

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

**Кваліфікаційна робота**

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Критика поняття “друга природа” у праці Джона Макдавелла “Ум і світ”»**

Виконав: студент 4-го року навчання,  
Спеціальність: 033 Філософія  
Чорна Вікторія Вікторівна

Керівник: Циба В’ячеслав  
Миколайович, кандидат філософських  
наук, доцент

Рецензент \_\_\_\_\_  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена  
з оцінкою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_

«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3
РОЗДІЛ I. «Ум і світ» як <i>via media</i> .....	С. 8
1.1. Доробок Джона Макдавела у контексті постселарсіанської філософії.....	С. 8
1.2. Мінімальний емпіризм.....	С.11
РОЗДІЛ II. Друга природа.....	С. 17
2.1. «Друга природа» у Канта.....	С. 17
2.2. Два поняття другої природи у Джона Макдавела.....	С. 22
2.3. Критика «другої природи».....	С. 29
РОЗДІЛ III. «Друга природа» і науковий образ світу.....	С. 25
3.1. «Друга природа» як проявлений образ людини.....	С. 35
3.2.Онтологічні зобов'язання.....	С. 38
3.3. Реалізм здорового глузду.....	С. 43
3.4. «Міф про Дане».....	С. 56
ВИСНОВКИ.....	С. 51
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	С. 54
ДОДАТОК 1. КОМЕНТАР.....	С.59

## ВСТУП

Так звана Пітсбурзька школа філософії відома актуалізацією в рамках сумнозвісно аісторичної англомовної (так званої «аналітичної») традиції філософського доробку «великих мертвих» (*the mighty dead* — влучний термін Роберта Брендона), передусім Імануеля Канта й Георга Гегеля. Справді, амбітний філософський проєкт Джона Макдавела у праці «Ум і світ» можна читати як натуралізовану трансцендентальну філософію, яка має до діла з умовами можливості емпіричного мислення, обґрунтованого самим світом, на який воно скероване. У пізніших текстах автор неодноразово уточнював і переглядав положення свого радикального концептуалізму, але майже ніколи не повертався до центрального для всієї другої частини праці поняття «другої природи». Ба більше, він продовжує свою критику модерного світогляду, в рамках якого суб'єкта, а отже і весь інтенційний вокабуляр сприйняття і мислення було банітовано з каузального порядку природи, і щодалі перспективнішою вважає аристотеліанську концепцію «зачаклованої» природи, яку він схоплює в концепції «ліберального емпіризму». А втім, саме позірно приступна «друга природа» є наріжним каменем теорії Макдавела і точкою перетину всіх її суперечливих ідей і мотивів, і її вичерпний аналіз має бути першим кроком на шляху до повноцінної рецепції і належної оцінки цієї праці.

**Актуальність цієї роботи** пов'язана з дослідженням стосунку ума і світу, який поняття другої природи покликане пояснити. По-перше, йдеться про можливість обґрунтування раціонального обмеження емпіричного пізнання з боку світу, тобто перспективи натуралізації Кантової епістемології, по-друге — про перспективи інтеграції ума до природного порядку без огляду на актуальний стан і в принципі можливість задовільного наукового пояснення. Я маю на меті продемонструвати, що постулювання медіаційних понять на кшталт другої природи і відповідне підкреслення розриву між людиною як раціональною істотою і рештою природного світу не може зарадити натуралізації питомо

людських раціональних здатностей. Спроби задужкувати в такий спосіб суперечність між науковим поясненням світу і уявленням людини про саму себе унеможлиблюють як інтеграцію людського ума (і передусім чуттєвої свідомості) до природного порядку, так і збереження особливого статусу наших раціональних здатностей. Ніхто з тих, хто, з одного боку, переконаний у релевантності когнітивної науки для розуміння природи людського ума, а з іншого — у необхідності конструктивної теорії нормативності (яку МакДавел заперечує), не може всерйоз ставитися до «квієтистських» спроб пояснити згадані нездоланні дуалізми за допомоги апеляції до споконвічних істин і здорового глузду. Якщо поняття другої природи виявиться лише суперечливим продуктом нашого повсякденного уявлення про світ і наше місце в ньому, це візьме під сумнів «природність» радикального концептуалізму Макдавела і відкриє шлях для альтернативних проєктів натуралізації ума.

**Стан наукової розробки** філософської спадщини Пітсбурзької школи в українській традиції досі назагал залишається незадовільним<sup>1</sup>. Праці самого Макдавела українською досі не перекладено, і я не знаю жодної фахової розвідки, присвяченої проблематиці «Ума і світу», а надто розгляду поняття другої природи. Водночас Джон Макдавел є одним із найвідоміших сучасних американських філософів, а його амбітний і контроверсійний проєкт натуралізації ума і розчаклування світу в «Умі і світі» викликав свого часу і продовжує викликати бурхливу полеміку. Зокрема, предметом дискусій, яких я ще торкнуся, стало поняття другої природи, яке повсякчас зринає під час обговорення епістемологічної проблематики обґрунтування досвідного знання, статусу епістемічних та етичних норм у нашій повсякденній практиці, стосунку між емпіричним описом «ззовні» і раціональним обґрунтуванням «зсередини» наших інтенційних станів тощо. Кріспін Райт, Крістофер Норіс, Карл Зекс і безліч інших згаданих (і не згаданих) в роботі дослідників долучилися до висвітлення позитивних і негативних аспектів пояснення раціональних

здатностей за допомоги цього поняття. А втім, я не знайомий із жодним дослідженням, яке розглядало би пов'язані з цією концепцією теоретичні зобов'язання з онтологічної точки погляду і демонструвало б засадничу несумісність конструктивного застосування поділу на першу і другу природу як із науковим реалізмом будь-якого штибу, так і зі сподіваннями колись задовільно розв'язати психофізичну проблему.

**Об'єктом дослідження** в цій роботі є філософський проєкт натуралізації Кантової теорії досвіду в праці «Ум і світ» Дж. Макдавела, тоді як **предмет дослідження** становить критика поняття «друга природа» як теоретичного інструмента, покликаного «натуралізувати» наш інтенційний світостосунок.

**Мету роботи** становить критичний аналіз поняття другої природи і його стосунку до першої природи як, з одного боку, біологічної природи людей та інших тварин, а з іншого — розчаклованої природи модерного наукового світогляду, каузально замкненої системи, детермінованої строгими законами. Отже, це дослідження ставить перед собою такі **завдання**:

- дослідити релевантність поняття другої природи для концепції мінімального емпіризму;
- проаналізувати на цьому тлі стосунок між теорією досвіду і емпіричним дослідженням людської природи в Канта;
- увиразнити зв'язок між центральними тезами Макдавела про «необмеженість концептуального» і другу природу як локус людської раціональності;
- експлікувати внутрішні суперечності поняття другої природи на перетині дескриптивного і нормативного дискурсів;
- висвітлити імпліцитні онтологічні зобов'язання, які випливають із теорії концептуального формування чуттєвості та метафізики «двох природ»;

- оцінити пояснювальний потенціал теорії Макдавела і перспективу її узгодження з науковим реалізмом і здобутками когнітивної науки.

Послідовне виконання поставлених завдань зумовлює **структуру цієї роботи**, яка включає три основні розділи. Перший розділ «”Ум і світ” як *via media*» є оглядовим і має на меті вписати працю «Ум і світ» в контекст постселарсіанської філософії і сучасного англomовного кантіанства, а також стисло презентувати центральні положення праці і, насамперед, концепції «мінімального емпіризму». Другий розділ «Друга природа» цілком присвячено аналізу і критиці поняття другої природи. Перший підрозділ зіставляє другу природу Макдавела і її роль у його теорії досвіду із Кантовим уявленням про природу людини і його стосунком до епістемологічної проблематики першої «Критики». У другому я розкриваю суперечливу симетрію між поняттям світу як насаженого концептуальними змістами і другою природою як його суб’єктивним корелятом. Останній підрозділ присвячено труднощам, із якими стикається Макдавел, якщо тлумачити інструментарій його другої природи, освіти і традиції як конструктивну теорію нормативності. Третій розділ «Друга природа у науковій картині світу» має до діла зі стосунком між першою і другою природою, значущістю наукового пояснення для епістемології і прихованими онтологічними мотивами проєкту Макдавела. Перший підрозділ порівнює погляд на світ, який ми здобуваємо в процесі ініціації до спільноти і опанування мови, із Селарсовим поняттям проявленого образу. У другому я зупиняюся на упередженому ставленні Макдавела до його ідейних опонентів і всього проєкту модерної науки. У третьому підрозділі мені йтиметься про тлумачення Макдавелом критичного розрізнення явищ і речей самих по собі та першості концептуального каркасу здорового глузду на протигагу науковому. Наостанок, у четвертому підрозділі я з’ясовую, чи втрапляє автор у пастку «Міфу про Дане», а саме «міфу про категорійне дане». У додатку вміщено коментар до основного тексту роботи.

**Теоретико-методологічні засади** цього дослідження передбачають історико-філософський аналіз першоджерел, раціональну реконструкцію аргументації, компаративний аналіз.

**Джерельна база** дослідження охоплює передовсім *magnum opus* Макдавела «Ум і світ» і його статті та есеї різних років, вміщені у збірках «Беручи світ до уваги» («*Having the World in View*»), «Задіяний інтелект» («*The Engaged Intellect*») та «Розум, цінність та реальність» («*Mind, Value and Reality*»). Окрім того, я звертаюся до академічного доробку інших представників Пітсбурзької школи: 1) праць Селарса «Емпіризм і філософія ума» («*Empiricism and the Philosophy of Mind*») та «Наука і метафізика» («*Science and Metaphysics*»), а також його лекцій і публікацій різних років; 2) відомої праці Брендона «Експлікуючи це: розумування, репрезентування і дискурсивне зобов'язання» («*Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*»). Особливе місце посідає, звісно, академічний доробок Імануеля Канта, а саме: «Критика чистого розуму», «Критика сили судження» і менш відомі тексти, які мають до справи з поняттям людської природи. Другорядна література містить тексти видатних представників постселарсіанської філософії, зокрема, Річарда Рорті, Джеймса О'Ши, Джея Розенберга, а також актуальні дослідження проблематики другої природи, тваринного і людського інтелекту, нередуктивного натуралізму і категорійної структури чуттєвого досвіду.

## РОЗДІЛ I

### «УМ І СВІТ» ЯК VIA MEDIA

### 1.1. Доробок Джона Макдавела в контексті постселарсіанської філософії

Джон Макдавел є одним із найвідоміших представників так званої Пітсбурзької школи філософії і прибічником позиції, яку Рорті свого часу назвав «лівим селарсіанством» — за очевидною аналогією з «правим» і «лівим» гегельянством. Хоча це розрізнення зазнало нищівної критики з боку філософів, що вважають себе тією чи іншою мірою продовжувачами Селарсового філософського проєкту, ця груба схематизація допомагає висвітлити неоднозначне місце, яке Макдавел займає на перетині різних течій постселарсіанської думки, а також його особливе ставлення до стосунку наукового пояснення і трансцендентального опису образу людини-в-світі. Назагал розрізнення полягає в тому, яку із двох центральних тез Селарсової філософії — його контрверсійний принцип *scientia mensura*<sup>2</sup> («праві» селарсіанці) чи особливий характер «логічного простору підстав»<sup>3</sup> (ліві селарсіанці) — вважати ключовим здобутком його філософського проєкту, спрямованого на поєднання наукового і «проявленого» (*manifest*) образу світу в єдине синоптичне бачення<sup>4</sup>. З одного боку, за цим вільним критерієм Макдавел можна сміливо залучити до «лівого» крила, позаяк він цитує згаданий параграф уже в першій лекції (р. 5, п. 4)<sup>5</sup> і, власне, пропонує проєкт нередуктивної натуралізації наших концептуальних здатностей, який проілюстрував би Вітгенштайнову тезу, що «наказувати, запитувати, розповідати, балакати» та інші регульовані мовні практики «належать до нашої природної історії так само, як ходити, їсти, пити, грати» (р. 95; Wittgenstein, 1971, S. 26). Він особливо зацентровує нередуковно нормативні аспекти свого кантіанського натуралізму на противагу «правим селарсіанцям», які прагнуть реалізувати передусім амбітний натуралістичний проєкт пояснення нормативних «трансцендентальних» структурах в рамцях наукової онтології. З іншого — його, на відміну від Рорті чи Брендона, непокоїть теза, висловлена Девідсоном у лаконічному формулюванні, що «лише переконання може обґрунтувати інше переконання», тобто що наше емпіричне мислення не має раціонального



стосунку до світу, на який воно спрямоване і який має відтворювати. Іншими словами, на переконання Макдавела, наша інтенційність має неодмінно бути стосунковою, якщо ми воліємо уникнути «вільного кружляння в порожнечі». Попри його чітку антисцієнтистську настанову, характерний страх «втрати світу» вирізняє філософа з-поміж його колег і спонукає замислитись, чи є запропонований поділ узагалі слушним інструментом для категоризації комплексних філософських позицій. А втім, Брендон у своїй лекції пропонує альтернативний підхід до тлумачення «лівого» і «правого» селарсіанства, який розрізняє погляди на Селарсове переосмислення поняття «категорії» і його онтологічної інтерпретації Кантового критичного поділу на явища і речі самі по собі (Deborah Barnbaum, 2015), яка особливо виразно проступає в «Науці і метафізиці», а також статтях, окремо присвячених проблемі наукового реалізму. На мою думку, саме імпліцитні онтологічні зобов'язання, які мотивують як тезу про концептуальну наснаженість світу, який відкривається нам у повсякденному досвіді, так і відповідне поняття другої природи, найкраще відрізняють позицію Макдавела як від «правого» табору, який всерйоз ставиться до онтології теоретичних наукових об'єктів, так і від «лівого», який геть оминає онтологічне питання імплікації Селарсового інференціалізму і, зосібна, його теорії про радикальний перегляд категорійної структури досвіду, для питання про те, що ж «насправді» існує.

Карл Зекс у декількох статтях, присвячених філософії Макдавела, унаочнює контраст між редуктивним науковим поясненням «збоку», яке Макдавел вважає принципово незадовільним, і філософським викладом, який бере до уваги *sui generis* характер нашої інтенційності і має до діла з умовами можливості нашого раціонального значеннєвого світостосунку, як контраст між «науковим поясненням» і «трансцендентальним описом» (Sachs, 2011, pp. 66-67). Позаяк я надалі вживатиму цю термінологічну пару, варто зупинитися на тому, що обґрунтовує таке розрізнення, а також що саме впливає з дескриптивного

характеру його підходу. В «Умі і світі» Макдавел відкидає Кантову «трансцендентальну історію» як ще одну спробу вийти за межі другої природи і нашого історично зумовленого існування, опосередкованого ініціацією до певної мовної традиції, на об'єктивну, зовнішню щодо царини досвіду суперпозицію. Проте у Вудбриджських лекціях Макдавел переглядає цю тезу Рорті з «Філософії і дзеркала природи» про те, що трансцендентальна точка погляду передбачає погляд збоку (McDowell, 2009d, p. 18, прим.), тому прикметник «трансцендентальний» відтак більш традиційно означає *такий, що стосується умов можливості нашого досвіду* (і того, що він є саме таким, а не інакшим). Опис, на відміну від перегляду чи пояснення, відсилає нас до того, що Стросон в «Індивідах» називає «deskriptivnoю» метафізикою, а в «Межах чуття», які особливо вплинули на створення «Ума і світу, — «метафізикою досвіду»<sup>6</sup>, а саме: дослідження меж того, що ми можемо помислити, загальної структури досвіду<sup>7</sup>. Отже, можна ретроспективно схарактеризувати завдання Макдавела в «Умі і світі» як власний проєкт deskriptivnoї метафізики чи «трансцендентального опису», який має продемонструвати умови можливості нашого погляду на світ, який водночас має безпосередньо відповідати перед «трибуналом досвіду».

