

Гайнер Ф. Клеме

## ГУМАННІСТЬ І САМОЗБЕРЕЖЕННЯ. КАНТ ЧИ ГАЙДЕГЕР?

### І. Кант про гуманність і самопанування\*

До яскраво виражених ознак філософії Канта належить те, що філософія визначається з погляду людини, яка запитує. Люди для Канта є істотами, які запитують про самих себе. Вони запитують про те, що вони можуть *пізнавати*, що вони повинні *робити* і на що вони сміють *сподіватися*. Вони запитують про те, що таке людина за своєю сутністю [KtV A 805/B 833; AA 9: 429]<sup>1</sup>. Люди порушують ці питання не випадково. Люди порушують ці питання, бо вони є розумними. Розум ініціює – як висвітлює Кант у *Критиці чистого розуму* – осягнення джерел, обсягу і границь свого власного вжитку. Звісно, ми утворили б собі фальшивий образ розуму, якби уявляли його як субстанцію. Щоправда, Кант застосовує слово «розум» в однині. «Я мислю», яке згідно з § 16 *Критики чистого розуму* мусить могли супроводжувати всі мої уявлення, так само годі мислити в множині, як і суб'єкта категоричного імперативу. А проте, що таке розум згідно зі своєю сутністю, можна визначити лише завдяки його функціям і результатам. Щоб пізнати це, ми мусимо вживати свій розум. У визначенні цих функцій і результатів Кант вступає на нові шляхи. Він долає не лише новочасну теорію субстанції, яку в його час обстоювали передусім Крістіан Вольф і його учні [Klemme 1996]. Він спроможний також сформулювати альтернативну концепцію суб'єкта, яка виявляє численні інноваційні аспекти. *Дві* з цих інновацій я хотів би тут згадати.

*Перша* інновація стосується провідної для німецької філософії Просвітництва ідеї доцільного порядку світу. Ми знаходимо її, до прикладу, у Готфрида Вільгельма Ляйбніца, але також у Крістіана Вольфа й у Мозеса Мендельсона. Кант відхиляє ідею телеологічного порядку. Предмети нашого світу досвіду як такі не виявляють жодної доцільності. Згідно з його поглядом, справи стоять якраз не так, що ми мусили б лише виразно пізнати речі, щоб прогледіти їхній доцільний порядок. Телеологія за Кантом до того ж не є природничою наукою. А проте ідею доцільності речей ми не можемо цілковито викинути за борт. Адже, по-перше, разом із силою судження – зауважує Кант у *Критиці сили судження* – ми володіємо спроможністю, яка у своєму рефлекс-

---

© Heiner F. Klemme, 2024. Переклад із німецької Віталія Терлецького.  
Науковий редактор перекладу Іван Іващенко.

\* У сенсі «панування над самим собою» – Прим. перекладача.

<sup>1</sup> Я цитую *Критику чистого розуму* за оригінальною пагінацією 1781 і 1787 pp. (A/B), а інші праці Канта за академічним виданням його творів (скорочення AA), вказуючи номер тому і сторінки [Kant 1900-].

тувальному вжитку об'єктує властивості форм предметів як доцільні. При цьому доцільна визначеність форм перебуває під суб'єктивним застереженням, яке Кант вказує завдяки вислову «немовби» [als ob] [AA 05: 363-364, 368, 370, 380, 383.]: ми об'єктуємо речі так, немовби вони були об'єктивно доцільні, а не суто випадкові та ми об'єктували їх як доцільні єдино лише на підставі влаштованості нашої спроможності пізнання. І, по-друге, ми не можемо відмовитися від поняття доцільності, позаяк в іншому разі ми не могли б досягти людину як особу. Бути особою означає для Канта не лише існувати як ціль сама по собі. Це означає водночас могли вчиняти згідно з уявленням про закони, які спрямовані на цілі. Справді-бо, саме це має на думці Кант, коли він визначає особу як суб'єкта, «вчинки якого придатні до привинення» [AA 06: 223]. Особи підкорені лише тим законам, які вони надають самим собі.

