка є сингулярною взаємодією зв'язку і розрізнення, на відміну від інтелектуальної синтези, яка містить лише сингулярний принцип цієї взаємодії.

Отже, поняття сили виображувати впритул наближає нас до розгляду самосвідомості як сингулярної тотожності, адже її дія призводить до постання розрізненого, що можливо завдяки злиттю розрізнення і зв'язку в *одному* стані справ. Сила виображувати виступає *осереддям* узаємодії зв'язку і розрізнення, отже, опосередкуванням, проте це опосередкування сингулярне, тобто воно становить зміст узаємодії зв'язку і розрізнення, адже призводить до постання розрізненого, тобто дається взнаки не просто як формальна умова можливості предмета, а передусім уможливує тривання *конкретного* відчуттєвого комплексу.

Саме це дає Кантові можливість твердити про уможливлення категоріями предметності як такої, оскільки без наявності сили виображувати, «яка є впливом (*Wirkung*) глузду на чуттєвість та його першим застосуванням (водночас засадою будь-якого іншого) до предметів можливого для нас споглядання» (В 152), годі було б казати про одночасність розрізнення і зв'язку, адже категорії конституювали б винятково ядро предмета, проте не призводили б до постання та тривання розрізненого. Отже, головна відмінність сили виображувати як сингулярної тотожності від інтелектуального синтезу як конституювання сингулярного ядра предметності полягає у постанні і триванні розрізненого, що є наслідком дії сили виображувати.

Отож для Канта самосвідомість як сингулярна тотожність пов'язана з конституюванням і триванням предмета, без наявності якого її неможливо описати. Утім, доходячи до такого висновку, Кант визнає, що у такому разі ми неминуче стикаємося з парадоксом, котрий виникає під час спроби опису самосвідомості як знання про себе. Розгляньмо цей парадокс та Кантове намагання його розв'язати.

Відкритий Кантом парадокс має два взаємопов'язані варіанти, описані ним в уривках В 153 та В 155. Перший парадокс Кант формулює так:

«...отож ми споглядаємо себе лише так, як ми внутрішньо *афіціюємося*, що здається суперечливим, тому що ми мали б ставитися до нас самих зазнавально (*leidend*)» (В 153).

¹³ Саме тому у визначенні сили виображувати Кант і наголошує на неважливості присутності предмета в емпіричному спогляданні (розрізненні).

Вище я дійшов до висновку, що для опису самосвідомості як сингулярної тотожності потрібне конституювання й тривання предмета, але чи значить це, що сама самосвідомість є одним з тих предметів, тривання яких вона уможливило? Постановня такого питання зумовлене сплутуванням внутрішнього чуття (*der innere Sinn*), тобто часу, з аперцепцією. Самосвідомість як сингулярна тотожність становить одночасність розрізнення і зв'язку, яка конститує тривання конкретного відчуттєвого комплексу, отже, і предмета. Як я вже увиразнив, самосвідомість є не просто сингулярним принципом цієї одночасності, а нею самою, тобто злиттям розрізнення і зв'язку в єдності, застосовуючи до якої модель верифікації предметного знання, а Кант робить саме це, постановня цього парадоксу неминуче.

Отже, парадокс є вислідом ототожнення самосвідомості з внутрішнім чуттям, в якому має даватися знаки предмет, яким, у разі застосування моделі верифікації до знання про себе, виступає сама самосвідомість, що унеможливило її розгляд як сингулярного принципу одночасності розрізнення і зв'язку, адже у такому разі вона постає одним з предметних станів справ.

Проте Кант розв'язує цей парадокс у згоді зі своєю моделлю верифікації: «Отже, глуд, під назвою *трансцендентальної синтези сили виображувати*, діє на пасивного суб'єкта, чиєю спроможністю він є, про що ми можемо по праву сказати, що внаслідок цього внутрішнє чуття афіціюється» (В 153–154). У цьому уривку Кант описує розрізнення і зв'язок як властивості самосвідомості, взаємодія яких, тобто самоафіціювання суб'єкта, що *водночас* є пасивним (розрізнення, внутрішнє чуття) та активним (зв'язок, сила виображувати), призводить до постановня розрізненого. Саме тому в уривку В 152 Кант твердив, що трансцендентальна синтеза сили виображувати виступає засадою першого та будь-якого іншого застосування глуду до чуттєвості.

Тепер ми бачимо справжню функцію сили виображувати – *самоафіціювання*, тобто конституювання первинного ядра предметності, іншими словами, самоафіціювання – це невинна взаємодія розрізнення (внутрішнього чуття) та зв'язку, під час якої витворюється та триває розрізнене. Власне кажучи, первинне ядро предметності і є цією взаємодією. Кант називає її «синтетичним впливом глуду на внутрішнє чуття» (В 154). Ключовим у цьому описі, гадаю, виступає міркування про синтетичність впливу, що вказує на єдиний стан справ, у межах якого така взаємодія була б можлива, тобто злиття розрізнення і зв'язку, яке уможливило предметність як таку, містить й аналітичні імплікації, – відсутність яких Генрих закидає Кантовому поняттю самосвідомості, – оскільки без цього злиття ні про яку предметність не могло б йтися. З цього випливає те, що сила виображувати є не просто принципом взаємодії розрізнення і зв'язку, а сингулярною тотожністю, *винятково* у рамках якої ця взаємодія *відбувається*. Проте Кант, вірний своїй моделі верифікації, хоча й фактично описує силу виображувати як сингулярну тотожність, збирає увагу на предметному прояві самосвідомості, що неминуче підводить його до ускладненого варіанта парадоксу:

«отже, як я можу казати: Я, як інтелігенція (*Intelligenz*) та *мислячий* суб'єкт, пізнаю себе самого як *мислимий* об'єкт, оскільки понад це я ще даний собі у спогляданні» (В 155).