Хоча Макдавел не послуговується цими характеристиками експліцитно, він неодноразово засуджує спроби модерної філософії подолати прогалину між традиційними дуалізмами суб'єкта і об'єкта чи думки і світу як «ревізійністські» (pp. 93-94), якщо вони звертаються лише до одного боку проблеми і намагаються подолати розрив за допомоги наявних у ньому ресурсів (так Макдавел відмежовує себе і від великих ідеалістичних систем, і від редуктивного натуралізму). Ключовим завданням його праці є продемонструвати, як традиційні питання про можливість емпіричного змісту чи того, «як мислення може бути скероване на те, якими є речі» (p. xiii) втрачають сенс, щойно ми відмовляємося від конструктивного філософування і перетворюються на звичайні природні факти про життя раціональних тварин, якими ми є. Сам він

вважає засадничим дуалізмом, спричиненим модерним поглядом на природу як на царину закону, протиставлення між нормою і природою і наголошує, що подолати його можливо лише продемонструвавши, що наші регульовані нормами здатності є природними, а природа, своє чергою, як відкритий нам горизонт світу вже сама містить норми, до яких відгукується наше емпіричне мислення. Інша справа, чи необхідність зарадити «розчаклуванню природи» є лише засобом терапевтичної філософії Макдавела, чи самостійною неаргументованою вимогою. Завдання моєї роботи якраз і полягає в тому, щоб оцінити, якою мірою цей проєкт є дескриптивним або ревізійністським і яку роль у ньому займають «перша природа» модерної науки і наукове пояснення як найвищий стандарт знаннєвого охоплення світу.

## **1.2. Мінімальний емпіризм**

З-поміж решти представників «лівого селарсіанства» Макдавела вирізняє також напрочуд прихильне ставлення до емпіризму в широкому розумінні цього терміна<sup>8</sup>, а саме центральної ідеї про те, що джерелом і підставою нашого знання про певний стан справ є сам цей стан справ. У «Вступі» до «Ума і світу», написаного за два роки після першого видання книжки, він називає свою епістемологічну концепцію «мінімальним емпіризмом» — позірно невинною ідеєю про те, що наше емпіричне мислення неодмінно має відповідати перед Квайновим «трибуналом досвіду» (р. xii). Характерною рисою позиції Макдавела є переконання, що обмеження, яке світ накладає на наше емпіричне мислення (якщо воно має бути по-справжньому емпіричним), не може бути лише каузальним, а неодмінно мусить мати раціональну силу (в цьому він відступає як від Девідсонової позиції, так і від інференціоналізму Селарса і його подальшого розвитку Брендомом). Тому він відмовляється від уявлення про незалежний внесок чуттєвого до реалізації нашого світостосунку<sup>9</sup>, і стверджує, що будь-яка інтенційність є стосунковою, а будь-який світостосунок — інтенційним.

Сам «Ум і світ» розпочинається із переосмислення відомої епістемологічної дилеми, яку Макдавел називає «нестерпним коливанням», викликаній несумісністю 1) ідеї взаємодії між емпіричним мисленням і світом, на який вона спрямована, та 2) необхідності раціонального обґрунтування наших базових емпіричних переконань, якщо вони мають становити епістемічний фундамент всього нашого знання про світ. Перша думка призводить до пастки так званого «Міфу про Дане» (*Myth of the Given*) — уявлення про безпосередню даність у сприйнятті епістемічних змістів, автономних від володіння рештою концептуального апарату. Друга, на думку Макдавела, може призвести до «вільного кружляння в порожнечі» (*frictionless spinning in the void*), що можна побачити на прикладі Девідсонового когерентизму. Утруднення виникає саме тому, що ми визнаємо обґрунтування посутньо раціональним стосунком, який може виникати, видається, лише в рамках концептуально структурованого логічного простору між речами, які містять чи в якийсь спосіб позначені пропозиційними змістами<sup>10</sup>. Якщо наш світостосунок є лише каузальним, продуктом впливу зовнішнього світу на органи чуттів, які продукують так звані чуттєві враження (доконцептуальні репрезентування світу), які потім підхоплюють вищі когнітивні спроможності у судженні, то він ніколи не може бути нормативним критерієм правдивості емпіричного мислення<sup>11</sup>. З огляду на розрізнення Селарсом логічного простору підстав і того, що Макдавел називає логічним простором закону, питання, власне, полягає в тому, до якого з них належить досвід.

Макдавел знаходить підказку до розв'язку цього парадоксу у відомому Кантовому афоризмі: «Думки без змісту є порожніми, споглядання без понять є сліпими» (А 51/В 75). Це передбачає, що не тільки артикульовані судження про досвід, а й сама ідея репрезентаційного змісту передбачає сполучення споглядань і понять, чуттєвих і концептуальних здатностей, і суперечливо буде уявляти неконцептуальні чуттєві змісти (сліпі споглядання) компонентами нашої

чуттєвої свідомості. Ми маємо тлумачити чуттєвий досвід не в термінах позаконцептуальної даності чуттєвих змістів, але як стани, які вже містять концептуальний зміст: наприклад, що те і те має місце. Не інші судження обґрунтовують наші емпіричні судження, а сам досвід, витлумачений як пасивна актуалізація наших концептуальних здатностей у сприйнятті — тих же здатностей, які фігурують у судженнях про стани справ. Макдавел, отже, прагне залишатися слабким епістемологічним фундаменталістом, бо уникає традиційної форми «Міфу про Дане» (епістемологічного екстерналізму, що впливає зі сплутування двох логічних просторів, каузального порядку і порядку обґрунтування), але допускає, що світ може бути даний нам у досвіді, якщо він уже наснажений пропозиційними змістами.

У викладі Макдавела, отже, дуалізм схеми і Даного як останній заступає Девідсонів дуалізм схеми і змісту як останню догму традиційного емпіризму (р. 4.), тоді як Кантове суто методологічне протиставлення чуттєвості і розсуду (яке так само часто-густо маскує, а не увиразнює їхню взаємодію у формуванні чуттєвих репрезентувань) автор замінює на протиставлення рецептивності і спонтанності (свободи) (р. 5-6). Те, що в чуттєвому сприйнятті свобода нашого емпіричного мислення зазнає обмежень, не суперечить тому факту, що ті ж здатності, які задіяні у судженні, можуть бути пасивно структурувати нашу рецептивність. Це тлумачення досвіду вимагає від автора висунути достоту гегельянську тезу про «необмеженість концептуального», яка має на меті зняти суперечність між логічним простором підстав, у якому ми запитуємо і надаємо обґрунтування, і світом, який модерний світогляд вміщує у логічний простір природи, царину закону.

Утім, навіть після того, як Макдавелу вдається за допомоги такого тлумачення задужкувати так звану «метафізику речі самої по собі» і пояснити, в який спосіб об'єкти вже концептуально структурованого можливого досвіду самі можуть обмежувати свободу емпіричного мислення, на заваді «натуралізації Канта» стає

ідея трансцендентального суб'єкта, який сам не належить до часово-просторового каузального порядку природи і перебуває із нею в зовнішньому стосунку. Макдавел змушений визнати, що «концептуальні здатності є неприродними в одному сенсі: ми не можемо в термінах понять, які вміщують речі в царину закону, схопити, як це — володіти і застосовувати розсуд, спроможність спонтанності» (р. 87). Для цього він має переосмислити наше регулятивне уявлення про природу як каузально замкнену систему, детерміновану згідно зі строгими законами, і запровадити всередині нової «зачаклованої» (за Вебером) природи поділ на першу і другу природу. Він пропонує аристотеліанське поняття другої природи, яке відповідає Аристотелевому викладу формування етичного характеру (р. 84), і увиразнює тезу про те, що нормальні зрілі людські істоти, які здобули належну освіту, є раціональними тваринами: вони водночас є частиною світу і досвідчують цей світ як світ (об'єктивний, відмінний і незалежний від суб'єкта досвіду). Автор, звісно, свідомий загрози того, що раціональна тварина внаслідок такого поділу може виявитись «метафізично розщепленою» (р. 108), тож йому передусім залежить на тому, щоби довести: ми можемо визнати автономію простору підстав, не вдаючись при цьому до міфології, яка перетворювала би предмети етики, логіки, математики тощо на надприродні сутності надчуттєвого світу ідей, яким відповідають особливі надчуттєві здатності раціональних тварин.

Дві центральні тези праці «Ум і світ» полягають, отже, в тому, що 1) якщо ми прагнемо уникнути коливання між наївним емпіризмом і когерентизмом, ми маємо теоретично обґрунтувати не тільки каузальне, а й раціональне обмеження нашого емпіричного пізнання з боку світу; 2) ми потребуємо «другої природи» для медіації між царинами нормативного (того, що Макдавел, услід за Кантом, називає «цариною свободи») і природного (у вузькому натуралістичному розумінні «цариною закону») і їхньої інтеграції в єдину — Селарс би сказав, синоптичну — картину світу. Значною мірою, дискусія про другу природу прямо

впливає з першої тези, адже перед Макдавелом постає завдання встановити зв'язок між нашою питомо людською відкритістю до світу і респонсивністю до його обмеження та неконцептуальним стосунком до дійсності (яка в цьому вузькому значенні ще не є світом) тварин і немовлят — якщо, звісно, він не ладен відмовитися від думки, що йдеться про одну і ту саму дійсність. У такому разі він втрапив би у пастку когерентизму. «Ум і світ», отже, зручно розглядати як своєрідний «серединний шлях»<sup>12</sup>: між когерентизмом і пасткою «Міфу про Дане» в епістемології автор обирає «мінімальний емпіризм», між онтологічними альтернативами «голого натуралізму» і «здибленого платонізму» (*rampant platonism*) — «натуралізований платонізм» (в есеї «Натуралізм і філософія ума» він також називатиме цю позицію «ліберальним натуралізмом»). Відповідно, теза про необмеженість царини концептуального має подолати прірву між умом і світом, помістивши їх у єдиний логічний простір обґрунтування, а поняття «друга природа» має на меті пояснити, на мою думку, онтологічний стосунок між предметами наукового і нормативного дискурсів — депроблематизувати неспівмірність двох логічних просторів<sup>13</sup>. Рорті свого часу зауважив, що Макдавелова оригінальна концепція дуже вдало узгодила банальну істину повсякденних зворотів на кшталт «відкритості до світу» зі спростуванням «Міфу про Дане» і пов'язаного із ним сплутування каузальності і обґрунтування, і єдиною підставою для критики є сама спроба відродити емпіризм і його репрезентаціоналістський дух відповідності думки світу. Ба більше, Рорті наголошує, що «концепція “другої природи” — саме те, що потрібно для цього узгодження» (Rorty, 1998, p. 150).

На мою ж думку, поняття другої природи є напрочуд невдалою спробою натуралізувати інтенційність і сама потреба в ньому вже викриває сплутування самим автором трансцендентального опису умов можливості скерованого світом емпіричного мислення і спроби надати вірогідне емпіричне пояснення радикального стрибку з логічного простору природи до логічного простору

підстав. Він, власне, сам ставить собі на меті пояснити хрестоматійний парадокс, згідно з яким людина вже мала спершу бути людиною, щоби стати людиною.

## **РОЗДІЛ II**

### **ДРУГА ПРИРОДА**

#### **2.1. «Друга природа» у Канта**

«Ум і світ», звісно, належить до традиції сучасного аналітичного кантіанства, але



автор не претендує ані на автентичну реконструкцію Кантової теорії досвіду, ані, тим паче, на спробу на підставі такої реконструкції модифікувати чи добудувати її. Концептуальний каркас спонтанності і рецептивності, який він запозичує з Кантової теорії для уникнення дуалізму між чуттєвим і концептуальним компонентами сприйняття, як і зауваги про трансцендентального суб'єкта і «трансцендентальну історію» слугують зручними скороченнями, зрозумілими кожному, хто знайомий із панівною рецепцією Канта в англomовному світі через «Межі сенсу» Пітера Стросона. Як у передньому слові до самої праці<sup>14</sup>, так і в розмові з Джеймсом О'Ши з нагоди візиту з лекціями до Дубліна, він щиро зізнається: «Це насправді досить жахливо, що в тій праці я створив враження, наче я особисто знав про Канта. Я не знав про Канта. Я взяв Канта у Стросона» (UCD – University College Dublin, 2013)<sup>15</sup>. Існує безліч дослідницької літератури, присвяченої особливостям презентування Кантової трансцендентальної філософії в «Умі і світі» (наприклад, Bird, 1996; Sedgwick, 2014), але вона стосується передусім Стросонового Канта: його поділу критичної філософії, з одного боку, на теорію досвіду, яка висуває славнозвісний принцип значущості, а з іншого — ідеалістичну метафізику речі самої по собі та «трансцендентальну історію». Авжеж, його власну теорію раціонального обмеження з боку досвіду також мотивує контрверсійне твердження, що, мовляв, Кант має спиратися у своїй епістемології на вплив царини надчуттєвого, себто на сумнозвісну каузальність речі самої по собі, яка афектує наші чуття і, за Макдавелом, забезпечує існування по-справжньому незалежної від концептуальної активності суб'єкта дійсності і неunikно перетворює емпіричний світ не лише на світ явищ, а на ілюзію (р. 41). Саме така примітивна картина спонукає філософа неодноразово наголошувати на тому, що наша респонсивність до підстав є природним явищем, а не продуктом надчуттєвого контакту з потойбічною цариною за межами можливого досвіду.

Хоча Макдавел вважає, що Кантову теорію досвіду належить доповнити

«плідним поняттям другої природи», він строго заперечує експліцитну наявність цього чи функційно альтернативного поняття в самого Канта (р. 97). Позаяк він назагал спирається у своїй реконструкції на Стросонового Канта — напрочуд індивідуалістичне і аісторичне тлумачення, — не дивно, що він вважає, що Кантового трансцендентального суб'єкта як голу абстракцію втіленого суб'єкта сприйняття не можна узгодити із поняттям індивіда як члена історичної спільноти. З одного боку, цей закид є елементарно хибним, адже в Канта можна подібати поняття другої природи (яке, втім, ще не належало тогочасній інтелектуальній моді). Одним із прикладів може слугувати пасаж із «Критики сили судження», де він називає «другою (надчуттєвою) природою» звичаєвість (AA 5:275), тоді як споріднені вирази «розумна природа» чи «надчуттєва» природа, як і «природа розуму» можна неодноразово придбати в усіх трьох «Критиках». З іншого боку, Макдавел назагал не помиляється, коли ототожнює Кантове поняття природи з цариною закону, адже у «Критиці практичного розуму», той буквально пише, що «природа в найзагальнішому розумінні — це існування речей згідно з законами». А втім, уже в наступному реченні йому йдеться вже про «надчуттєву природу» тих же розумних істот, а саме «існування згідно з законами, незалежними від усякого емпіричного зумовлення», яка належить до автономії чистого розуму (AA: 5:43). Макдавел, звісно, категорично не погодився б із таким тлумаченням «другої природи» як надчуттєвої здатності і респонсивності до вимог чистого розуму, хоча нічого «окультного» чи «платонічного» в нашій здатності чинити згідно з уявленням про закон Кант, звісно, не вбачав. Власне, у вільному вжитку поняття «природа» Кант має з Макдавелом значно більше спільного, ніж можна було б очікувати.