І тим самим я уже перебуваю біля *другої* інновації. Адже той, хто вчиняє згідно із законами і цілями, організовує світ згідно зі своєю волею. Люди мусять мати не лише уявлення про цілі. Вони мусять також знати, як їхні цілі можуть допасуватися до світу, тобто чи можуть і завдяки якому звершенню вони можуть реалізувати свої цілі у світі. Звісно, деякі доцільні вчинки можуть виконуватися і суб'єктами, які не є особами. Тварини можуть чинити доцільно або недоцільно. Натомість людина є особою, позаяк її воля автономна. «Свобода» – пише Кант в *Узасадненні* – є «властивістю волі бути законом самій собі» [AA 04: 447]. З цієї підстави людина спроможна реалізувати цілі у світі, які не виникають із її чуттєвої природи. Їх встановлює чистий розум. Ці цілі мають подвійну функцію: спочатку вони подають людині цілі, з якими вона ідентифікує себе, позаяк вона знаходить в них вираженою свою сутність як «розумної природної істоти» [AA 06: 418]. Здійснення цих цілей означає здійснення її гуманності. Потім вони обмежують переслідування наших цілей, які походять із нашої чуттєвості. Дозволені всі вчинки, які не суперечать реалізації нашої гуманності. Мають силу наказу [Geboten] всі вчинки, сприятливі для її реалізації. Тільки позаяк сам розум – і тим самим наша свобода, автономія і гуманність – покладає себе як верховну ціль нашого воління, ми можемо бути зобов'язаними як люди визначати свою волю завдяки моральному закону. Кант досягає людину як особу, позаяк людина як розумна істота підноситься над усіма чисто суб'єктивними (або відносними) цілями. Людина є особою, позаяк вона володіє чистим практичним розумом, позаяк вона мислить себе «згідно з волею як свободну», позаяк вона «домагається» [AA 04: 55, 457] власної волі.

Верховною або останньою ціллю всіх наших цілей є сам розум. У цьому зв'язку Кант вдається також до поняття «інтересу розуму» [AA 06: 212, 213]. Людина виявляє інтерес до свого розуму, оскільки сам розум викликає цей інтерес до нього в людині. Виявляти інтерес до свого розуму означає з практичного погляду зберігати самого себе як особу у світі. Хоча це поняття Кант не ставить у центр своїх критичних головних праць, усе ж думка про «самозбереження розуму» [AA 06: 147 Anm.]<sup>2</sup> є тією, довкола якої обертається вся його практична філософія. Зі своєю концепцією «самозбереження розуму» Кант стає до ряду в хорі новочасних філософів і юристів, які в центр своїх міркувань ставлять самопанування. Адже той, хто не є паном над самим собою, також не може зберегти самого себе. Звісно, самозбереження означає в Канта не фізичне збереження самого себе, не збереження тіла. Йому йдеться радше переважно про збереження розуму. Так само, як Кант зробив плюралістичним поняття са-

<sup>2</sup> До цієї тематики докладніше див.: [Klemme 2023].

мого розуму, не волюючи відібрати в поняття його єдність, він прояснює думку самопанування, яка має на меті самозбереження, завдяки групі понять, похідних від різних царин його філософії. Оскільки вони навряд чи припасовуються до архітектонічного мислення Канта, ми знаходимо їх також у вигляді осередків у працях, що відносно віддалені від його архітектонічних і спрямованих на ідею системи праць. Поряд із статтю «Що означає орієнтуватися в мисленні» тут слід вказати на його програму статтю «Відповідь на питання: що таке просвітництво?», а також на його лекції про антропологію і логіку. У них менше мовиться про автономію і моральний закон, про категоричний імператив і чистий розум. Радше Кант тематизує в них такі поняття, як просвітництво і повноліття, самостійне мислення і самостійність, здоровий розум, самовладання [Selbstbesitz] і самопанування. Також до цієї групи належать поняття гуманності та самозбереження [Klemme 2020]. Легко можна розпізнати, що Кантова практична філософія без цих понять була б лише тінню самої себе.

Через стислість виокремимо вже згадане поняття гуманності. Хоча в літературі це навряд чи зауважують [Hoffmann 2015], воно, мабуть, є навіть найвагомим серед них. Адже поняття гуманності слугує Канту на позначення всього того, через що людина вирізняється як «розумна природна істота». Наша гуманність є підставою і ціллію нашого прагнення. Бути гуманним у цьому світі – на цьому лежить вага. У *Критиці сили судження* Кант прирівнює гуманність до «культури сил помислу» і до товариськості, спрямованої на ціле людство. «Гуманність», каже Кант, означає «з одного боку, загальне *почуття співчутливості*, з другого боку – спроможність найщиріше і загалом могли *передавати* себе; [...] пов'язані разом, ці властивості становлять відповідну людськості товариськість, чим вона відрізняється від тваринної обмеженості» [AA 05: 355]. Людина воліє розширювати свої поняття, вона виявляє інтерес до інших, вона хотіла б передавати себе, шукає товариськості. У практичному інтересі до культури своєї власної спроможності, як і спроможності інших людей, конкретизується наш викликаний завдяки самому розуму інтерес до нашого самозбереження. Зберігати самого себе означає сприяти і зберігати свою гуманність. В *Антропології з прагматичного погляду* Кант конкретизує гуманність і сполучує її з поняттям спільного добра [Wohlfart]. Гуманність є «способом мислення поєднання гаразду [Wohllebens] із чеснотою в *поводженні*» [AA 07: 277]. І гараздом є «*добра трапеца в доброму* (і якщо це може бути, також змінному) *товаристві*» [AA 07:278].<sup>3</sup>

Ми, звісно, хибно зрозуміли б Кантове поняття гуманності, якби редукували його до понять товариськості та суспільства. Поняття гуманності набагато глибше закріплене у філософії Канта, ніж це виражалось б завдяки ідеї культури сил помислу й застільному товариству. Гуманність не лише тісно сполучена із нашим інтересом до самозбереження як розумних істот. Існує також зобов'язання до гуманності. Адже нам не вільно воліти бути гуманними або ж ні. Інтерес розуму до свого самозбереження є водночас підставою морально-правової обов'язковості – зберігати самих себе як осіб.

