

Редколегія пропонує увазі читачів один з розділів лекційного курсу Німецька філософія Нового часу для студентів філософських факультетів, складеного професором Юрієм Кушаковим, чий історико-філософські дослідження не потребують особливих рекомендацій. Зазначений курс автор впродовж двадцяти п'яти років читає на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Розділ, що публікується, присвячено філософії Імануїла Канта. Гадаємо, що цей фрагмент зацікавить не лише студентів, а й викладачів філософії, історії філософії й науковців-кантознавців. Текст вирізняється поєднанням доступності викладу і чіткої концептуальності. Спираючись на увесь масив Кантових праць і визначних кантознавчих студій, в тому числі й новітніх, автор пропонує досить нетрадиційне бачення певних рис вчення німецького філософа і намагається подолати застарілі ортодоксально-марксистські оцінки (як-от антигуманізм, дуалізм, апіоризм, агностицизм, формалізм, ригоризм тощо), що значною мірою визначають нині, якщо можна так сказати, некритичні стереотипи «масової» філософської (та й гуманітарної загалом) свідомості. Філософія Канта постає напрочуд співзвучною сучасним філософським пошукам. Рефреном запропонованого розділу є гасло “Вперед до Канта!”, яке, на глибоке переконання Редколегії, для сучасної філософської думки залишається ще значною мірою «за горизонтом».

Ми публікуємо журнальний варіант тексту, позначений певними скороченнями. Зокрема, у конспективному викладі подаються параграфи, присвячені ужитковій етиці Канта (філософії релігії, філософії права, філософії історії), а також завершальній частині системи – критиці здатності судження. Проте ці скорочення не порушують концептуальної єдності тексту і не торкаються тих здобутків сучасного кантознавства, на яких передусім наголошує автор.

Юрій Кушаков (Київ)

СИСТЕМА КРИТИЧНОГО ІДЕАЛІЗМУ ІМАНУЇЛА КАНТА

Імануїл Кант – родоначальник німецької класичної філософії. Історія філософії знає чимало видатних постатей, проте найви-

датніших, тих, хто задає горизонти, масштаб і напруженість будь-якому типу філософування, започатковуючи вісьові лінії думки, довкола яких обертається все філософське мислення, все ж було лише дві – Платон і Кант. Їхні вчення – не стільки завершені історичні цілісності, скільки вираження постійної задачі філософії. Не випадково в російських духовних навчальних закладах для того, щоб зайняти вакантну посаду доцента філософії, здобувачеві треба було прочитати дві спробні лекції, одна з яких мала бути присвячена Платонові, а інша – Кантові.

Іммануїл Кант народився 22 квітня 1724 р. в Кенігсберзі (Східна Прусія), в сім'ї скромних ремісників. Закінчивши початкову школу і гімназію, в 1740 р. він вступив до Кенігсберзького університету, який закінчив у 1745 р. З 1747 до 1754 – домашній вчитель. В 1755–1770 роках був доцентом, а в 1770–1796 – професором Кенігсберзького університету. З 1786 по 1790 – ректор цього ж університету. Кант – член трьох академій наук: Берлінської (з 1786 р.), Петербурзької (з 1794 р.), Сієнської (Італія, з 1798 р.). Помер 12 лютого 1804 р. Ось і всі головні зовнішні віхи життя видатного філософа.

Навряд, стверджував Г. Гейне, колись ще таке велике ім'я приховувало таке скромне життя. «Изложить историю жизни Иммануила Канта трудно, ибо не было у него ни жизни, ни истории»¹.

Це, звісно, перебільшення. І було б великою помилкою вважати, на що провокує романтичне перебільшення Гейне («не було у нього життя»!), що життя Канта перебуває в дисонансі з його вченням. Насправді, і спосіб життя Канта, його особистість, і його вчення перебувають у гідній подиву гармонії і обопільно визначають одне одного. Кант сам побудував, створив своє життя і свою особистість. Силою і чистотою своєї непохитної волі він побудував все своє існування і підкорив його одній панівній ідеї. Увесь свій особистий духовно-життєвий світ він прагнув підкорити розумові й об'єктивному велінню обов'язку. І вся філософія Канта пронизана непохитною вірою в могутність розуму, його моральнісне підґрунтя. Ця віра ґрунтується на особистій впевненості Канта щодо моральнісного розуму людського роду. Відомий німецький історик філософії Вільгельм Віндельбанд (1848–1915) і грузинський філософ Мераб Мамардашвілі (1930–1990) навіть вважали, що ключ до розуміння вчення Канта слід шукати не в теоретичній площині (там його не знайти), а в особистості його творця.