Ба більше, Кантове поняття природи є ще комплекснішим: так, в «Антиноміях» Кант розрізняє, як мінімум, *формальне* поняття природи як «пов'язання визначень речей згідно з внутрішнім принципом каузальності» і *матеріальне* як «сукупність явищ тією мірою, якою вони сукупно пов'язані за допомоги

внутрішнього принципу каузальності» (А 419/В 446, прим.). Останнє визначення також залишає простір для тлумачення: хоча з «Другої аналогії» ми знаємо, що безумовна чинність каузального принципу для всіх об'єктів можливого досвіду є трансцендентальною умовою емпіричного пізнання взагалі, наша спроможність формувати узагальнення у формі емпіричних законів є обмеженою, узалежненою від історичного щабля розвитку науки, а уявлення про природу як підпорядковану тотальній системі законів є лише регулятивним ідеалом науки. Отже, природа, з якою ми стикаємося у повсякденному сприйнятті, є цариною причиновості, але це не означає, що вона детермінована строгими експліцитними каузальними законами, і саме це дозволяє Канту вмістити у своєму понятті природи розумних істот, які визначені каузально, але вільні чинити згідно з вимогами розуму — їхній погляд на світ також не є поглядом Ньютонової фізики<sup>16</sup>.

Утім, позаяк «друга природа» становить для людини своєрідну форму життя, істотно цікавіше з цього погляду дослідити Кантове уявлення про перспективи емпіричного дослідження людини в контексті його прагматичної антропології, де він належним чином брав до уваги історичний і суспільний характер людського існування. Макдавел переконаний, що Кант «не мав нагоди розглянути форму, протилежну традиційній філософії, [...] а саме: філософію, проєкт якої — почати з природного світу і знайти в ньому місце для умів і їхніх змістів. Але, гадаю, він так само погребував би цим» (р. 110). У вічі впадає не лише некритичний вжиток непояснюваного базового поняття «природний світ» (до якого ще буде нагода повернутися), а й напрочуд вузьке тлумачення Кантового доробку. Якщо поняття другої природи, запроваджене Макдавелом, є принаймні почасти зумовленим конкретною історичною традицією, хіба не абсурдно шукати його в першій «Критиці», яка має до діла з умовами можливості пізнання предметів *a priori*?

Сьогодні хрестоматійний фрагмент із Кантової «Логіки» (9:25), де він зауважує,

що значення філософії можна визначити чотирма питаннями «Що я можу знати?», «Що мені належить робити?», «На що я можу сподіватися?» і «Що таке людина?» (з яких останнє є кульмінаційним) можна вважати загальним місцем. Справді, прагматична антропологія, на відміну від фізіологічної антропології Платнера, за Кантом, має до діла з тим, що людина «як вільна у своєму діянні істота робить, може і має робити із самої себе» (АА 7:119). Кант наголошує, що природа людини включає не лише мислення і незацікавлене споглядання за нашою «грою ідей», а натомість активну залученість у практичне життя і застосування емпіричних спостережень за нашою власною чи іншими особами для досягнення наших практичних цілей (АА 7:119). Ба більше, Макдавел був би дуже здивований схожістю їхніх позицій і ролі, яку Кант приділяє саме поняттю освіти (*Bildung*) і виховання (*Erziehung*): «Людина може стати людиною лише завдяки вихованню. Вона є тільки тим, що з неї робить виховання» (АА 9:443). Релевантним для протиставлення Макдавела між першою природою, яка цілковито належить царині строгих каузальних законів, і другою природою, яка уможливорює вправлення спонтанності і автономії наших розумових здатностей у теоретичних і практичних судженнях, є міркування Канта про незастосовність законів природи до людської історії. У «Суперечці факультетів» він пише, що передбачення перебігу людської історії (на відміну від сонячних чи місячних затемнень, які підлягають строгим законам природи) є хоч і в принципі можливим, але не з одного лише досвіду шляхом узагальнення і формулювання статистичних емпіричних законів (АА 7:79-83)<sup>17</sup>.

Хай там як, Макдавел має рацію в одному: навіть якщо Кант у своїх текстах і пропонує плідне поняття другої природи як продукту існування людини в історичній спільноті вільних раціональних істот, пов'язаних спільними визнаними нормами, то він не вважає цей аспект нашої природи безпосередньо релевантним для предмету першої «Критики», витлумаченої (на манір Стросона і Макдавела) як епістемологічний проєкт з'ясування трансцендентальних умов

нашого досвіду. Можна погодитися з неоригінальною думкою, увиразненою Селарсом та імпліцитно присутньою в «Умі і світі», що «до часів Гегеля не визнавали ключову роль групи як медіаційного фактора, і хоча нам легко побачити що іманентність і трансцендентність концептуальних каркасів у стосунку до індивідуального мислителя є соціальним феноменом, і знаходити цей факт імпліцитним у самій формі нашого образу людини в світі, цю рису проявленого образу взяли до уваги лише в дев'ятнадцятому столітті, хоч би як незадовільно» (Sellars, 2007, р. 384). Саме тому Макдавел і вважає, що Кантову теорію досвіду необхідно доповнити натуралізованою тезою Гегеля про необмеженість концептуального (р. 83) і в такий спосіб натуралізувати те, що в Канта начебто належало до надчуттєвого. Утім, Селарс одразу ж зауважує, що ідея медіації нашого світостосунку спільнотою раціональних мовців, до якої ми належимо, в якій навчаємося говорити «ми» і дістаємо уявлення про обмеженість етичними, епістемічними, естетичними нормативними стандартами, яка постає в рамках проявленого образу людини і світу має свої засадничі межі. Вона лише надає підґрунтя для можливого вичерпного наукового пояснення, адже перехід від природного до нормативного порядку, себто ініціацію до спільноти раціональних мовців, в рамках проявленого образу і традиційного філософського пояснення можна помислити лише як голістичний процес, якісний стрибок (бо ж володіти одним поняттям у сенсі здатності помістити його у простір підстав, означає володіти багатьма іншими, логічно з ним пов'язаними)<sup>18</sup>. Отже, «гегельянець, як і платоніст, якого він наслідує, обмежений мислити стосунок між інтелігібельним порядком і індивідом в аналогічних термінах» (Sellars, 2007, р. 385). Я ще повернуся до того, як применшення ролі наукового пояснення в дусі інструменталізму, і надання онтологічної першості повсякденному каркасу фізичних об'єктів з феноменальними властивостями пов'язані з теоретичною злиденністю Макдавелової «другої природи», але цей пасаж прикметний ще з іншого погляду: написаний за чотири десятиліття до «Ума і світу», він бере під сумнів усю другу

частину праці, де Макдавел намагається довести теоретичні переваги «гегельянського» поняття другої природи — як суб'єктивного корелята «зачаклованого» світу значення — проти «здибленого платонізму».

## 2.2. Два поняття другої природи у Джона Макдавела

Для лаконічного викладу основних рис поняття другої природи у Макдавела зручно скористатися поділом, запропонованим Георгом Бертрамом у статті «Дві концепції другої природи». Він вирізняє 1) принцип *передування*; 2) принцип *ініціації* і 3) принцип *трансформації* (Bertram, 2020, р. 69). На мою думку, усі три принципи та їхні теоретичні недоліки безпосередньо зумовлені тезою про необмеженість концептуального, бо разом вони змушують нас постулювати таку дійсність і таку природу, до якої в нас як дорослих людських істот з достатньою мовною компетентністю елементарно немає доступу. Принцип *передування* стверджує, що місце логічної царини підстав — «необмеженого концептуального» в мовній та культурній традиції, яка передує фактичному існуванню кожної окремої розумної істоти та розвитку в неї відповідної респонсивності до вимог розуму, які висуває до неї дійсність. Насправді, цей принцип у Макдавела поєднує дві тези. Перша стосується передусім його теорії чуттєвого сприйняття і наголошує, що у досвіді світ уже наснажений концептуальними змістами і може слугувати для суб'єкта надійною підставою емпіричних переконань про певний стан справ ще до того, як ресурси «спонтанності» були актуалізовані у судженні про цей стан справ. Друга, як було зазначено у визначенні, стосується незалежності цих змістів від конкретного індивідуального мовця, адже вони вкорінені в традиції, що існувала задовго до нього та існуватиме далі після його смерті. Як пише сам Макдавел, «ідея полягає в тому, що вимоги розуму все одно існують, незалежно від того, чи [людина — В.Ч.] до них відкрита. Саме це відбувається під час нормального виховання» (р. 91). Принцип *ініціації* має до діла саме з тим способом, у який людські істоти набувають респонсивності до раціональних обмежень світу, і спрямований

«натуралізувати» цей якісний стрибок, устосувавши його до «нормального» перебігу людського розвитку в процесі опанування мови. Саме в процесі освіти і опанування раціональних практик в межах певної спільноти дитині вперше відкривається світ концептуальних структур, який заступає долінгвістичну, суто чуттєву орієнтацію в довкіллі, яку немовлята поділяють із іншими, нераціональними тваринами. Ба більше, на думку Макдавела, поняття освіти у релевантному сенсі (схопленому радше німецьким *Bildung*, ніж англійськими *education* чи *upbringing*) є достатньо переконливим свідченням «природності» і континуального розвитку людської інтенційності для всіх прибічників погляду «збоку»: «Сама ідея освіти (*Bildung*) гарантує, що автономія значення не є нелюдською, і це має усунути тенденцію жахатися самої ідеї норм чи вимог розуму» (р. 95). Третій принцип, відповідно, висвітлює неспівмірність «першої» та «другої» природи як, з одного боку, суто біологічних здатностей людського організму і, з іншого, раціональних здатностей, набутих шляхом ініціації до відповідної традиції, її норм та цінностей. Найочевидніші труднощі викликає передусім останній принцип *трансформації*, позаяк ми маємо водночас припустити, що 1) вищі тварини (а також немовлята) мають лише першу, біологічну природу, яка є предметом природознавства і постульована як інтелігібельна в термінах строгих каузальних законів, а також що 2) біологічні ресурси немовлят і їхній відповідний потенціал до навчання мають бути якимось чином відмінними від ресурсів, доступних іншим тваринам — інакше трансформація була б неможливою. До цієї суперечності я згодом повернуся.

Бертрам у своїй статті умовно розрізняє Кантову і Гегелеву концепції другої природи, приписує Макдавелу в «Умі і світі» саме Кантову, а отже, на його думку, принципово незадовільну концепцію, і пропонує вектор можливого розвитку і синтезу двох тлумачень. Це інтерпретація відразу стикається з низкою утруднень. По-перше, сам Макдавел, як ми побачили, заперечує як наявність у Канта поняття другої природи, так і можливість реконструкції такої за допомоги

теоретичного апарату Кантової трансцендентальної філософії, тому, безумовно, вважає цей елемент своєї теорії радше «гегеліанським» чужинцем. По-друге, хоча Бертрам доволі влучно реконструює роль другої природи у Макдавелі, приписувати це тлумачення Канту хибно не тільки з історичного погляду, а і з погляду раціональної реконструкції його уявлення про людину. Мені тут ідеться передусім про ідею «погляду збоку», згідно з яким трансформація першої природи в другу відбувається за межами логічного простору підстав (себто, самої другої природи) (Bertram, 2020, p. 72). Вона насправду ускладнює для Макдавелі пояснення природи раціональності і спонукає читача до редуктивного комунітаристського тлумачення, але Кантові, який писав що дослідження людської природи, на відміну від тваринної, має до діла з тим, що людина сама робить і може з себе зробити, її приписати аж ніяк не можна. Хай там як, Бертрам закидає Макдавелі неможливість пояснити перехід від першої природи до другої, якщо ми змушені мислити їх як окремі і належні до неспівмірних логічних просторів: якщо царина концептуального, яка відкривається нам у процесі ініціації до традиції, є справді необмеженою і охоплює весь світ, до якого ми можемо мати стосунок, він сам відмовляє собі у можливості побудувати «натуралістичний» образ цієї трансформації «збоку». Щоправда, Макдавел, як відомо, сам присвячує безліч пасажів «Ума і світу» злиденності будь-якої спроби наукового пояснення нашого інтенційного концептуального світостосунку «збоку», тобто — в його розумінні — редукції значення до незначенневих структур<sup>19</sup>. З цієї ж причини його спроба уgruntувати цю радикальну трансформацію у повсякденному, беззаперечному і «об'єктивному» факті освіти є марною і містить засадничу суперечність. По-перше, вона не прояснює, як ми взагалі можемо говорити про початок процесу освіти, якщо освіта може бути ідентифікована як така на противагу механічному продукуванню і повторюванню знаків лише в контексті другої природи — коли ми самі володіємо відповідними концептуальними ресурсами і, щонайголовніше, визнаємо відповідні спроможності в того, хто її здобуває. По-друге, вона не має



навіть тих пояснювальних ресурсів, які могла б запропонувати повноцінна наукова еволюційна теорія.

З формальної точки погляду дві центральні тези про необмеженість концептуального і необмеженість природи мають бути строго паралельними і покликані усунути дуалізм між думкою і світом, а передусім — між логічним простором підстав і логічним простором природи (вже не витлумаченої як царина закону)<sup>20</sup>. Але ж світ, який слугує для нашого емпіричного мислення трибуналом і надає через пасивну актуалізацію концептуального апарату безпосереднє обґрунтування нашим сприйняттям, вже не може бути (і ніколи не був) для нас «першою природою», якою безпосереднє довілля є для інших живих істот, що не мислять себе окремим від нього. Поняття «друга природа» в «Умі і світі» відіграє, отже, дві пов'язані, але, на моє переконання, несумісні ролі: 1) воно є (можна посперечатися, теоретично надлишковим) суб'єктивним корелятом<sup>21</sup> «зачаклованого світу» і позначає відкритість і респонсивність нашого емпіричного мислення до раціональних обмежень і водночас сам цей світ, наснажений пропозиційними змістами і готовий до схоплення суб'єктом, що має відповідні мовні навички<sup>22</sup>; 2) воно спрямоване бути медіатором між «логічним простором підстав» і «логічним простором закону», але виконує цю функцію радше на онтологічному рівні, угрунтовуючи обидва в недиференційованій царині «природи». У першому випадку головне утрудненням, із яким стикається «друга природа», — це зберегти критичний потенціал Кантової філософії і можливість за радикальної відмови від навіть функційного дуалізму змісту і схеми «зсередини» переглядати і коригувати наш концептуальний апарат. У другому випадку йдеться про логічний і онтологічний стосунок між «першою» і «другою» природою, відмінність між раціональними та іншими живими істотами і, зрештою, можливість замінити якісний розрив між першою і другою природою поступовим переходом.