Ця обов'язковість особливо увиразнюється в трьох системних місцях практичної філософії Канта.

*По-перше*, у так званій формулі самоцілі категоричного імперативу. У ній конкретизується ідея гуманності в зобов'язанні поводитися з усіма людьми як з особами:

---

<sup>3</sup> Застільне товариство втілює для Канта ідеал «витонченого людства» [AA 07:282]. Воно сприяє нашій гуманності та опосередковано також нашій моральності.

«Вчиняй так, щоб людськість як у твоїй особі, так і в особі кожного іншого ти використовував повсякчас як ціль, ніколи не суто як засіб» [AA 04: 429]. Варте уваги те, що Кант говорить про людськість *в особі* та якраз не про особу *в людині*. Це формулювання добре дібрано. Бо ж є особа, яка завдяки своїй свободі могла б користуватися людиною як засобом. Особами як такими не можна розпоряджатися, але либонь можна розпоряджатися такими особами, які існують також як люди. Заборона користуватися людьми «суто як засобом» має на меті те, щоб не користуватися людьми так, немовби вони не мають жодної свободи і жодного чистого розуму.

*По-друге*, Кант конкретизує свою – як я хотів би її назвати – концепцію радикальної гуманності [Klemme 2018] у *Вченні про чесноти* з твору *Метафізика звичаїв*. Його позиція радикальної гуманності дістає свій найчудовіший вираз у «верховному принципі вчення про чесноти». Цей принцип зобов'язує нас не лише не користуватися людиною як самим лише засобом для наших суб'єктивних цілепокладань. Радше нашим обов'язком є робити собі ціллю «людину взагалі» [AA 06: 395]. Це може звучати ніби як формулювання із *Узасаднення до метафізики звичаїв* або із *Критики практичного розуму*. Але фактично воно значно виходить за теоретичний рівень цих праць. Це стає ясно, коли ми звертаємося до центрального висловлювання «дедукції із чистого практичного розуму». Вона звучить так: «Що *може* бути ціллю в стосунку людей до самих себе і до інших, те є ціллю для чистого практичного розуму, бо він є спроможністю цілей взагалі» [AA 06: 395]. Яка ціль «*може*» бути ціллю в стосунку людей до себе та інших? Вочевидь будь-яка, що не суперечить чистому практичному розуму й загальній обов'язковості, як вона виражається завдяки категоричному імперативу. Але чому я повинен виявляти інтерес до сприяння цим можливим цілям, якщо їх дійсно воліє якась людина? *Позаяк* я поціную спроможність вчиняти згідно з цілями. До цього я фактично виявляю інтерес. Той, хто поціновує власний розум, мусить поціновувати також «відносні цілі» людей, хай то будуть власні цілі або цілі інших людей. Чистий розум небайдуже ставиться до нашого прагнення щастя. Він зобов'язує нас серйозно ставитися до цього прагнення в межах морального закону. Ми зобов'язані сприяти такому світу, де кожна людина може стати щасливою на свій смак. Саме в цьому сенсі Кантова філософія свободи є радикально гуманною.

*По-третє*, зрештою, не слід забувати *Вчення про право* у творі *Метафізика звичаїв*. Для нашої тематики в цьому місці має вистачити вказівки на три так звані формули Ульпіана. Перша формула особливо особливо прикметна. Адже правовий обов'язок бути «справедливою людиною (honeste vive)» [AA 06: 236] обертає перспективу формули самоцілі. Якщо ця остання вимагає від мене не користуватися жодною людиною «суто як засобом», то, згідно з першою формулою Ульпіана, я зобов'язаний пропонувати самого себе іншим не «для самого лише засобу» [ibid.]. «Не перетворюй себе для інших на самий лише засіб, а будь для них водночас ціллю» [ibid.]. Цей правовий обов'язок не має на меті якусь добру волю. Заради збереження нашої людськості я повинен вступити в такий стан, «в якому кожен може убезпечити своє від кожного іншого» [AA 06:237]. Це є станом публічного права.