Цей парадокс Кант вже не у змозі розв'язати несуперечливо, дотримуючися своєї моделі верифікації, адже остання вимагає узгодження зв'язку не лише з розрізненням, а й з розрізненим («понад це я ще даний собі у спогляданні»). Кант здає собі

справу в тім, що такий поворот аргументації призвів би до її повної фальсифікації, і самосвідомість не могла б бути навіть сингулярним принципом самообґрунтування, який уможливило б взаємодію розрізнення і зв'язку. Дати раду цьому парадоксові він намагається у § 25.

Самосвідомість увиразнює «не те як я постаю (wie ich mir erscheine), не те як я є сам по собі, а лише те, що (daß) я є» (В 157). Перша частина цього опису повертає нас до першого вихідного положення теорії самосвідомості: невисновуваність самосвідомості з емпіричної предметності. Отже, самосвідомість для Канта непередметна, а також, про що свідчить друга частина опису, несубстанційна, тобто вона присутня лише там, де розрізнення одночасно імплікує зв'язок – друге вихідне положення. Натомість самосвідомість – третя частина опису – становить існування, тобто є категорією модальності, що остаточно унеможлиблює її предметний опис, адже сама самосвідомість уможлиблює розрізнене, але не підлягає розрізненню. Як наслідок, Кант обмежує знання про себе винятково конституюванням ядра предметності: «визначення мого існування може відбуватися лише згідно з формою внутрішнього чуття в особливий спосіб, як розмаїття, яке я пов'язую, дається у внутрішньому спогляданні, а отже, я не маю *пізнання* себе як я є, а суто як я сам *постаю*» (В 158).

Як бачимо, Кант не формулює третього вихідного положення, в якому самосвідомість була б описана як сингулярна тотожність, що не імплікувала би предметності, а поняття сили виображувати, в якому він фактично схопив самосвідомість як сингулярність тотожності, підлягає обмеженню з боку його моделі верифікації. Отже, недолік структури доказу в дедукції полягає у моделі верифікації, завдяки якій неможливо описати знання про себе, не збочуючи zarazом до нерозв'язних у рамках цієї моделі парадоксів.

А втім, основне досягнення Кантової теорії самосвідомості полягає в проясненні асиметричності сингулярної тотожності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Baum M.* Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft. – Königstein/Ts.: Hain Verlag bei Athenäum, 1986.
- Carl W.* Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B 129–169) // Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. / hrsg. von Georg Mohr und Markus Willaschek. – Berlin: Akad. Verl., 1998. – S. 189–217.
- Cramer K.* Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können // Theorie der Subjektivität / hrsg. von Konrad Cramer... – 1. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. – S. 167–202.
- Henrich D.* The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction // The Review of Metaphysics. – 1969. – Vol. 22, № 4. – P. 640–659.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. – Hamburg: Meiner, 1998.
- Nowotny V.* Die Struktur der Deduktion bei Kant // Kant-Studien. – 1981. – № 72. – S. 270–279.
- Tugendhat E.* Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Стаття одержана редакцією 11.03.2013

Ivan Ivashchenko

Asymmetry of the identity. Reflections on Kant's transcendental deduction

The object of the paper is to consider the potential of Kant's transcendental argument in relation to Ernst Tugendhat's "symmetry argument". The point of Tugendhat's argument is the hypothesis that the relevant epistemic use of the first person singular pronoun in the sentence with the structure like "I know that I φ " (where φ stands for various states of mind) makes sense only when someone else can use this sentence by replacing "I φ " with "he φ ", meaning "me" from the first person perspective. Tugendhat calls this basic principle "veritative symmetry". Hence, Tugendhat assumes that self-consciousness can be described in terms of object-knowledge. At this juncture several problems loom large. For one thing, an immediate consequence of such assumption is reification of self-knowledge due to the demand to assign it to some object (state of mind). Also we cannot explain both a meaningful usage of the first-person pronoun and the link between object knowledge and second level (higher-order) self-knowledge, which we have to reach observing some mental states.

Іван Іващенко, кандидат філософських наук, студент магістеріуму університету Мартина Лютера (Гале, Німеччина).

Иван Иващенко, кандидат философских наук, студент магистериума университета Мартина Лютера (Галле, Германия).

Ivan Ivashchenko, PhD in philosophy, master's student at the Martin-Luther-University Halle-Wittenberg (Germany).