На мою думку, в цьому полягає одне з найслабших місць тлумачення Макдавелла:

він постулює «другу природу» як суб'єктивний корелят наснаженого концептуальними змістами «об'єктивного» світу для уникнення закидів у «платонізмі» і перетворенні наших раціональних здатностей на спроможність стосунку до надчуттєвого — «третього світу» значень, норм і цінностей<sup>23</sup>. Утім, від доповнює його поняттям першої природи, яку ми поділяємо з усіма живими істотами. В есеї «Два види натуралізму» філософ так висвітлює роль «першої природи»: «Звісно, перша природа має значення. Вона має значення, як мінімум, бо вроджені здібності людських істот мають обмежувати можливі для них форми другої природи. Перша природа має значення, бо вона не тільки допомагає формувати простір, в якому має місце рефлексія, але також тому, що факти першої природи можуть становити частину того, що рефлексія бере до уваги» (McDowell, 1998, p. 190). Остання теза є для Макдавела неproblemатичною, адже його концепція дозволяє припустити, що науковий погляд на світ, в рамках якого ми постулюємо першу природу як царину закону, є абстракцією від «зачаклованої» природи проявленого образу і як такий становить її складову і може бути предметом критичної рефлексії. Дві попередні зауваги, навпаки, мають до діла із зовнішнім стосунком між першою і другою природою і нав'язують саме таке бачення їхньої засадничої неспівмірності, якого автор волів би уникнути: зрештою, як перша природа, якщо вона, звісно, не утворює зовнішню межу царини концептуального, може зумовлювати його в цікавий із філософського погляду спосіб? Якщо наш раціональний світостосунок відпочатково визначено другою природою, що в принципі може означати обмеження форм другої природи першою? Макдавел, припускаю, має на увазі тривіальну тезу про те, що феноменально переживати світ як об'єктивний і незалежний, а проте відкритий і сповнений значення для суб'єктів із релевантними здатностями — дещо інше, ніж, наприклад, бути кажаном. Але це не усуває утруднення, які неодмінно постають із спроб Макдавелу водночас і уявляти царину концептуального необмеженою, і намагатися пояснити зовнішній стосунок між двома природами як автономними нередуковними

царинами.

Сам Макдавел неодноразово звертає увагу на те, що його розрізнення першої і другої природи залишає нерозв'язаним питання тваринного інтелекту і характеру їхньої взаємодії з середовищем, яку не можна назвати строго детермінованою згідно з каузальним законами. Видається, для подолання розриву між людьми та іншими живими істотами, навіть у рамках Макдавелової мовної демаркації, достатньою була б еволюційна і каузальна континуальність — стратегії пояснення, які філософ відкидає як нерелевантні. Утім, деяким авторам цей розрив видається аж таким проблематичним, що вони стверджують, що єдиним послідовним розв'язком у рамках концептуалістської теорії сприйняття було би припустити, що вищі тварини у взаємодії з довкіллям оперують неартикульованими поняттями (які мали би більше спільного із тим, що Селарс називає «ярликами» (*labels*)), хоч і не мають спроможності до судження (Sachs, 2012, р. 140). Ідеться про те, що якщо ми вважаємо першу природу (біологічну реальність, яку ми поділяємо з тваринами) як інтелігібельну лише в логічному просторі закону, ми або змушені вважати тварин цілковито детермінованими картезіанськими автоматами, або пояснювати їхню протоінтелектуальну активність (як-от здатність до розв'язання проблем), яка виходить за межі інстинктивно визначених алгоритмів дії, за допомоги аналогічних людським концептуальних ресурсів. Питання в тому, де в такому разі встановлювати межу і як скоро ми дійдемо до приписування протомови амебам, як Рорті іронічно зауважив у стосунку до Д'юї (Rorty, 1998, р. 298). Можна припустити, що для збереження унікального статусу людської раціональності і водночас уникнення картезіанської пастки, яка робить когнітивні здатності людей і тварин несумірними, ми потребуємо не штучного розщеплення природи, яке відбивало би дуалізм логічних просторів, а запровадження додаткового «логічного простору чутливого життя (*sentient life*)» та іншої інтелігібельності в термінах телеосемантики (Sachs, 2012, pp. 141-143). Утім, назагал такий розв'язок

проблеми континуальності суперечив би відмові Макдавела визнавати концепцію «найвищого спільного фактора» як між правдивим і неправдивим сприйняттям, так і між тваринною і людською чуттєвістю.

Власне, це ж питання можна неproblemатично розв'язати, припустивши різні рівні пояснення в рамцях комплексної наукової картини світу, де дослідження поведінки тварин матиме свій властивий вокабуляр і свої методологічні засади, відмінні від біо-хімічного аналізу клітин і, тим паче, фундаментальної фізики субатомних часток. Хоча перспектива редукції цих рівнів пояснення до одного-єдиного фундаментального у вичерпній системі наукового знання, яку постулює регулятивний ідеал науки, залишається предметом суперечок, немає жодної потреби множити сутності і гіпостазувати різні «методологічні» природи. Схоже помилкове узагальнення наукової практики закидає автору і Грем Макдональд, адже, на його думку, Макдавел не розрізняє номотетичні і функціоналістські пояснення (властиві передусім біологічним наукам). Хоча можна не поділяти оптимізму Макдональда стосовно телеосемантичних пояснень процесів як тваринного, так і людського дорослішання, він вкотре демонструє, чому поняття другої природи в «Умі і світі» в принципі не може виконувати теоретичну роль, якою його наділяє Макдавел. На противагу «царині закону» — науковому ідеалу, постульованому фундаментальними науковими дисциплінами, передусім фізикою, — вона має включати всі явища природи, які недоречно описувати в такий спосіб, зосібна, живі організми<sup>24</sup> (MacDonald, 2006, p. 223). Якщо ж головна мета, як це і впливає з тексту, — встановити розрізнення між раціональними і нераціональними істотами і обґрунтувати особливий, але природний спосіб, у який світ даний істоті з розвиненими концептуальними здатностями, то розрізнення перестане бути методологічним і просто фіксує наше повсякденне уявлення про привілейований статус людини.

### **2.3. Критика «другої природи»**

У «Натуралізмі у філософії ума» Макдавел закидає картезіанському тлумаченню ментального передусім те, що «воно схоплює своєрідність понять ментального, але кривотлумачить її, коли вважає, що та своєрідність відбиває особливий модус належності природі, що її розуміють згідно з концепцією, яка насправді, за уважного розгляду, протистоїть логічному простору, в якому поняття ментального лишень і можуть бути інтелігібельними» (McDowell, 2009с, р. 266). Хоча, на позір, абсурдно закидати самому Макдавелу подібну хибу, деякі критики звернули увагу, що непрямоказаність поняття другої природи, а отже спокуса тлумачити уґрунтованість норм у традиції в термінах комунітаризму призводить до суперечності між духом критичного раціоналізму, що він запозичує в Канта, і поясненням наших раціональних концептуальних здатностей ініціацією в спільноту, члени якої є носіями певних дискурсивних практик. На увагу, як-не-як, заслуговує традиційний закид до будь-якої тези, що приписує дійсності засадничу раціональність (найяскравішим прикладом, далєбі, слугуватиме критика Гегеля), а саме: чи містить така картина світу — без прихованих метафізичних пресупозицій і апріористської телеології — достатньо ресурсів для 1) загальної критичної настанови і 2) можливості радикальної (ба навіть поступової) реструктуризації нашого категорійного апарату.

Ця критика стосується вже згаданого принципу трансформації, який коливається між двома протилежними ідеями: 1) *зовнішнім* поясненням ініціації індивіда до лона традиції за аналогією до нормального процесу дорослішання у тварин шляхом спершу пасивного і невідрефлектованого прийняття усталених норм і цінностей та 2) *внутрішнім* поясненням нашої відкритості до світу, яке апелює до особливих концептуальних ресурсів, які завжди вже дані нам у погляді на світ. Такий закид у злиденності пояснювального потенціалу другої природи і споріднених понять «традиції» і «спільноти» у Макдавела можна зустріти у текстах Крістіана Нориса, який бере під сумнів внутрішню послідовність проєкту натуралізації Кантової спонтанності і вважає, що Макдавел в «Умі і

світі» намагається всидіти на двох стільцях (Norris, 2011, p. 76). Проте цей закид Норриса не можна назвати цілком обґрунтованим, бо він виходить із припущення, що Кантову філософію принципово неможливо натуралізувати. На мою ж думку, успішність (чи принаймні несуперечливість) спроби натуралізувати розум за допомоги таких понять як друга природа, *Bildung* (освіта), традиція тощо в «Умі і світі» майже цілком залежить від характерної інтерпретації Макдавелом пізнього Вітгенштайна (а саме поняття «дотримання правила») і його пояснення того, як норми вкорінені в практиці.

Макдавел залічує Вітгенштайна до своїх союзників уже на початку «Ума і світу», коли вбачає спорідненість у своїй ідеї раціонального контролю нашого мислення з боку дійсності і Вітгенштайновим трюїзмом, що «коли ми кажемо, вважаємо, що справи стоять так і так, ми не зупиняємося з тим, що ми вважаємо, десь перед фактом: натомість вважаємо, що це і це — так і так — є»<sup>25</sup> (p. 27; Wittgenstein, 1971, SS. 62-63). Вітгенштайн, на думку Макдавела, є прибічником «натуралізованого платонізму», і його завдання — продемонструвати, що *sui generis* нормативні практики потребують конструктивного філософського обґрунтування не більше, ніж інші природні процеси. Автор також наполягає, що тлумачити відповідні пасажі «Філософських досліджень» як позитивну теорію нормативності і спробу «розчаклувати» примарну ідею вимог розуму в дусі комунітаризму чи «соціального прагматизму» — це кривотлумачити славнозвісний Вітгенштайнів «квієтизм» і його свідоме негативне ставлення до модерного світогляду і його засадничих дуалізмів. Утім, справа в тому, що в «Умі і світі» Макдавел не увиразнює своє власне позитивне тлумачення «Філософських досліджень», тож звернення до постаті Вітгенштайна видається черговою спробою радше задужкувати, ніж пояснити, дуалізм норм і природи. З цього погляду інтерес становить полеміка Макдавела з Брендомом<sup>26</sup> у статті «Як не треба читати “Філософські дослідження”: Брендомів Вітгенштайн», присвяченій пошуку коректної інтерпретації поняття «дотримання правила» і

аргументу про регрес правил<sup>27</sup>, який Брендом вживає на посилення власного аргументу проти регулізму. Той факт, що застосування загального правила до конкретного випадку також може бути коректним або некоректним (а отже регульованим іншою нормою, яка встановлює дозволені і заборонені випадки вжитку), на думку Брендона, свідчить про існування фундаментального імпліцитного рівня норм, які регулюють нормативні суспільні практики (Brandom, 2001, p. 20). «Квієтизм» Вітгенштайна в такому разі полягає в тому, що, вказавши на неможливість апелювати в нормальній повсякденній практиці до експліцитних правил, він сам відмовляється розвивати теорію нормативної прагматики — того, як нормативні структури, що регулюють нашу вербальну і невербальну поведінку, імпліцитно містяться в самій практиці.

На переконання ж Макдавел, Вітгенштайнів аргумент про регрес не має на меті вказати на фундаментальний рівень нормативності, рівень норм, імпліцитних у практиці, який філософам належить експлікувати. Натомість аргумент має продемонструвати, що розуміння правила (байдуже, чи воно виражене дискурсивно, чи ні — як у випадку дорожовказу) вже передбачає можливість чинити згідно з цим правилом, не опосередковану додатковим тлумаченням того, як це правило коректно застосовувати (McDowell, 2009b, p. 108). Говорячи в термінах «Ума і світу», регрес правил не свідчить про теоретичне утруднення — засадничий розрив між нормою та природою, який належить подолати, пояснивши нормативність за допомоги витонченої прагматистської теорії. Він має привернути нашу увагу до того, що в дослідженні особливих людських здатностей, ми не маємо забувати, що дотримуватись правил є абсолютно природною для нас поведінкою, зумовленою нашою «другою природою». Макдавел доходить висновку, що «ми не потребуємо теорії нормативності» (McDowell, 2009b, p. 105).

Хоч би яким слушним було це прочитання, я гадаю, Макдавел має рацію, коли переймається тим, що приписати Вітгенштайну власну позицію

«натуралізованого платонізму» з примітивною, але громіздкою метафізикою першої і другої природи — це приписати йому позитивні теоретичні зобов'язання, які він знехтував би (р. 95). Попри спроби Макдавела переконати читача у протилежному, натуралізований платонізм — це не омріяне Рорті «відкриття, яке дасть філософії спокій» (р. 95), а позитивна — хоч і не надто увиразнена — філософська доктрина з низкою експліцитних та імпліцитних зобов'язань стосовно характеру нашого світостосунку, меж нашого досвіду і того, що вважати дійсністю. Власні декларативні спроби філософа уникнути звинувачень у комунітаризмі і підкреслити кантіанський дух натуралізму «другої природи», на жаль, звучать напрочуд непереконливо: «Традиція підлягає рефлексивній модифікації з боку кожного покоління, яке її успадковує. Далєбі, постійний обов'язок вдаватися до критичної рефлексії сам становить частину цього спадку» (р. 126). Як свого часу Гегель, постать якого повсякчас зринає на сторінках «Ума і світу», і Гадамер, у якого Макдавел запозичує поняття «традиції», автор очікувано ризикує дістати справедливі чи не дуже звинувачення у політичному, соціальному та етичному консерватизмі. А втім, значно глибшим і оригінальнішим було би загальне питання про консерватизм нашої концептуальної схеми або — з огляду на відкидання Макдавелом дуалізму змісту і схеми — консерватизм у стосунку до загальної категорійної структури нашого досвіду, який не залежить від того чи іншого прочитання «Філософських досліджень» і до якого я згодом повернуся.

Абстрактний виклад Макдавела, втім, уможлиблює і цілком протилежну інтерпретацію. Кріспін Райт у своїй статті-реакції на «Ум і світ» насправді обирає напрочуд близьку мені стратегію, коли закидає Макдавелу неможливість відрізнити за допомоги аристотеліанського поняття другої природи його власний «послаблений натуралізм» від так званого «здибленого платонізму». Він слушно виділяє три ключові характерні риси аристотеліанської концепції другої природи, а саме : 1) правильність наших етичних суджень обмежено



випадковими обставинами життя; 2) поняття *Bildung* не передбачає нічого, крім звичайної освіти, яка актуалізує наші мовні здатності, і в такий спосіб ініціює людину до простору «раціональних вимог етики»; 3) правильне етичне судження є досяжним для нашого мислення (Wright, 2002, p. 153). Той факт, що і Макдавел, і Райт у викладі властивих рис другої природи зосереджуються на етичному дискурсі зумовлено почасти «аристотеліанським минулим» поняття, а почасти прикметністю етичних суджень, які більшою мірою, ніж епістемічні судження, потерпали від закидів у суб'єктивності та браку раціональних підстав. Утім, ідеться, безсумнівно, про будь-які нормативні судження, що мають до діла з об'єктивними стандартами оцінки наших практик. Райт вважає, що будь-яку з цих характеристик можна витлумачити в термінах, сумісних із положеннями «здибленого платонізму», а перевизначення другої природи без належного пояснення не зможе переконати в протилежному нікого, хто вважає «природа», як він її тлумачить, не має місця для «вимог розуму», що становлять предмет предмету нормативного дискурсу. Ба більше, він критично зауважує, що «має сумніви, чи навіть найвмотивованіший і найнеупередженіший читач може схопити достатньо ясне розуміння предмету з викладу в лекції IV» (Wright, 2002, p. 154). На його думку, поняття другої природи і загалом ідея перевизначення царини природи як такої матимуть сенс і належно виконуватимуть свою «терапевтичну» функцію притлумлення сумнівів щодо «підозрілого» чи «окультного» нормативного вокабуляру спонтанності лише за умови, що Макдавел знайде «спосіб спрямувати філософську скруту, спричинену модерним натуралізмом, від прямої одержимості предметом нормативних дискурсів натомість до їхнього опанування і практики» (Wright, 2002, p. 155-156). Саме неспроможність пояснити, в який спосіб зміщення фокусу з властивого предмету нормативного дискурсу (опис «зсередини») до опанування і участі в практиках, які його уgruntовують (опис «ззовні»), може пояснити його *sui generis* природу, і призводить до того, що позиція Макдавела коливається між комунітаризмом чи так званими «теоріями регулярності», які не можуть пояснити саморегульований

критичний характер другої природи, і «здибленим платонізмом», який виходить далеко за межі суто логічного розрізнення між «першою» і «другою» природою.