На цьому місці ми мусимо перервати наші висловлювання і міркування щодо Канта. Мабуть, стало ясно, що Кант намагається розвинути свою філософію не лише з погляду людини, яка запитує. Також свої відповіді він розвиває з перспективи, доступної всім людям як розумним істотам. Трансцендентальна філософія і метафізика не

повинні відводити людину від людини. Радше вони для Канта не підлягають зреченню тільки тому, що без них ми не пізнали б ті умови, за яких можемо досягти, сприяти і зберегти нас самих та нашу гуманність.

## II. На службі неповноліття: Гайдегера критика гуманізму

Звернімося до праці Гайдегера *Про гуманізм* 1947 року.<sup>4</sup> При цьому йдеться про розширену редакцію листа до Жана Бофре, початково написаного восени 1945 року. Чому цей текст для нас вагомий? Бо він являє собою радикальну відмову від усього того, за що стоїть Кантова філософія гуманності. Бо в цьому тексті виражається позиція, яка знаходить численних прибічників у нашій сучасності. У своїй праці Гайдегер запитує про «сутність», отже – про «людськість людини» [Heidegger 2010: 11]. Він переконаний у тому, що гуманізм не знає і не розуміє це питання, позаяк він є підставою або наслідком метафізики. Як метафізика, гуманізм не спроможний мислити сутність людини, бо метафізика не запитує про «істину самого буття».<sup>5</sup> Замість цього він залишає людину кружляти довкола своєї суб'єктивності та перетворює її тим самим на вигнанця «з істини буття» [ibid.: 34]. Гайдегер переконаний у тому, що «людськість людини» [ibid.: 25] не можна зрозуміти з перспективи людини. Її слід розуміти із перспективи буття. Її обґрунтовано поза людиною. Із цієї підстави людина мусить, мислячи, затримуватися в сусідстві до буття. У сусідстві буття людина вчуває «владарювання» [Walten] [ibid.] буття в мові. Звісно, істина буття вища за все людське. «Так, при визначенні людськості людини як ек-зистенції залежить на тому, що не людина є суттєве, а буття як вимір екстатичного ек-зистенції» [ibid.: 25-26]. Не людина є «суттєве», а «буття»! Людина мусить турбуватися про буття, яким вона «закинута» в «істину буття» [ibid.: 22]. Людина не може спричиняти «прихід суцього», адже воно «полягає в уділові буття» [ibid.: 23]. Гайдегер пише: «Людина є не паном суцього. Людина є пастухом буття» [ibid.: 34].

Позаяк буття вділяється людині – а не, скажімо, собакам, кішкам або штучним інтелектам, – людина може *первісно*<sup>6</sup> досвідчувати себе. Під поштовою адресою людини буття контактує із суцим у світі. Якщо ми займаємося справою як філософією суб'єктивності, то людині не вділяється буття. Адже, за Гайдегером, розум пана має на меті опанування природи і життясвіту завдяки техніці. За допомогою свого обчислювального розуму пан однак перетворює себе на об'єкт і тим самим на служника суцього. Цілковито у цьому сенсі Гайдегер посилається на розум мислення панування завдяки латинському вислову *animal rationale*. Набагато ліпше, ніж, наприклад, вислів «розумна істота», *animal rationale* виражає об'єктивувальний характер цього розуму, що принижує людину до тварини. Саме це є тим, що Гайдегер відкидає зі своєю мовою про людину як «пастуха буття». Він хоче показати, що ми мусимо турбуватися про буття, щоб «заводити мову про істину буття», щоб «початковіше досвідчувати

---

<sup>4</sup> Я цитую за окремим виданням [Heidegger 2010].

<sup>5</sup> «Метафізика не запитує про істину самого буття. Тому вона також ніколи не запитує, в який спосіб сутність людини належить до істини буття. Це питання метафізика не лише досі не порушила. Це питання неприступне метафізиці як метафізиці. Буття ще очікує, що Воно саме буде гідним мислення для людини» [ibid.: 14].

<sup>6</sup> Лише у вигляді примітки слід вказати в цьому місці на праці Дитера Генриха з філософії свідомості. Порівняно з Гайдегером, Генрих бере до уваги поняття «первісного самобуття» і надає певною мірою теоретично-суб'єктивного спрямування Гайдегеровому мисленню-буття. Докладніше про це див.: [Klemme 2017].

сутність людини» і щоб «показувати, наскільки ця сутність у свій спосіб стає удільною» [Heidegger 2010: 36-37].

Зі своїм розумінням, що людина «відбувається»<sup>7</sup> завдяки буттю, Гайдегер не лише виразнює, що людина мусить досвідчувати буття, щоб досвідчити саму себе у своїй сутності. Водночас він тим самим виражає, що буття залежить від людини, аби могли відбуватися у світі. Без людини та її «сусідства» [ibid.: 36] буття не може висвічуватися.<sup>8</sup> Буття може висвічуватися тільки тоді, коли людина завдяки мові творить певний простір, де воно може висвічувати.