## РОЗДІЛ III

### «ДРУГА ПРИРОДА» У НАУКОВІЙ КАРТИНІ СВІТУ

#### 3.1 «Друга природа» як проявлений образ людини

Гадаю, проблему стосунку між першою та другою природою у викладі Макдавела і позірної неспівмірності трансцендентального опису «зсередини» і «об’єктивного» наукового пояснення «ззовні» можна увиразнити завдяки Селарсовому розрізненню «проявленого» (*manifest*) та наукового образів людини-у-світі. Селарс ретроспективно описував свій філософський проєкт як дещо парадоксальну спробу «сформулювати науково-орієнтований натуралістичний реалізм, який би „врятував явища“»<sup>28</sup> (Sellars, 1975a, p. 289). На його думку, сьогодні філософ, який має до діла з тим, як речі в найзагальнішому розумінні пов’язані між собою в найзагальнішому розумінні, стикається із двома «ідеальними типами» концептуальних каркасів «проявленого» та наукового образу людини в світі — «двома картинами посутньо рівних ступенів

комплексності, кожна з яких претендує бути повною картиною людини-в-світі і які після окремого розгляду він [філософ — В.Ч.] має поєднати в одне бачення» (Sellars, 2007, p. 373). З одного боку, влучно тлумачити «проявлений» образ як концептуальний каркас здорового глузду (як це часто робить сам Селарс), адже його базовими категоріями, власне, є фізичні предмети з феноменальними властивостями у просторі, деякі з яких також є особами — у цьому сенсі дескриптивна метафізика Стросона є, так би мовити, абстрактною схемою цього образу. З іншого — саме в рамках проявленого образу розгортається споконвічна філософська рефлексія над місцем людини в світі, що виникає задовго до появи модерного світогляду і специфічної наукової методології. Він, отже, включає в себе витончені концептуальні модифікації, що виникли внаслідок розвитку класичних філософських систем, а також (хоча Макдавел волів би це заперечити) природничих і суспільних наук<sup>29</sup>. Насправді, єдиною засадничою відмінністю наукового образу від проявленого є новий тип наукового розумування, який передбачає постулювання неспостережуваних теоретичних об'єктів. На перший погляд цей конфлікт двох образів людини-в-світі точно відбиває дуалізм логічного простору підстав і логічного простору закону, з якого Макдавел починає свій виклад<sup>30</sup>: нормативний вокабуляр норм, підстав, обґрунтувань має сенс лише в рамках проявленого образу, тоді як ідеалом науки є вичерпне систематичне пояснення явищ світу згідно зі строгими законами. Утім, позаяк, згідно з Селарсом, строгість наукового пояснення не є нормативним критерієм, який розрізняє два світоописи, а радше виявляє фактичну перевагу постуляційної наукової методології над філософською рефлексією «у вимірі описування і пояснення світу», його розрізнення є передусім методологічним<sup>31</sup>. Це не означає, що кожна (а надто молода) галузь науки має неодмінно постулювати суцільну детермінованість своїх об'єктів строгими законами (вона може ще навіть не підозрювати, якими виявляться ці об'єкти), а лише свідчить про те, що назагал постуляційний метод є ефективнішим інструментом для систематичного опису світу.

Коли врешті-решт постає питання про онтологічний стосунок між макрооб'єктами з якими ми стикаємось у повсякденному досвіді і постульованими теоретичними об'єктами, наприклад, фундаментальної фізики, Селарс виявляє себе послідовним науковим реалістом і стверджує, що проявлений образ є, строго кажучи, хибним (Sellars, 2007, p. 382), а категорійну структуру нашого досвіду можливо (хоч і з методологічного погляду не вигідно) реконцептуалізувати в термінах неспостережуваних неозброєним оком об'єктів науки<sup>32</sup>. Селарс, звісно, свідомий того, що наукове пояснення нашої чуттєвої свідомості з часів Декарта становить головну перепону на шляху до тотального пояснення світу в рамках єдиної системи наукового знання (що і було підставою «вигнання» вторинних якостей з об'єктивної незалежної від суб'єкта сприйняття дійсності), і гомогенні феноменальні властивості (парадигмально колір) виключають можливість тлумачити їх у механістичних та стосункових термінах. Його поняття чуттєвих вражень як неконцептуальних репрезентувань, які уможлиблюють каузальний, а не епістемічний світостосунок і не потребують актуалізації вищих класифікаційних здатностей, передбачає перспективу пояснення природи феноменальної свідомості за допомоги інструментарію науки, остаточного розв'язання психофізичної проблеми і натуралізації ума<sup>33</sup>. Завдяки тому, що Селарс у такий спосіб ідентифікує центральний локус всіх утруднень модерної філософії, *sui generis* інтелігібельність концептуального мислення, раціональності, свободної волі тощо не суперечить принципу онтологічної редукції, як і натуралізації образу людини-в-світі, а лише онтологія має до діла з тим, що належить до «природи».

Така перспектива здобуття синоптичного бачення приваблює значно більше, ніж «квієтизм» Макдавели: далєбі, ми досі сподіваємось на вичерпне наукове пояснення феномену свідомості саме тому, що не зверхній «квієтизм», який задужковує наріжні суперечності модерного світогляду, а лише погляд «збоку» спроможний натуралізувати ум і позбавити людину властиво модерного

скептицизму і засадничої підозри, що ми всі потерпаємо від колективної ілюзії. Поняття другої природи (і споріднені *Bildung* чи «традиція») насправді також покликане теоретично пояснити наш світостосунок (будь-який опис претендує на пояснення), але елементарно програє навіть наявним поясненням у термінах когнітивної науки і в переконливості, і у відповідності нашим епістемічним стандартам. А втім, сам Макдавел не може пристати на позицію наукового реалізму з кількох, на мою думку, пов'язаних причин: 1) його власна теорія сприйняття не залишає простору для апеляції до здобутків когнітивної науки<sup>34</sup>; 2) відмова визнати за чуттєвими враженнями автономний внесок до сприйняття унеможливорює методологічне розрізнення між неспостережуваними теоретичними об'єктами і феноменальними предметами досвіду; 3) його власні імпліцитні переконання щодо того, які предмети насправді існують, мотивують своєрідне викривлене тлумачення методології і логічних наслідків успішного наукового пояснення.

По-перше, позаяк інтенційність якраз неможливо редукувати, Макдавел зрештою доходить висновку, що емпіричне пояснення в наукових термінах (передусім когнітивної науки) є абсолютно нерелевантним для епістемології, а ширше — для теорії сприйняття і пояснення нашого як знаннєвого, так і незнаннєвого світостосунку<sup>35</sup>. Якщо Селарс вважає, що всі трансцендентальні структури, що уможливають питомо людський раціональний світостосунок мають бути уґрунтовані в каузальних структурах, що становлять предмет наукового пояснення<sup>36</sup>, то Макдавел (надто пізніше, у Вудбриджських лекціях) наголошує, що трансцендентальна філософія, яка має обґрунтувати об'єктивну значущість суб'єктивних сприйнятів, не має до діла з природою — у значенні «царини закону» — наших раціональних активностей (McDowell, 2009d, p. 17). По-друге, Макдавел — але, припускаю, вже несвідомо — стикається із суто методологічним утрудненням: як пояснити відмінність між феноменальними предметами досвіду та теоретичними об'єктами науки, не даними для

спостереження, якщо в Селарса, наприклад, це розрізнення залежало від апеляції до базового рівня «власне сприйняття»?<sup>37</sup> Виникає враження, що Макдавел змушений або приректи себе на фундаментальний релятивізм щодо правильності категорійної структури нашого досвіду, або ж він наділяє концептуальний каркас здорового глузду привілейованим (трансцендентальним, якщо не онтологічним) статусом, який неможливо пояснити апеляцією до нередуковності чуттєвих вражень. Утім, зрештою, те, що я далі називатиму «реалізмом здорового глузду» не може впливати лише з його теорії концептуального формування чуттєвої свідомості, адже остання сама вже має за передумову фундаментальне жадання «повернення до світу».

### 3.2. Онтологічні зобов'язання

Макдавел підкреслює, що «моя альтернатива дозволяє нам припустити, чого, за Селарсом і Девідсоном, ми зробити не можемо, і те, що сама ідея досвіду є ідеєю чогось природного, і що емпіричне мислення відповідне досвіду» (р. хіх). Отже, уже у «Вступі» впадає в око доволіне вживання автором терміна «природний», адже той факт, що наше емпіричне мислення значною мірою узалежнено від актуалізації інших концептуальних — словом, *sui generis*, — не означав ні для кого з авторів, що наші концептуальні здатності є надприродними і принципово непояснюваними. Натомість, на відміну від Макдавела, і Селарс, і Девідсон присвятили багато зусиль дослідженню місця наших концептуальних здатностей, спроможностей запитувати і надавати підстави, респонсивністю до епістемічних і етичних норм тощо в науковій картині світу (яка з цих норм і впливає) з її характерним панівним стандартом пояснення.

Макдавела в цьому контексті бентежить аж ніяк не логічне розрізнення: «Одна справа — визнати це, тобто, в селарсіанських термінах, виокремити логічний простір, який належить протиставити логічному простору підстав. Інша справа — ототожнити цей логічний простір, як Селарс робить принаймні імпліцитно, з

логічним простором природи» (р. хх). Селарс ніде (а надто в есеї «Емпіризм і філософія ума», на який спирається Макдавел) не вживає виразу «логічний простір природи», який за аналогією витворює сам Макдавел для того, щоби увиразнити свою критику. Не можна, однак, вважати цей термінологічний новотвір кривотлумченням, адже навряд Селарс погребував би кантіанським протиставленням «царства природи» і «царства свободи». Радше, як і будь-яке визначення, він є тавтологією: природа і є всім тим, що ми пізнаємо за допомоги відкриття строгих каузальних законів згідно з узгодженою методологією наукового пояснення. Коли ж Макдавел заперечує своє ж власне ототожнення і наголошує, що ми забуваємо при цьому про другу природу, якої ми набуваємо з набуттям концептуальних здатностей, чії стосунки належать до логічного простору підстав (р. хх), природа для нього, очевидно, більше не становить особливий набір методологічних процедур чи характерну інтелігібельність в рамках модерного світогляду. Милосердне прочитання, яке відкидає можливість того, що розширене поняття «зачаклованої» природи становить лише риторичну фігуру, що має повернути на бік автора завзятих прибічників натуралізму, залишає нам лише один варіант: визнати, що природа, за Макдавелом, — це те, що в найширшому розумінні терміна є, себто (квазі)онтологічна категорія<sup>38</sup>.

У своєму тлумаченні я відштовхуюся від лаконічної зауваги про роль науки в «Умі і світі»: «Ми можемо визнати, що сформована нашими предками ідея царини інтелігібельності, сфери природного закону, позбавленого значення — величезний крок, здійснений людським розумінням, але відмовитись від того, щоб урівняти цю царину інтелігібельності з природою, не кажучи вже про те, щоб урівняти її з тим, що є реальним» (р. 109). Ми не можемо тлумачити його проєкт трансцендентального емпіризму у прагматистських термінах, де поняття «реального» (як і решта проблематичних понять на кшталт «істина») узалежнено від контексту кожної окремої мовної гри, позаяк Макдавелу залежить саме на нашій респонсивності до світу як незалежної дійсності, а не до лінгвістичної

поведінки інших раціональних мовців. Утім, позаяк ми ніколи не можемо стикнутися з «другою природою» з позиції незалежного зовнішнього спостерігача, а реалізуємо її лише мірою власної включеності в мовну традицію, постає питання: як поняття, властиві концептуальному каркасу «другої природи» (власне, весь інтенційний словник «значення», «переконання» тощо, як і наріжне для Селарсового тлумачення проявленого образу світу поняття «особи») можуть належати до категорійної будови світу і бути пасивно залученими у сприйнятті? Чи вони є натомість логічними конструкціями, що неunikно впливають з уявлення людини про свою відкритість і відкуговість до світу як раціональної істоти і члена спільноти раціональних мовців?

Видається, саме дискомфорт від постулювання Селарсом примату наукового образу світу над проявленим і спроб Девідсона за допомоги концепції аномального монізму редукувати онтологічну будову світу до каузально замкненої системи «розчаклованої» природи і становить значною мірою тло міркувань Макдавела. Справді, коли автор філософ розглядає три альтернативні стратегії пояснення статусу «спонтанності» в тому, що він назагал називає природою (однаково, чи витлумаченою як царина причиновості, закону, чи у власному невизначеному розумінні), а саме «голий натуралізм», його власну стратегію «зачаклування» природи і підхід Девідсона, він визнає, що постулювання логічної відмінності між різними логічними просторами чи «конститутивними ідеалами» є спільним у їхніх поглядах. Натомість він уточнює, що «підхід Девідсона вирізняє онтологічна вимога: ті ж речі, що задовольняють поняття *sui generis*, поняття, присутність яких сигналізує наявність спонтанності, є вже в принципі доступні дослідженню, яке стосується царини закону» (р. 74-75, курсив мій — В.Ч.). Отже, хоча Макдавел намагається задужкувати онтологічну тезу (експліцитну у Девідсона і імпліцитну в його незгоді) і мінімізувати її роль в аргументації, очевидно, що підставою незгоди передусім є відмінні уявлення про онтологічну будову світу і те, які речі



належить вважати «реальними» в релевантному сенсі. Він переконаний, що позиція Девідсона є для нього закритою, бо суперечить теорії досвіду, яку він пропонує в «Умі і світі»: хоча, згідно з Девідсоном, ті ж предмети, що реалізують *sui generis* поняття, що стосуються спонтанності, мають місце в царині закону, особливий статус цих понять полягає саме в тому, що ці предмети реалізують їх не тією мірою, якою вони належать царині закону (р. 76).

Макдавел вважає, що науковий реалізм неодмінно сприяє такій картині світу, де за межею концептуального простягається реальність, витлумачена як царина закону, що позбавляє інтелігібельності саме поняття рецептивності до підстав і вимог розуму і змушує її виглядати примарною, якщо тільки нам не вдасться (а нам за визначенням не вдасться) реконструювати погляд на раціональність «збоку» за допомоги наявного натуралістичного інструментарію (р. 82)<sup>39</sup>. На його думку, така картина намагається атрибутувати царині закону ту ж роль, якою, згідно з тлумаченням Стросона-Макдавела, Кант наділяє надчуттєве, а саме: збереження ідеї дійсності, незалежної в найсильнішому сенсі від суб'єкта сприйняття і пізнання та його концептуальної активності<sup>40</sup>. Останній закид підкреслює, що науковий натуралізм відчайдушно намагається дати раду характерному (але, за Макдавелом, безпідставному) страху модерної епістемології, що ми ніколи не можемо здобути об'єктивне пізнання речей, від який нас відділяє так звана завіса ідей.