Чи воліємо ми ще говорити про гуманізм, риторично запитує Гайдегер, якщо істина буття «говорить проти всього дотеперішнього гуманізму»? [ibid.: 37]. Само собою зрозуміло, що ні. Гайдегер хоче мислити первісніше за будь-який гуманізм. На противагу цьому він не хоче обстоювати жодних гадок. Адже той, хто обстоює гадки, затримується в суцюзі. Первіснішою за будь-яку філософію, що обертається довкола суцюзі, є поезія. Словами Гайдегера: «А проте все ще значущим є навряд чи обдумане слово Арістотеля в його *Поетиці*, що поезія є істиннішою за розвідування суцюзі» [ibid.: 55].

Я не певен, який пасаж *Поетики* тут міг мати на думці Гайдегер. В одному місці своєї *Поетики* Арістотель відрізняє поезію від історії та наголошує на більшій близькості поезії до філософії [Aristoteles 2018: 29]. Із філософією вона поділяє стосунок до загального. Згідно з цим Арістотель, якщо придивитись до нього уважніше, виражає цілком іншу думку, ніж ту, яку йому приписує Гайдегер. Бо в Арістотеля немає мови про те, що поезія істинніша за філософію. Цілком навпаки, характерною рисою кожної людини Арістотель проголошує *logos*, що аргументує, запитує про підстави. На початку своєї *Риторики* він пише: усі люди «до певного ступеня намагаються стосовно якогось аргумента [logon], з одного боку, вдаватися в питання, з іншого, обґрунтовувати, з одного боку, обстоювати, з іншого, похитнути» [ibid.: 7]. Гайдегерова хвала первісному й простішому мисленню, як і «майбутньому мисленню», яке більше не буде філософією, має на увазі не більше, але й не менше, ніж радикальну відмову від Арістотелевого *logos*'а й таким чином – відмову від будь-якого різновиду заперечення проти Гайдегерових власних повідомлень із духу буття. Отже, геть немає сенсу шукати критичні слова проти його міркування в сподіванні, що з ним можна проводити дебати. Гайдегер не дискутує. Ми його не досягаємо. Адже на шляху до «істини буття» він завжди вже на один крок попереду. «Потрібним – сказано в *Листі про гуманізм* – у теперішній потребі світу є: менше філософії, але більше уважності мислення; менше літератури, але більше піклування про літеру» [Heidegger 2010: 56].

Більше «уважності в мисленні»! Цього потребує світ 1947 року найнагальніше. «Потреба світу» безпосереднього повоєнного часу причинно зводиться Гайдегером до філософів, які за професією мислили не досить уважно. Звичайно, Гайдегер не говорить про потребу людей, які страждали через війну, через знищення, переслідування та вигнання. Ця потреба, як ми знаємо з його *Чорних зошитів*, не має значення. Релевантним єдино і лише є потреба мислення. Лише той, хто долає гуманізм, хто «звільняє себе від панування суб'єктивності», уникає *summum malum*<sup>9</sup> нашого існування: «культурної діяльності», «диктатури публічності», «поневолення публічності» [ibid.: 9].

<sup>7</sup> Ставати «удільним» означає для Гайдегера, що «буття випадає людині як екзистувальній для вартування істини буття в самій цій істині» [ibid.: 37].

<sup>8</sup> «Буття приходить, висвічуючи себе, до мови. Воно завше є на шляху до неї» [ibid.: 53]. «Буття вже вділило себе мисленню» [ibid.: 55], – сказано в іншому місці.

<sup>9</sup> Найбільшого зла (лат.).

Показовими в цьому контексті є також висловлювання Гайдегера щодо стосунку мислення до теорії і практики. Мислення, що запитує про істину буття, є «ні етикою, ні онтологією» [ibid.: 49]. Воно відбувається «до» розрізнення між теоретичним і практичним мисленням, теорією і практикою.<sup>10</sup> Вже у своєму курсі лекцій про Ніцше 1939 р. він заявляє: «Ні моральні, ні культурні, ні політичні масштаби не досягають тієї відповідальності, в яку поставлене мислення» [Heidegger 1966: 544]. І у своїх *Чорних зошитах* він відповідно нотує: «Мислення не тримається ні науки, ні моралі. Обидві є, звісно, стовпами європейської культури та світу розуму. Вони подають інструменти цивілізації, яка хоче індустріалізувати суще в цілому» [Heidegger 2015: 237]. Мислення не лише не тримається науки і моралі, воно навіть руйнується через них: «Наука і мораль зруйнували мислення. Обидві тільки тепер і в незвичайному плодозмінному господарстві вступають у своє панування. Те за своєю сутністю, що наука і мораль походять із філософії, говорить проти філософії і засвідчує її неспроможність. Тому ті перші легко можуть захопити її місце» [ibid.: 234-235].