Ідея про те, що Кантову річ саму по собі найпродуктивніше можна витлумачити як регулявний ідеал наукового пізнання не є новою і зринає, наприклад, у Марбурзькому неокантіанстві і, щонайголовніше, в Селарсовій інтерпретації Кантового трансцендентального ідеалізму. У «Науці і метафізиці» він пише: «Хай там як, на мою думку, послідовний науковий реаліст мусить вважати світ повсякденного досвіду феноменальним світом у кантіанському сенсі, який існує лише як змісти дійсних і досяжних концептуальних репрезентувань, досяжність яких пояснено не речами самими по собі, відомими лише Богові, як у Канта, а

науковими об'єктами, про які ми, якщо не трапиться катастрофи, з роками дізнаватимемось дедалі більше» (Sellars, 1968, p. 173). Складно, втім, приписати Селарсовому науковому реалізму симпліфіковану мотивацію відчайдушно заспокоїти сумніви щодо об'єктивної реальності світу за допомоги постулювання теоретичних об'єктів, але навіть вага цієї зауваги залежатиме, врешті-решт, він того, як саме тлумачити стосунок між явищами і речами самими по собі.

### 3.3. Реалізм здорового глузду

Позаяк ми вже побачили, що Макдавел атрибутує будь-якій позиції наукового натуралізму (від редукативного «голого натуралізму» до наукового реалізму Селарса) класичний Кантів поділ на речі самі по собі і явища, де місце перших посідають теоретичні об'єкти науки, а місце других — предмети повсякденного сприйняття, варто поглянути на те, як Макдавел сам тлумачить це паралельне розрізнення. У тексті «Ума і світу» він задужковує Кантову метафізику речі самої по собі, яка афіціює нашу чуттєвість і є корелятом нашого рецептивного світостосунку, як частину «трансцендентальної історії», яку можна відкинути як нерелевантну для Кантової теорії досвіду. У пізніших Вудбриджських лекціях, внаслідок ближчого знайомства з Кантовим текстом, а також Селарсовою працею «Наука і метафізика», він здійснює спробу (на противагу Селарсу) інтегрувати річ саму по собі в емпіричну частину Кантової теорії і спростувати своє ж попереднє тлумачення про «два світи». Селарсів науковий реалізм є, на думку Макдавела, засадничо антикантіанським, бо не бере до уваги «Кантове наполягання, що речі самі по собі, які важать для його роздумів про емпіричне знання є тими ж речами, що з'являються у спогляданні» (McDowell, 2009e, p. 42).

На користь своєї позиції Макдавел цитує пасаж із «Передмови» до В-видання, де Кант описує необхідне в рамках критичного проєкту розрізнення явищ і речей самих по собі як «розрізнення речей як предметів досвіду і тих самих речей як

речей самих по собі» (В ххvii). Таке тлумачення є, безумовно, одним із можливих прочитань Канта, хоча важко стверджувати, в який спосіб воно посилює позицію Макдавела проти наукового реалізму: зрештою, Кантове критичне розрізнення не було онтологічним і стосувалося умов нашого емпіричного пізнання речей — він ані стверджує, ані заперечує, що ці речі з ідеальної Божественної точки погляду виявилися б нумерично тотожними. Якщо з погляду найкращого способу пізнання світу, яким є раціональна практика модерної науки, об'єкти каркасу здорового глузду, наділені феноменальними властивостями, є, строго кажучи, ілюзорними, це не прирікає Селарса на дуалізм «двох світів»: фізичні об'єкти в певному сенсі слова «є» насправді є такими, як їх описують найкращі наукові теорії. Макдавел же уточнює свою тезу у відповідній примітці, пояснюючи, що як філософи ми говоримо про «ті ж об'єкти під іншим способом розгляду, в якому абстрагуємося від способу, в який ці об'єкти фігурують у нашому погляді на світ» (McDowell, 2009e, p. 42, n. 30)<sup>41</sup>.

Цей же точно фрагмент із «Критики» на посилення своєї власної позиції міг би навести і Стросон, який в есеї «Сприйняття і його об'єкти»<sup>42</sup> пише: «Ті ж речі, які з одного погляду ми схоплюємо як наділені феноменальними властивостями, ми схоплюємо з іншого як конститутовані у спосіб, який можна описати лише за допомоги абстрактних (з феноменального погляду) термінів» (Strawson, 1979, p.59). Позаяк Макдавел ніде чітко не формулює і не обґрунтовує своє ставлення до наукового дискурсу як такого, незалежно від спроб редукувати нормативність у природничих термінах, слушно розглянути з цього приводу більш прямолінійне твердження Стросона. Він пропонує різновид трансцендентального аргументу на користь того, що наш повсякденний каркас є необхідною умовою того, що світ взагалі даний нам у досвіді, а отже лише він уможливорює подальше осягнення дійсності за допомоги вдосконаленого інструментарію науки: «Наука — не лише дітище здорового глузду; вона лишається його утриманкою (*dependent*). З цієї та інших згаданих раніше підстав

науковий реаліст має із жалем визнати, що приписування об'єктам чуттєвих якостей, стандартом правильності якого є (те, що ми вважаємо) інтерсуб'єктивною згодою, доволі міцно вкорінено в нашій концептуальній схемі» (Strawson, 1979, р. 59). Як і всі аргументи цього штибу, він потребує додаткового припущення принципу верифікації, якщо він покликаний не лише описувати фактичну структуру нашого досвіду, а й довести її необхідність, епістемічну значущість («цей концептуальний каркас забезпечує об'єктивне пізнання світу») та онтологічну релевантність («ми маємо до діла з предметами світу як вони є, а не лише з нашою проєкцією, що не має нічого спільного з непізнаваними речами самими по собі»). Врешті-решт, трюїзм, що науковий погляд на світ виникає в рамках проявленого і що без сприйняття об'єктів як носіїв чуттєвих якостей, ми геть не могли би сприймати їх як просторові, і не мали б ані можливості, ані ресурсів дошукуватись їхньої справжньої природи, не прирікає нас на позицію інструменталізму чи «миротворчого» реалізму<sup>43</sup>.

Макдавелу можна зробити закид, якого Стросон уникає саме тому, що в фокусі його уваги лише опис нашого наявного концептуального апарату, який є передумовою та лише й уможливорює виникнення властивих філософських утруднень (проблеми епістемічного стосунку до зовнішнього світу чи психофізичного дуалізму). Завдання Макдавела натомість — здійснити перегляд<sup>44</sup> модерного уявлення про царину природи, та й то в такий спосіб, що не спричиняє жодної методологічної відмінності і не впливає на спосіб, у який ми зазвичай описуємо наші повсякденні практики мовлення, практичного діяння, оцінювання тощо, а отже, має стосуватися самої будови світу, що відкритий нам у досвіді. «Зачаклування» природи і повернення до аристотеліанської невинності є, попри твердження автора, конструктивним ревізіоністським метафізичним пректом, який не може апелювати до «миротворчого» реалізму здорового глузду чи Вітгенштайнового квієтизму. Ба більше, твердження Макдавела про те, що Кантів поділ на явища і речі самі по собі — це різні способи говорити про одну і

ту ж дійсність, в такому разі підважує його власну критику Девідсона в «Умі і світ» (р. 76) Виявляється, нормативний вокабуляр як частина софістикованого «проявленого» вокабуляру може стосуватися тих же речей, що і науковий, але лише якщо ці речі не є категорійно нейтральними і саме проявлений вокабуляр має однозначну першість у питанні про те, що становить «природу» чи «світ».

### 3.4. «Міф про Дане»

З попереднього викладу випливає, що Макдавел депроблематизує стосунок між умом і світом, поєднуючи їх з епістемологічного погляду всередині необмеженої царини концептуального, а з (квазі)онтологічного — у паралельному понятті «зачаклованої» природи, але при цьому 1) відмовляється надати інструменти раціональної критики традиції, яка є репозитарієм «другої природи» (власну теорію епістемічної та етичної нормативності); 2) буквально заперечує можливість контакту емпіричного мислення із концептуально неопосередкованою «першою природою» та її епістемологічну релевантність. Чи це прирікає автора на різновид Селарсового «Міфу про Дане»? В есеї «Уникаючи Міфу про Дане» Макдавел дуже своєрідно визначає «міфічну» Даність як «наявність для пізнання суб'єктами, які отримують те, що їм начебто Дане, не спираючись на здатності, потрібні для такого виду пізнання» (McDowell, 2009, р. 256)<sup>45</sup>. З подальшого викладу випливає, що Міф про Дане для нього передусім — критика радикального епістемічного екстерналізму, тож його власна концепція даності нам у сприйнятті концептуальних змістів, за допомоги яких дійсність сама раціонально обґрунтовує наше емпіричне мислення (не тільки пізнання), є нешкідливою. У такому разі теза про необмеженість концептуального заздалегідь унеможлиблює будь-які закиди такого штибу в бік Макдавелової теорії. Утім, Селарс підкреслено наголошує на початку есею, що наступ на теорії на теорії чуттєвих даних є лише першим кроком до загальної критики каркасу даності, який в різні часи включав «чуттєві змісти, матеріальні об'єкти, універсалії, твердження, дійсні зв'язки, перші принципи, навіть саму даність»

(Sellars, 1997, p. 14). Мене з цього погляду передовсім цікавить те формулювання «даності», яке згодом у критичній літературі дістало назву «міф про категорійне дане».

Поширений сьогодні термін «категорійне дане» не є власне Селарсовим і належить Джеймсу О'Ши, який утворив його «в дусі Селарса» схожим чином, як і Макдавел — логічний простір природи. Уперше термін з'являється на сторінках праці «Вілфрид Селарс: натуралізм із нормативним поворотом» (O'Shea, 2007, 295-299). Підставою чи радше приводом для цього стають пізні лекції Селарса під назвою «Основи метафізики чистого процесу», де в першій частині «Важіль Архімеда» він переглядає свою ідею даного і, на думку О'Ши, зацентровує важливі і часто нехтуванні філософами аспекти Міфу. Ключове положення «міфу про категорійне дане», який на думку пізнього Селарса, становить найбазовішу форму Міфу, Селарс формулює так: «Якщо особа безпосередньо свідомо предмета, який має категорійний статус С, то ця особа свідомо його як такого, що має категорійний статус С» (Sellars, 1981, p. 11). Далі він формулює цю ж думку у буденніших термінах і стверджує, що «відмовитися від Міфу про Дане — це відмовитися від ідеї, що категорійна структура світу — якщо він має категорійну структуру — накладає себе на ум, як печатка накладає зображення на розтоплений віск» (Sellars, 1981, p. 12). З тлумачення О'Ши випливає, що категорійне дане є базовим у тому сенсі, що якби воно не було міфом, то якраз відігравало би епістемічну роль (байдуже, чи фундаменталістську, чи ні) і забезпечувало би наш знаннєвий світостосунок (O'Shea, 2007, p. 297). На думку ж Селарса, питання про категорійну будову світу належить цілком делегувати науковій розвідці як помильній, але самокоригувальній раціональній практиці, замість того щоби апелювати до того, що буцімто прямо виявляє себе у наших рецептивних здатностях — чи то чуттєвих, чи то інтелектуальних. Той прикметний факт, що О'Ши додатково зацентровує, що йдеться про будь-яке категорійне обмеження нашої рецептивності, як з боку незалежного внеску

доконцептуальної чуттєвості, так і з боку пасивно задіяних концептуальних спроможностей, «як тільки ум стає належно “відкритим до реальності”» (O’Shea, 2007, р. 298) дозволяє припустити, що в цьому пасажі він імпліцитно полемізує саме з Макдавелом<sup>46</sup>. Чи є, отже, теорія досвіду Макдавела, яка розглядає сприйняття як пасивну реалізацію наших концептуальних здатностей, різновидом міфу про категорійне дане? Це залежить, від того, 1) в який спосіб він сам визначає роль наших концептуальних здатностей у рецептивному стосунку «відкритості» і які саме поняття є мінімальним необхідним внеском, актуалізованим у сприйнятті; 2) чи дозволяють ресурси «натуралізованого платонізму» радикальну зміну категорійного апарату і чи приписуємо ми його тлумаченню світу і природи імпліцитне онтологічне зобов’язання (бо міф про категорійне дане значною мірою стосується даності того, що «насправді є»).

Моя теза полягає в тому, що в «Умі і світі» Макдавел абсолютно точно припускається помилки, яку Селарс схарактеризував би як різновид Міфу про Дане, почасти саме через своє вузьке тлумачення апелювання до Даного як «сплутування обґрунтування (*justification*) і виправдання (*exculpation*)» (р. 27), почасти через власні неувиражені зобов’язання щодо того, які речі насправді існують і в якому сенсі «існують». Цей закид свого часу зробив Макдавелу Джей Розенберг на підставі не дуже влучної метафори відкритості і доступності об’єкта чуттєвому сприйняттю, який наче «говорить» до суб’єкта і запрошує сприйняти його як такий, що наділеним конкретними конкретними властивостями (Rosenberg, 2007, pp. 288-289)<sup>47</sup>. Хоча Розенберг вважає це найяснішим і очевиднішим прикладом даності, з викладу Макдавела в цьому пасажі не впливає, що категорійний статус цього об’єкта відіграє ключову роль у пасивному сприйнятті об’єкта, а лише той беззаперечний факт, що нам доступні його чуттєві властивості (навіть Селарс не припускав, що феноменальне сприйняття кольору можна редукувати).

У пізніших текстах Макдавел так окреслює мінімум концептуального змісту

наших чуттєвих досвідів так: «Для візуальних досвідів природний кінцевий пункт — питомі сенсibiliї зору і загальні сенсibiliї, доступні для зору. Ми маємо розуміти досвід як такий, що спирається на концептуальні здатності, пов'язані з поняттями власних і загальних сенсibiliї (*proper and common sensibles*)» (McDowell, 2009a, p. 260). Для цього аналізу не принципово, що Макдавел уживає Аристотелеву класифікацію власних і загальних сенсibiliї (цей вибір, як і ключова роль Аристотеля для формулювання поняття другої природи, зумовлений його особистим дослідницьким бекграундом), бо в цьому контексті її сміливо можна замінити Локовим поділом на первинні і вторинні якості. Тут слушним буде навести Селарсове розрізнення між «сприймати про» (*perceive of*) і «сприймати як» (*perceive as*), де перше поняття стосується «явних чуттєвих властивостей», передусім форми і кольору, а друге — каузальних властивостей, що притаманні предметам як класифікованим в рамцях певного концептуального каркасу (Sellars, 1976, p. 316-317)<sup>48</sup>. Питання, отже, в тому, чи є підстави тлумачити загальні чи вторинні чуттєві властивості, про які йдеться Макдавелу, як каузальні, себто такі, що передбачають загальне уявлення про систему об'єктів, що перебувають у певних стосунках. З огляду на це може здатися, що в есеї «Уникаючи міфу про дане» Макдавел таки уникає пастки, адже поняття вторинних якостей, про які йому йдеться, і які залучено в безпосередньому досвідному сприйнятті, можна витлумачити як суто феноменальні властивості предметів, як-от поверхню певної форми і певного кольору. Макдавел справді зрікається думки (імпліцитної в «Умі і світі»<sup>49</sup>), що категоризація присутня вже на рівні споглядання, і наголошує, що непропозиційні концептуальні ресурси, задіяні в пасивному досвіді, лише уможливлюють категоризацію об'єктів вищими когнітивними здатностями (McDowell, 2009a, p. 264). Тут перед філософом постає вибір: або 1) цей базовий апарат понять чуттєвості є автономним, не може фігурувати у логічних стосунках обґрунтування і становить класичний приклад парадоксу епістемічного даного, або 2) їхня «даність» узалежнена від нашого володіння цілою системою понять



та інференційними зв'язками між ними, і тоді неясно, в якому сенсі вони можуть фігурувати у пасивному сприйнятті, незалежно від актуалізації вищих здатностей. Перший шлях призводить до «Міфу про Дане» класичного емпіризму, другий — до «категорійного даного».

Хай там як, ця *ad hoc* модифікація не мала до діла з викладом поняття «друга природа» в «Умі і світі»: там «світ» є, в дусі раннього Вітгенштайна, усім, що має місце (р. 27), і набуття «другої природи» в процесі освіти відкриває людині «раціональну» дійсність, опосередковану вже наявною категорійною схемою. Зрештою, Діонісіс Крістіас у своїй статті висуває думку, що насправді задовольнити критерій «категорійної даності» значно легше: достатньо лише визначити, чи уможливлює теорія досвіду Макдавела — в принципі — радикальну трансформацію категорійної структури досвіду (Christias, 2015, р. 988). Із викладу Макдавела можна побачити, що каркас об'єктів сприйняття становить трансцендентальну умову і необхідне обмеження структури нашого можливого досвіду, а наш «постійний обов'язок» переглядати наші поняття і концепції в процесі рефлексії обмежується Селарсовим проявленим образом.

## ВИСНОВКИ

У підсумку, філософський проєкт Макдавела, що поєднує в собі прагнення зберегти *sui generis* характер інтенційного стосунку до світу із натуралістичним прагненням уґрунтувати його в природних — повсякденних — мовних практиках, становить неабияку цікавість як спроба «натуралізації» трансцендентальної філософії, і чудово висвітлює перспективи і труднощі цього проєкту. Він також висвітлює напругу між філософськими уподобаннями «правих» і «лівих» селарсіанців щодо того, яку роль науковий прогрес має відігравати у розв’язанні властиво філософської проблематики і якими є межі впливу наукового образу світу на «проявлений». Моє висвітлення імпліцитних онтологічних зобов’язань, передбачених ліберальним тлумаченням природи і, зокрема, другої природи в «Умі і світі» Макдавела, підтверджує слушність міркування Брендона, що головним предметом незгоди між двома таборами послідовників Селарса є тлумачення категорій і Кантового поділу на явища і речі самі по собі, який у Селарса набуває принципово онтологічного забарвлення.

На жаль, амбітна реконцептуалізація природи, яку постулює «послаблений» чи «ліберальний» натуралізм Макдавела, не пропонує нічого, окрім звичайного повсякденного «проявленого» уявлення про світ, засадничою рисою якого і так є категорійний каркас фізичних об’єктів і осіб. Макдавел знімає із себе обов’язок узгодження двох неспівмірних вокабулярів і поглядів на світ, вміщуючи їх у своєрідний аналог Кантової «царини можливого досвіду». Бігме, із таким тлумаченням погодився б і сам Кант, який визначав матеріальне чи субстантивне поняття природи як сукупність усіх явищ (А 419/В 446), але воно є порожнім і не може увиразнити стосунок між предметами наукового і нормативного дискурсів,

згуртованих під цією категорією. Отже, Макдавелова стратегія повернення до аристотеліанської невинності не може зарадити подоланню властиво модерних філософських дуалізмів, бо перевизначення терміна природа стосується передусім онтологічного страху, що наші здатності до нормативно регульованих практик є «містичними» і свідчать про респонсивність до вимог іншої, надчуттєвої царини на кшталт Платонового світу ідей. Підкреслюючи принципову логічну і методологічну відмінність наукового і нормативного дискурсів, філософ уникає прояснення їхнього стосунку і взаємного розміщення в тотальному «просторі природи» і не може позбутися напруги між так званим «трансцендентальним описом» і науковим поясненням місця людини-у-світі. Попри свої неодноразові згадки «терапевтичного» завдання філософії, Макдавел нехтує питанням стосунку між «логічним простором закону» і «логічним простором підстав», а також онтологічної напруги між їхніми предметами, які неодмінно зринатимуть у майбутньому і за браком конструктивної теорії нормативності надалі спокушатимуть до наївного сцієнтистського редукціонізму. Макдавел, отже, припускається помилки, проти якої свого часу застерігав Селарс, і сплутує «слухну ідею, що філософія не є наукою, з хибною ідеєю, що філософія не залежить від науки» (Sellars, 1997, p. 80).

Рорті завершує свої зауваги до Макдавелової праці іронічною ремаркою: «Що ми мали би винести з повстання проти середньовічної схоластики, так це те, що, коли філософи починають чубитися про існування третьої проміжної речі між двома іншими речами (як-от «*materia signata*», проміжної між першоматерією і субстанційною формою), вони, либонь, проміняли культурну значливість на професійну твердолобість» (Rorty, 1998, p. 151). Поняття другої природи має на меті саме таку медіацію між науковою теоретичною картиною світу і проявленим образом людини-у-світі, позірно устосувавши нормативний вимір людського існування у каузально детермінованій природі. Утім, якби його радикальний концептуалізм Макдавела, згідно з яким світ не каузально впливає

на наші органи чуттів, а раціонально обґрунтовує наш досвід, міг бути самодостатньою без внеску когнітивної науки, то автор не потребував би «другої природи» як суб'єктивного корелята світу взагалі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- Іващенко, І. Г. (2016). Проблема епістемічного статусу правил: Вілфрид Селарс про матеріальні правила висновування. *Sententiae*, 34(1), 6–24.  
<https://doi.org/10.22240/sent34.01.006>
- Козловський, В. П. (2016). «Стросон і Кант: дескриптивна метафізика як концептуальна передумова аналізу “Критики чистого розуму”». *Sententiae*, 34(1), 25–41. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.025>
- Селарс, В. (2015). Деякі зауваги про Кантову теорію досвіду. *Sententiae*, 33(2), 27–40. <https://doi.org/10.22240/sent33.02.027>
- Циба, В. М. (2015). Епістемологічний словник Селарса. *Sententiae*, 33(2), 41–50. <https://doi.org/10.22240/sent33.02.041>
- Циба, В. М. (2016). Концептуальність споглядання: Селарс добудовує Кантову теорію досвіду. *Sententiae*, 34(1), 42–60.  
<https://doi.org/10.22240/sent34.01.042>
- Bertram, G. W. (2020). Two Conceptions of Second Nature. *Open Philosophy* 3(1), 68-80. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0005>
- Bird, G. (1996). McDowell's Kant: Mind and World. *Philosophy* 71, 219-243.
- Brandom, R. (2001). *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom, R., & Ivashchenko I. (2019). The Commitment to Inference. *Sententiae*, 38(2), 124–150. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.124>
- Christias, D. (2015). Sellars *Contra* McDowell on Intuitional Content and the Myth of the Given. *Philosophia* 43 (4), 975-998.

<https://doi.org/10.1007/s11406-015-9632-4>

deVries, W. A. (2011). Sellars vs. McDowell on the Structure of Sensory Consciousness. *Diametros* 27, 47-63.

Deborah Barnbaum. (2015, June 7). Robert Brandom - University of Pittsburgh. [Video]. YouTube. <https://youtu.be/GdInbvevnY4>

Dewey, J. (2008). An Empirical Survey of Empiricisms. In *The Later Works of John Dewey, 1925-1953, Vol. II* (pp. 69-83). Carbondale: Southern Illinois University Press.

Kant, I. (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (2005). *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (2009). *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner.

Kant, I. (2003). *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Berlin: De Gruyter.

MacDonald, G. (2006). The Two Natures: Another Dogma? In C. MacDonald, G. MacDonald (Eds.), *McDowell and His Critics* (pp. 222-235). Oxford: Blackwell Publishing.

McDowell, J. (2009a) Avoiding the Myth of the Given. In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 256-274). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McDowell, J. (2009b). How Not to Read *Philosophical Investigations*: Brandom's Wittgenstein. In *The Engaged Intellect* (pp. 96-114). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- McDowell, J. (1996). *Mind and World: With a New Introduction*. London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009c). Naturalism and the Philosophy of Mind. In *The Engaged Intellect* (pp. 257-278). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009d). Sellars on Perceptual Experience. In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 3-22). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009e). The Logical Form of an Intuition. In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 23-43). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998). Two Sorts of Naturalism. In *Mind, Value, and Reality* (pp. 167-197). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009f). Why is Sellars's Essay Called "*Empiricism* and the Philosophy of Mind? In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (pp. 221-238). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Norris, C. (2011). 'Second nature', Knowledge, and Normativity: Revisiting McDowell's Kant. *Diametros*, 27, 64-107.  
<https://doi.org/10.13153/diam.27.2011.428>
- O'Shea, J. (2007). Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn. Cambridge: Polity Press.
- Rorty, R. (1998a). Dewey Between Hegel and Darwin. In *Truth and Progress* (pp. 290-306). Cambridge: CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625404>
- Rorty, R. (1998b). The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism. In *Truth and Progress* (pp. 138-152).

Cambridge: CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625404>

Rosenberg, J. (2007). Divergent Intuitions: McDowell's Kant and Sellars' Kant. In *Wilfrid Sellars: Fusing the Images* (pp. 266-290). Oxford: OUP.

Sachs, C. B. (2012). Resisting the Disenchantment of Nature: McDowell and the Question of Animal Minds. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55(2), 131-147.

<http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2012.661576>

Sachs, C. B. (2015). The Shape of a Good Question: McDowell, Evolution and Transcendental Philosophy. *The Philosophical Forum* 42(1), 61-78.

<https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2011.00378.x>

Sedgwick, S. (2000). Hegel, McDowell, and Recent Defenses of Kant. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31(3), 229-247.

<http://doi.org/10.1080/00071773.2000.11007305>

Sellars, W. (1975a). Autobiographical Reflections. In H-N. Castañeda (Ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (277-93). Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Sellars, W. (1976). Is Scientific Realism Tenable? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 307-334.

Sellars, W. (2007). Philosophy and the Scientific Image of Man. In R. B. Brandom, K. Scharp (Eds.) *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars* (pp. 367-410). London, & Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Sellars, W. (1981). I. The Lever of Archimedes. *The Monist* 64(1), 3-36.



<https://doi.org/10.5840/monist19816412>

Sellars, W. (1975b). The Structure of Knowledge. In H.-N. Castañeda (Ed.) *Action, Knowledge and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (pp. 295-347).

Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Strawson P.F. (1979) Perception and its Objects. In: Macdonald G.F. (eds)

*Perception*

and Identity (41-60). Palgrave, London. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-04862-5\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-349-04862-5_2)

UCD – University College Dublin. (2013, May 10). John McDowell Interview:

Avoiding the Myth of the Given and other philosophical thoughts [Video].

YouTube. <https://youtu.be/zvv8iFupg9M>

Welchman, J. (2008). Dewey and McDowell on Naturalism, Values and Second Nature. *The Journal of Speculative Philosophy*, 22(1), 50-58.

<https://doi.org/10.1353/jsp.0.0018>

Wittgenstein, L. (1971). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wood, A. W. (2013). Kant and the Problem of Human Nature. In B. Jacobs and P. Kain (Eds.) *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 38–59). Cambridge: CUP.

Wright C. (2002). Human Nature? In N. H. Smith (Ed.) *Reading McDowell: On Mind and World* (pp. 140-160). London, & New York: Routledge.

## ДОДАТОК 1

### КОМЕНТАР

1. Дослідження філософської спадщини Вілфрида Селарса представлено в українській традиції статтями В'ячеслава Циби (Циба, 2016) та Івана Іващенко (Іващенко, 2016). Окрім того, В. Циба здійснив єдиний на сьогодні переклад Селарса українською із докладним коментарем, а саме його статті «Деякі зауваги про Кантову теорію досвіду» (Селарс, 2015; Циба, 2015). Англійською також опубліковано розлоге інтерв'ю І. Іващенко з Робертом Брендомом, колегою і інтелектуальним опонентом Макдавела (Brandom, & Ivashchenko, 2019).
2. «Емпіризм і філософія ума», § 41: «У вимірі описування і пояснення світу, наука є мірилом усіх речей, того, що є, — що воно є, і того, чого немає, — що його немає» (Sellars, 1997, p. 83).
3. «Емпіризм і філософія ума», § 36: «...характеризуючи епізод чи стан як [стан чи епізод] знання, ми не даємо емпіричний опис того епізоду чи стану; ми вміщуємо його в логічний простір підстав, обґрунтування і спроможності обґрунтувати» (Sellars, 1997, p. 76).
4. Брендом розпочинає свою лекцію «На шляху до прагматистської теорії категорій» із презентування цього поділу (Deborah Barnbaum, 2015).
5. Тут і далі посилання на сторінки «Ума і світу» (McDowell, 1996) подаються із наведенням номеру сторінки після скорочення р., у круглих дужках і без зазначення прізвища автора й року видання. Надалі цитати з творів Канта наведено за академічним виданням творів (Akademie-Ausgabe), з «Критики чистого розуму» – за усталеною академічною пагінацією (А – перше видання 1781 р., В – друге видання 1787 р.).
6. Вичерпний огляд дескриптивної метафізики Пітера Стросона і її стосунку до фундаментальної для всього подальшого англо-саксонського Кантіанства інтерпретації першої «Критики» в «Межах сенсу» можна знайти у статті Віктора

Козловського «Стросон і Кант: дескриптивна метафізика як концептуальна передумова аналізу “Критики чистого розуму”» (Козловський, 2016).

7. На відміну від Стросона і Макдавела, Селарс, наприклад, історизує трансцендентальні структури, що уможливлюють наш світостосунок, і проводить чітке розрізнення між повсякденною і науковою онтологією, почасти узалежнюючи першу від другої, і прагне узгодити трансцендентальний опис із перспективою вичерпного наукового пояснення.

8. Це перегукується з його контрверсійних переконанням, що в «Емпіризмі і філософії ума» Селарс, замість того, щоби спростувати емпірим раз і назавжди, пропонує свою альтернативну версію «нетрадиційного емпіризму» (McDowell, 2009f, p. 221).

9. Попри те, що поняття «світ» у Макдавела теоретично навантажене і я переважно вживатиму замість нього нейтральне поняття «дійсність», термін «світостосунок» варто тлумачини у широкому розумінні на позначення будь-якого каузального чи інтенційного стосунку суб'єкта сприйняття до зовнішньої дійсності.

10. «Коли ми вважаємо відчуття способом зазнавати дії з боку світу, ми мислимо його як природний феномен, і тоді нам важко побачити як *sui generis* спонтанність може стосуватися його інакше, ніж зовнішньо» (p. 89).

11. Макдавел вважає, що цей аргумент достатньо переконливо демонструє, що ми маємо раз і назавжди зректися емпіризму, але не пропонує жодної життєздатної альтернативи — не пояснює, як ми можемо пояснити привабливість емпіристської картини трибуналу досвіду (p. xvii).

12. «Серединний шлях» Макдавела дуже нагадує заклик Джона Д'юї до пошуку нового поняття досвіду, «третього погляду на досвід», який не протиставляв би його розуму і не редукував би до атомістичного сенсуалізму емпіриків (Dewey, p. 69), а їхні протилежні підходи до натуралізації значеннєвого виміру людського існування ставали предметом детального кампаративного аналізу (Welchman, 2008). Далєбі, обидва наголошують на континуальності наших природних

практик і намагаються пояснити розвиток питомих людських раціональних здатностей як із філогенетичного, так і з онтогенетичного погляду за допомоги нормальних спостережуваних природних процесів еволюції і дорослішання. А втім, Д'юї підкреслює континуальність між тваринними і людськими механізмами взаємодії із зовнішньою дійсністю і залишає простір для еволюційного пояснення і тому елементарно не потребує поняття другої природи, яке б якісно відрізняло б людину від інших тварин (хоча це і загрожує редукціонізмом).