За Гайдегером, гуманізм руйнує мислення. Суттєве мислення має місце поцейбіч науки і моралі, поцейбіч «європейської культури і світу розуму». «Мислення – каже Гайдегер – перебуває в занепаді [Abstieg] в убогість своєї попередньої сутності. Мислення збирає мову в просте казання. Мова є таким чином мовою буття, як і хмари є хмарами неба» [Heidegger 2010: 56]. Варто зауважити: «мова буття» – не мова простої людськості, пристойності та співчуття, науки і моралі. Єдино лише буття може нас врятувати від банальності речей та її нечуваної претензії на панування. І таким от чином ірраціоналізм або а-раціоналізм виявляється ключем до розуміння «людськості людини». Гайдегерове зневажання ліберального світу Модерну спирається на його ентузіазм від так названого ним «первісного мислення», метою якого є подолання цього Модерну. Адже люди належать не самим собі, вони належать буттю й через те – опосередковано тим земним силам, які воліють приготувати йому дім, які розуміють себе як уділені цим буттям.<sup>11</sup>

### III. Кант або Гайдегер?

Що можна думати про Гайдегерову критику гуманізму? Цілком безсумнівно його твір стоїть на службі «руйнування розуму»<sup>12</sup>. Навіть якщо сьогодні стало популярним – і Гайдегер бере в цьому істотну участь – робити відповідальним Просвітництво і разом із ним модерну філософію, яка обертається довкола поняття розуму, однаковою мірою за колоніалізм і фашизм, то саме виплекані Гайдегером ірраціоналізм або а-раціоналізм є тим, що мовчазно і бездіяльно нетерпляче чатує на прихід буття в про-світку буття, і мусить давати своє благословення всім силам, які він тлумачить у позі

---

<sup>10</sup> «Це мислення є, тією мірою, якою воно є, пам'ятанням про буття і нічим окрім того. Належачи до буття, позаяк буттям закинута в захисток [Wahrnis] своєї істини і залучене для неї, воно мислить буття. Таке мислення не має жодного результату. Воно не має жодної дії. Воно задовольняє своїй сутності, бо воно є ... Його [переказу] змістова обов'язковість суттєво вища за чинність наук, позаяк він вільніший. Адже він дає буттю – бути» [ibid.: 50].

<sup>11</sup> «Мислення є мисленням буття тією мірою, якою мислення належить буттю, відбуваючись у бутті. Мислення водночас є мисленням буття тією мірою, якою мислення, належачи буттю, дослухається до буття. Як дослухальне, належне буттю мислення є тим, чим воно є за своїм сутнісним походженням. Мислення є – каже оце: буття удільно подбало про свою сутність» [ibid.: 89].

<sup>12</sup> Такий однойменний заголовок має книга Георга Лукача: [Lukács 1988] (Перше видання 1955).

ясновидця як уділеного буттям. Цьому ірраціоналізму характерна не турбота про людей, а «турбота про буття» [Heidegger 2010: 35]. Він розраховує на те, що у світі може відбуватися величне і суттєве, яке перебуває поза турботами і потребами, на службу яких ставить себе гуманізм. Гайдегер розуміє своє мислення як якість звершення [Tun]. «Але якась звершення, що перевершує водночас будь-яку практику» [ibid.: 53]. *При-вабливіше* за Гайдегера не можна виразити таку парадоксальну думку. Звершення, яке перевершує практику, геть не є звершенням. «Мислення підноситься над чиненням і виготовленням не завдяки величині виконаного і не завдяки наслідкам якогось діяння, а завдяки дециції його безуспішного виконання» [ibid.]. І *неполітичніше* не можна приховати виняткове політичне поняття. Потойбіч поетики і практики заступається Гайдегер за мислення, яке незворушно чекає на прихід буття. Воно дає змогу відбуватися і водночас позбавляється будь-якої оцінки, обговорення і заходу.<sup>13</sup>

Виразившись мовою філософії Нового часу, Гайдегер у *Листі про гуманізм* виявляє нашу залежність від буття і тим самим нашу несамостійність і наше неповноліття [Klemme 2016]. Призначення людини полягає в тому, щоб пильнувати «істину буття». Воно не полягає в тому, щоб хотіти бути паном над сущим. Тим самим Гайдегер виступає проти модерної філософії, яка позитивно ставилася до цієї претензії на панування. Утім, Гайдегер приховує при цьому центральну відмінність між його і модерним розумінням панування. Адже в модерній філософії мова йде також про панування над самим собою. Ми побачили, що в Канта воно з'являється разом із думкою збереження нас самих як розумних істот. Зберігати самих себе як розумних істот у сенсі *conservare*<sup>14</sup>; але також зберігати самих себе як розумних істот у сенсі *obtinere*<sup>15</sup>. Обидва ці латинські дієслова ми можемо, мабуть, інтерпретувати як «зберігати» [Bewahren] і «здійснювати» [Verwirklichen]. Насправді зберігання припускає здійснення. Лише коли ми активно щось робимо для формування наших нахилів і спроможностей, коли ми себе – кажучи разом із Кантом – культивуємо, цивілізуємо і моралізуємо, ми можемо вдовольнити наше призначення як людей, ми можемо зберігати себе як розумних істот. Панування над самим собою має на увазі збереження і здійснення самого себе, отже, має стосунок до звершення, яке якраз не може бути редуковане до інструментального сенсу розуму.

Гайдегер не може визнати, що розум новочасної філософії та Просвітництва якраз не вичерпується в понятті наукового, обчислювального, інструментального розуму. Те, що розум – як стверджує Кант – покладає самого себе як верховну ціль нашого чинення і вимагає від нас певного способу мислення, певної *позиції*, не обдумується Гайдегером жодним словом. Фуко з огляду на Кантове поняття Просвітництва цілком справедливо говорить про «індивідуальну і водночас колективну позицію виступати із неповноліття» [Foucault 1992: 41].

Утім, хоч би яким вагомим і центральним було поняття неповноліття, воно не охоплює ціле значеннєве поле, про яке йдеться Канту. Напрошується думка про позицію гуманності або навіть самозбереження в Канта. Так, у своїх лекціях про антропологію Кант говорить про «самозбереження здорового розуму» [AA 25: 1049] і (як уже цито-

<sup>13</sup> Закон світу є не від цього світу. Гайдегер пише: «*nómos* є не лише законом, а первісніше прихованим у приреченні буття призначенням» [ibid.]. Номос світу нам випадає, він уділяється нам, ми залежні від нього.

<sup>14</sup> Зберігати (лат.).

<sup>15</sup> Утверджувати (лат.).



вано) у своїй статті «Що означає орієнтуватися в мисленні?» про «максиму *самозбереження* розуму» [AA 06: 147 Апт.]. Гайдегер турбується про буття, Кант натомість виявляє інтерес нашого розуму зберігати самого себе в ужитку, який ми з нього робимо. Наш інтерес до нашого розуму є інтересом до нас самих. З історично-теоретичного погляду придатний до універсалізації та підлеглий універсалізації інтерес до нас самих Кант ставить на місце античної турботи про себе. Хоча Кант також використовує ще поняття турботи, але воно використовується в спеціальнішому, антропологічному сенсі. Так, скажімо, коли він говорить про турботу про наш характер або про цілість людського роду [AA 25: 1186, 1175]. Ця турбота завжди є виразом інтересу нашого розуму до його збереження. Той, хто хоче зберегти самого себе, мусить щось робити для цього, мусить розширювати свої поняття, щоб могли орієнтуватися у світі. Це вдається лише за умов нашого свободного, плюрального й націленого на перевірку і критику завдяки іншим ужитку розуму. Мабуть, справа розширення понять може розпочинатися в картезіанському кріслі; але вона може завершуватися лише на ринковій площі вченої публічності. Споріднена з розумом людина, за Кантом, шукає публічності так само, як сократик шукає діалектичного діалогу на бенкеті. Адже без вжитку розуму ми не можемо розвивати ні *власний* розум, ні *власну* волю.

Що показує Гайдегера суперечка з гуманізмом у зв'язку з міркуваннями Канта? Вона показує, що Гайдегерові поняття гуманізму є конструкцією, яку слід оцінювати як спробу за один раз покінчити з єдиним гуманізмом, якого немає, і єдиним розумом, якого так само немає. Адже Гайдегер стверджує: той, хто етично себе зобов'язує, потрапляє під панування техніки, диктатури публічності, лібералізму<sup>16</sup>. Утім, це мало-переконливо. Гайдегер спотворює новочасне поняття розуму. Він воліє «мислити» [Heidegger 2010: 45] буття і виставляє себе – зрештою, у просторі публічності – у статі посередника між нашим людським світом і буттям. Він вимагає від нас відданості й тим самим такої позиції, яка заохочує всі різновиди неповноліття, так само аморалізм і безправність, як і прощання із наукою. Той, хто йде за Гайдегером, не може виявляти жодного серйозного інтересу до етики і права в дусі Канта. Адже для цієї особи існує щось вагомніше, ніж думки про умови, за яких людина може зберегти саму себе як розумну істоту.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> «Зобов'язанню через етику мусить бути присвячена будь-яка турбота, де передана масовості людина техніки лише завдяки відповідному техніці збиранню і впорядкуванню свого планування і чинення в цілому ще може бути доведена до надійної постійності» [Heidegger 2010: 45].