13. На думку Макдавел, постулювання певної концепції другої природи допоможе нам узгодити розсуд і чуттєвість, раціональний і природний компоненти нашого існування і віднайти «після гріхопадіння [...] відповідник аристотеліанської невинності» (р. 109). Цей пасаж яскраво контрастує із відповідним місцем у Селарса, де той вживає образ гріхопадіння із протилежним заміром, відкидаючи будь-яку можливість повернутися до наївного неproblemатичного дорефлексійного світогляду: «Це відчуження, цю прірву між нами і нашим світом можна подолати лише з'ївши плід до середини; адже після першого укусу неможливо повернутися до невинності» (Sellars, 1975b, p. 295).

14. У «Вступі», він, утім не каже відверто, що не елементарно не мав теоретичних ресурсів для полеміки зі Стросоном, тож виникає враження, що він свідомо пристає на це одностороннє тлумачення (р. viii).

15. Задля справедливості, у Вудбриджських лекціях, які дали назву пізнішій збірці есеїв «Мати погляд на світ» (*Having the World in View*) і становлять її першу частину, Макдавел розвиває свої міркування щодо Кантової теорії досвіду з урахуванням попередньої критики (хоч він і заперечує у примітці закиди Дитера Генриха, що його робота з Кантовим першоджерелом обмежувалась «тривіальностями»). Своє нове прочитання він увиразнює на тлі не лише тексту самої «Критики», а в полеміці з «Наукою і метафізикою» Селарса, яку в «Умі і світі» він цілковито оминає.

16. У статті «Кант і проблема людської природи» Ален Вуд переконливо аргументує на користь того, що позірно несумісні теоретична і практична точки погляду на людину як розумну істоту є не лише несуперечливими, а й необхідно поєднуваними в емпіричному дослідженні людської природи, яким є прагматична антропологія (Wood, 2003, pp. 43-44).

17. Цей огляд Кантового доробку не є систематичним чи вичерпним, а має на меті продемонструвати обшир думки філософа, присвяченої історичному та емпіричному дослідженню людської природи і стосунку індивіда до власної спільноти і людства в цілому.

18. Чудовою ілюстрацією такого мислення у популярній культурі є «Космічна одісея 2001 року», де фундаментальні зсуви в еволюції людського виду зображено як наслідки появи загадкового моноліту, ймовірно, інопланетного походження.

19. З того, що наш пасивний досвід неодмінно передбачає актуалізацію концептуальних змістів, Макдавел доходить таких висновків: «Будь-яке розуміння цієї умови [того, що ми завжди вже перебуваємо у концептуальному стосунку зі світом], яке ми сподіваємося віднайти, мусить бути зсередини системи. Воно не може полягати у зображенні адаптації системи до світу збоку, а саме: якщо система має межу, а світ [перебуває] потойбіч» (р. 34).

20. «Я вживаю ідею другої природи в «Умі і світі» щоби ствердити, що респонсивність до підстав як така також є природною. У цьому стосунку ідея другої природи збігається з ідеєю того, що можна зробити інтелігібельним, помістивши його в простір підстав» (р. 98).

21. «Перша природа» натомість не має об'єктивного кореляту в нашому світостосунку, позаяк Макдавел строго заперечує як в «Умі і світі», так і в пізніших текстах, можливість незалежного доконцептуального внеску чуттєвості до нашого сприйняття і, отже, вважає відповідні спроби когнативної науки зробити внесок до епістемології, виявивши каузальні механізми нашого чуттєвого світостосунку, нерелевантними.

22. Термін «друга природа», який Макдавел послідовно вживає у зв'язку з раціональними здатностями, що ми їх набуваємо в процесі освіти та ініціації до спільноти, насправді не має виразно суб'єктивного чи об'єктивного забарвлення і однаково стосується як здатності суб'єкта сприйняття, пізнання, оцінювання (будь-якої нормативної практики) раціонально взаємодіяти зі світом, так і самого цього «зачаклованого» світу, який «відкривається» суб'єкту з набуттям цих навичок. Таким чином легше унаочнити той елементарний висновок, що за Макдавелом необмеженою стає саме «друга природа», яку і можна ототожнити з цариною концептуального. Либонь, про це йдеться Бертраму, коли він називає першу природу лише теоретичним постульованим конструктом другої, межі якої ми насправді не можемо переступити (Bertram, 2020, p. 72).

23. Макдавел вважає поняття другої природи панацеєю від усіх закидів у антинауковості і і «платонізмі», адже вже той факт, що «друга природа не могла би бути вільною від можливостей, які належать нормальному людському організму [...] достатньо вкорінює людський розум у царині закону щоби віддати належну повагу модерному природознавству» (p. 84).

24. Навіть Кант у «Критиці сили судження» визнає, що ми можемо помислити можливість організмів, лише якщо розглядатимемо їх як «цілі природи» (Naturzwecke), створені у відповідності до задуму (AA 5:375).

25. Ця паралель також схоплює той парадоксальний факт, що згадане раціональне обмеження, на думку Макдавела, має місце також тоді, коли наше сприйняття виявляється хибним.

26. Роберт Брендом у своєму *tagnit opus* «Експлікуючи це: розумування, репрезентування і дискурсивне зобов'язання» присвячує вступні розділи висвітленню ключових аспектів нормативної прагматики і критиці спроб редукувати нормативні категорії до вердикту спільноти в суто кількісних фактичних категоріях — спроб теорій регулярності різного штибу «спекти нормативний пиріг із ненормативних інгредієнтів» (Brandom, 2001, p. 41). Саме це закидають Макдавелу. А втім, це утруднення зринає лише для того, хто вже

переконалий, що наша раціональна поведінка в принципі потребує пояснення, а імпліцитні норми — експлікації.

27. «Як виглядає гра, яка всюди обмежена правилами? Правила якої не дозволяють закрастися сумніву і закривають йому всі шпарини. Хіба ми не можемо помислити правило, яке регулює застосування правила, і сумнів, який воно усуває, тощо? Але те, що ми можемо помислити сумнів не свідчить про те, що ми сумніваємося» (Wittgenstein, 1971, S. 55).

28. Селарсова гра слів «save the appearances» передбачає як значення самої ідіоми «удавати, що нічого не змінилося» (тобто, що ця картина світу не загрожує нашим питомо людським раціональним практикам в рамках «проявленого образу»), так і буквальну інтеграцію шляхом наукового пояснення нашого феноменального «проявленого» світу фізичних об'єктів і осіб в єдине «стереоскопічне бачення» світу, в якому не лише епістемологічну, а й онтологічну перевагу надано науці.

29. Варто порівняти це із розумінням поняття мовно опосередкованої «традиції» у Макдавела: «...тип мови, до якої людські істоти спершу ініційовані, слугує репозиторієм традиції, резервом накопиченої впродовж історії мудрості про те, що є підставою чого» (р. 126).

30. Доречність мого тлумачення Макдавелового «світу» як того, що Селарс називає концептуальним каркасом проявленого образу, підтверджує ще одна незначна деталь — достатньо вагома, втім, щоби Макдавел загадав її у розлогій примітці в «Умі і світі» і згодом майже буквально повторив в есеї «Натуралізм і філософія ума» (р. 71, п. 2; McDowell, 2009с, р. 258). Йдеться про те, що він розрізняє «логічний простір підстав» і «логічний простір закону», а не «причин», як того вимагала б симетрія. Він наводить на користь такого поділу низку аргументів, зокрібно, те, що властивою рисою наукового пояснення є саме прагнення підвести багатоманіття явищ під строгі загальні закони, тоді як причини не варто виключати з логічного простору підстав, бо, на думку Макдавела, це унеможливило би саму думку, що підстави можуть бути водночас

причинами. Ця думка, зокрема, є ключовою для будь-якої інтерналістської етики. Утім, саме завдяки цьому уточненню протиставлення логічного простору підстав (або ж необмеженої царини концептуального, яка включає в себе і суб'єкт, і світ, який він сприймає) і логічного простору закону (першої природи, витлумаченої в наукових термінах) насправді точно дублює стосунок між науковим і проявленим образом світу. Селарс би не погодився, що каузальним стосункам місце в логічному просторі підстав, бо вони становлять два принципово відмінні способи пояснення (що аж ніяк не відкидає можливості для підстави бути також і причиною), але проявлений образ світу, який включає в себе засадничий поділ на фізичні об'єкти і осіб, безсумнівно, оперує і каузальним порядком, і порядком обґрунтування.

31. Дуже незначний сегмент проявленого образу, який прямо стосується нашого уявлення про себе як розумних тварин, автономних суб'єктів, які оцінюють свою вербальну та невербальну поведінку згідно з визнаними епістемічними та етичними стандартами, і членів спільноти, пов'язаних спільними нормами, є, окрім того, логічно нередуковним до комплексної взаємодії фізичних часток чи альтернативних остаточних пояснень.

32. Озброєним оком їх уже давно спостерігають науковці, і ці поняття можуть навіть успішно фігурувати в невиснуваних спостережних звітах (Sellars, 1968, pp. 145-146).

33. Вичерпний огляд Селарсового тлумачення Кантової теорії досвіду і взаємодії чуттєвості і розсуду у спогляданні, а також Селарсового розуміння стосунку між концептуальними і неконцептуальними репрезентуваннями можна знайти у статті В. Циби «Концептуальність споглядання: Селарс добудовує Кантову епістемологію» (Циба, 2016).

34. Ця заувага не є оригіальною: на думку Вілема деФріза, Макдавелова ідея концептуального формування чуттєвої свідомості не може привабити нікого, хто в принципі вірить у можливість емпіричної науки про ум (deVries, 2011, p. 47), незалежно від їхнього ставлення до трансцендентального виміру нашого знання



(трансцендентального опису умов досвіду). Це прямо впливає з того, що завдяки «другій природі» наш навіть пасивний світостосунок завжди є інтенційним і концептуально навантаженим, і не існує нічого, що відповідало би у досвіді «голій чуттєвості», каузальному впливу зовнішнього світу на органи чуття суб'єкта.

35. ДеФріз також звертає увагу, що наукове пояснення чуттєвості не є релевантним з епістемологічного погляду саме тому, що теорія Макдавела, видається, відкидає традиційну ідею, що існує дві різновиди помилки сприйняття — з боку чуттєвості та з боку застосування наших концептуальних здатностей (deVries, 2011, р. 58). Позаяк Макдавел заперечує існування внутрішніх неінтенційних станів, які були би «найвищим спільним фактором» для, з одного боку, нормального правдивого досвіду, а з іншого — ілюзій, марень галюцинацій тощо, помилка може мати місце лише на боці концептуального.

36. Звісно, обидві тези, які відрізняють натуралістичне кантіанство Селарса від послабленого чи ліберального натуралізму Макдавела і наголошують на релевантності наукового пояснення для епістемології, не заперечують значливість філософської розвідки. Ба більше, обидві тези передбачають попереднє «трансцендентальне» обґрунтування релевантності неконцептуальних аспектів репрезентування для пояснення нашого знаннєвого і незнаннєвого світостосунку.

37. Це зумовлено тим, що Макдавел відкидає дуалізм схеми і змісту не лише в епістемології, а в теорії сприйняття взагалі.

38. Протиставлення епістемологічної і онтологічної проблематики відбито у двох різновидах «коливання», яких Макдавел прагне уникнути: 1) у першій частині — між когерентизмом і Міфом про Дане (епістемологічні теорії про підстави нашого знання про світ); 2) у другій — між «голим натуралізмом» та «здибленим платонізмом» (які стосуються передусім того, які сутності вважати в певному сенсі «реальними»).

39. Як і протягом усього тексту, незрозумілим залишається, чому Макдавел зображає свого уявного опонента як «голого натураліста» та редукціоніста, якщо приписувана йому позиція посутньо не відрізняється від запропонованих Девідсоном, а надто Селарсом. Прагнення вичерпно пояснити проявлений феноменальний світ за допомоги інструментарію науки не суперечить визнанню альтернативного логічно нередуковного способу говорити про людські практики у світі. У стосунку до Девідсона Макдавел зауважує, що той визнає, що «інтелектуальна роль понять, що стосуються спонтанності, не можна дублювати в термінах понять, фундаментальна роль яких — вміщувати речі в царину закону» (р. 74).

40. Треба, втім, розуміти у якому саме сенсі ці витлумачені в наукових термінах речі самі по собі — можна припустити, неспостережувані сутності, постульовані науковими теоріями — перебувають потойбіч царини концептуального. Якщо ми послідовно читаємо Макдавела, то маємо визнати, що друга природа означає не лише самі наші концептуальні здатності і респонсивність до підстав, а і світ, що в такий спосіб стає для нас відкритим і джерелом раціональних обмежень. На відміну від Кантових речей самих по собі, що перебувають за межами будь-якого можливого досвіду, теоретичні об'єкти науки є, безсумнівно, продуктом взаємодії спонтанності і рецептивності у пізнавальній активності суб'єкта (хоч і в інакший спосіб, ніж повсякденні судження сприйняття). Лише власна теорія досвіду Макдавела, яка надає безальтернативну першість повсякденному концептуальному каркасу феноменальних фізичних об'єктів і обмежує можливості радикального перекладу категорійного каркасу, може провести чітке розрізнення, якого, наприклад, немає в Селарса.

41. Окрім того, що у Вудбриджських лекціях Макдавел висвітлює погляд, дуже схожий на запропонований Пітером Стросоном, цікаво, що, наводячи цей фрагмент у полеміці з науковим реалізмом Селарса, він начебто не розрізняє наш погляд на світ «як філософів» і науковий образ світу, характерною рисою якого є метод постулювання неспостережуваних об'єктів.

42. На паралелі між цими текстами також звертає увагу Джеймс О'Ши в уже згаданому інтерв'ю.
43. Навіть Селарс, якого можна вважати одним із найрадикальніших прибічників наукового реалізму, визнавав методологічну залежність наукового образу від проявленого образу, який був історично першим і уможливив перше знайомство людини з собою і світом (Sellars, 2007, p. 388). Це не заважає його претензії бути вичерпним образом світу і конкурувати із проявленим.
44. Можна сперечатися, що перевизначення природи, хоч автор, на перший погляд, і запозичує це поняття із повсякденного вжитку, є елементом прескриптивної ревізійоністської метафізики, адже воно радше сплутує, ніж прояснює цей вжиток.
45. Для Макдавела, отже, Міф про Дане фактично тотожний тому, що Селарс називає в «Емпіризмі і філософії ума» епістемологічним аналогом «натуралістичної хиби» в етиці, а саме сплутування каузального пояснення і раціонального обґрунтування і апеляція до чинників, що перебувають потойбіч логічного простору підстав.
46. Зрештою, цей пасаж є майже дослівною цитатою, адже Макдавел, експлікуючи своє бачення необмеженості царини концептуального, стверджує: «Нам доступна ця картина відкритості до реальності завдяки тому, як ми розміщуємо [в межах царини концептуального — В.Ч] реальність, яка здійснює враження на суб'єкта у сприйнятті» (p. 26).
47. Обидві праці побачили світ у 2007 році, тому не дивно, що Розенберг не вживає терміна «категорійне дане».
48. У стосунку до можливості радикального перегляду нашого категорійного апарату він зауважує, що «якщо поглянути на ці два типи концептуальних ресурсів, що належать до каркасу сприйняття, ми помітимо, що ресурси першого типу можна назвати постійними, тоді як [ресурси] другого типу зазнають змін. Наші класифікації фізичних об'єктів можуть ставати дедалі складнішими і

софістикованішими. Старі шухлядки можуть бути поділені, змінювати форму чи геть зникати» (Sellars, 1976, pp. 317-318).

49. В «Умі і світі» відповідні змісти нашого досвіду були не тільки концептуальними, а й дискурсивними, себто мали пропозиційну форму: «х має місце» (pp. 27-28).