<sup>17</sup> Стаття виникла в рамках проекту, виконаного на філософському семінарі університету Мартина Лютера Гале-Вігенберг «Кантове поняття (не)повноліття в історичній та систематичній перспективі», підтриманого Німецьким дослідницьким товариством (DFG), номер проекту 388570675. Попередні версії статті були представлені на онлайн-конференції „*Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit*“: *Kant und Heidegger über Freiheit, Willen und Recht* (19-21 лютого 2021 р.), а також на міжнародній німецько-китайській онлайн-конференції „*Person im Mittelpunkt. Rechtstradition der deutschen politischen Philosophie und ihr Einfluss auf das heutige China*“, організованої фондом Конрада Аденауера, Саксонія (24-25 квітня 2021 року). Китайський переклад попередньої версії тексту з'явився в *Marxism & Reality*, No.2 (2022), S. 196-201.

## REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Aristoteles. (2018). *Rhetorik*. (G. Krapinger, Hrsg.). Stuttgart: Reclam.
- Foucault, M. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Heidegger, M. (2015). Anmerkungen I–V. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 97). (P. Trawny, Hrsg.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1966). Nietzsche I. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 6.1). (B. Schillbach, Hrsg.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2010). *Wegmarken*. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 9). (F-W. von Herrmann, Hrsg.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hoffmann, Th. S. (2015). Humanität. In M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (Hrsg.), *Kant-Lexikon* (Bd. 2, S. 1049-1051). Berlin & Boston: de Gruyter.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften*. (Bd. 1-29). (Preußische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Hrsg.). Berlin: Reimer, & de Gruyter.
- Klemme, H. F. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner.
- Klemme, H. F. (2016). Unmündigkeit als Programm. Ein Versuch über Heidegger und seine Kritik der Moderne. *Mercur. Zeitschrift für europäisches Denken*, 70(800), 5-23.
- Klemme, H. F. (2017). „Eigentliches Selbst“ (I. Kant) oder ‚ursprüngliches Selbstsein‘ (D. Henrich)? Über einige Merkmale von Kants Begriff des Selbstbewusstseins. In G. Motta & U. Thiel (Hrsg.), *Kant und die Einheit des Bewusstseins* (S. 258-276). Berlin & Boston: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110560794-016>
- Klemme, H. F. (2018). Radikal human. Kants erweiterter Pflichtbegriff von 1797. In G. Rivero (Hrsg.), *Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge* (S. 119-139). Hamburg: Meiner.
- Klemme, H. F. (2020). Kant über Medizin und die Gesundheit des Menschen. Zum Zusammenhang von Philosophie, Selbsterhaltung und Humanität (chinesisch-deutsche Parallelausgabe). In A. Deng (Hrsg.), *Academia Ethica* (Vol. 8, pp. 10-44). Shanghai: Shanghai Educational Publishing House.
- Klemme, H. F. (2023). *Die Selbsterhaltung der Vernunft. Kant und die Modernität seines Denkens*. Frankfurt a.M.: Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465146193>
- Lukács, G. (1988). *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin, Weimar: Luchterhand.

Received / Одержано 21.12.2023

**Heiner F. Klemme****Humanity and Self-preservation. Kant or Heidegger?**

Kant's practical philosophy revolves around the concepts of pure reason, autonomy, law and obligation. But for them, terms such as humanity and self-mastery (Selbstherrschaft) are also of great importance. According to Kant, these terms concretize the reason and goal of our ethical and legal-political actions. In a first step, the meaning of these terms at the end of the four Kantian questions (What can I know? What should I do? What can I hope? What is man?) is explained. In a second step, Martin Heidegger's criticism of humanism (and thus also of Kant) is presented and in a third step the consequences that his view of thinking has for law and politics are discussed: Heidegger's thinking stands with his negation of philosophy, ethics and science in the service of a politics of immaturity.

*Гайнер Ф. Клеме*

### **Гуманність і самозбереження. Кант чи Гайдегер?**

Практична філософія Канта обертається довкола понять чистого розуму, автономії, закону й обов'язковості. Але велике значення для неї мають також такі поняття, як гуманність і самопанування. Ці поняття, за Кантом, конкретизують підставу й ціль нашого етичного та політико-правового чинення. У першому кроці висвітлюється значення цих понять, виходячи із чотирьох кантівських питань (Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я смію сподіватися? Що таке людина?). У другому кроці презентується критика Мартином Гайдегером гуманізму (і тим самим Канта), а в третьому кроці дискутуються ті наслідки, які має його розуміння мислення для права і політики: мислення Гайдегера з його запереченням філософії, етики і науки стоїть на службі політики неповноліття.

---

*Heiner F. Klemme, Professor, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Germany).*

*Гайнер Ф. Клеме, професор, університет Мартина Лютера, Гале-Вітенберг (ФРН).*

*e-mail: [heiner.klemme@phil.uni-halle.de](mailto:heiner.klemme@phil.uni-halle.de)*

---