Що ж це була за особистість? Спробуємо окреслити лишень її контури. Як свобода є віссю всієї філософії Канта, так і особиста незалежність – основний вектор його особистості. Соціальна незалежність і вільне самовизначення склали для нього увесь зміст того щастя, якого він прагнув і яке очікував від життя. В зв'язку з

цим один з перших біографів і видавців листів Канта Р.В. Яхманн писав: «Уже с юных лет этот великий человек стремился быть самостоятельным и ни от кого не зависит, чтобы жить не соответственно требованию людей, а соответственно своим требованиям и своему долгу. Таковую свободу и независимость он еще в старости считал основой всего счастья жизни и утверждал, что он всегда предпочитал отсутствие необходимой обеспеченности наслаждению, которое делало бы должником другого» [12, с. 38]. Просто вражає прагнення Канта будь-що уникнути всілякої залежності від зовнішніх обставин, перемін у житті, що змінили б його методично продуманий, «механічно-розмірений» спосіб життя. Навіть в часи матеріальної скрути і серйозної занепокоєності майбутнім, він відмовлявся від привабливих пропозицій обійняти посаду професора в Ерлангенському (1769) та Ієнському (1770) університетах. Він відмовився навіть від пропозиції міністра Цедліца обійняти кафедру в Галле (1778), хоча тамтешній університет вважався першим університетом в Німеччині. Його не приваблює ані значно більша платня, ані велика аудиторія студентів, ані запропонований міністром титул надвірного радника. Його не захоплює ані почесть, ані слава, ані матеріальне благополуччя. «Выгода и признание на большой арене, – писал он Марку Герцу, – не имеют, как Вы знаете, – для меня большого значения. Мирная, соответствующая моим потребностям жизнь [...] все что я желал и что получил. Всякое изменение внушает мне страх, пусть даже оно ведет к величайшему улучшению моего положения, и мне представляется необходимым следовать этому инстинкту моей природы». Кант намагається запобігти будь-якому порушенню свого «теперешнього положення» [12, с. 106].

Життя для Канта не мало самостійного значення, воно було для нього лише субстратом й інструментом для розв'язання завдання, яке він поставив перед собою сам – створення свого головного філософського твору. Всі сили його особистості спрямовані на абстрактний мисленевий процес і слугують йому. Зазначимо, що Кант – одинак. Серед великих філософів це не рідкість. Одиначами були Платон, Декарт і Паскаль, Гобс, Спіноза і Ляйбніц, Юм і Шопенгауер, Ніцше, Спенсер, В. Соловйов інш., але Кант одинак принциповий. Він вважав, що жінки забирають надто багато часу, а час для нього, як і свобода, становив найвищу цінність.

В особистості Канта вражає його самодостатність. Як і його філософія, його особистість – це цілий космос, і навіть ляйбніцівська «монада монад». Кант, неначе Бог, будує світ, в якому живе. Це виявляється і в специфіці впливу інших філософів на нього. Як чуттєвість буде надавати в його вченні пізнанню лише сирий матеріал, який перетворюється на будівлю знання лише

завдяки активній діяльності таких «архітекторів», як розсудок, розум та уява, так само й в інших мислителів він знаходить лише те, що шукає сам, що несвідомо стало запитом і потребою його генія. Канта вирізняла безпрецедентна самостійність і свобода думки. Йому невідоме схиляння перед авторитетами. Його девіз: «май мужність керуватись власним розумом». Вже у першій своїй праці *Думки про істинну оцінку живих сил* (1746) він важився на авторитети Ляйбніця і Ньютона: «[...] Можна смело не считатись с авторитетом Ньютона и Лейбница, – заявляє молодий Кант, – если он препятствует открытию истины, и не руководствоваться никакими иными соображениями, кроме велений разума» [10, т. 1, с. 53]. Його кредо протягом всього життя – глибока байдужість до своєї попередньої думки, так само як і до думок інших, якщо вони не відповідають істині.

Можна відзначити безпосередній вплив на Канта багатьох філософів. Це, передусім, Платон, Лок, Юм, Русо, Ляйбніц, Вольф. Але це якийсь своєрідний вплив, він був лише каталізатором, імпульсом до пробудження його власних ідей. В цьому випадку так і хочеться пристати на точку зору Платона і повірити в істинність теорії пізнання як пригадування.

Наприклад, велике враження на Канта справив Русо. Кант порівнює його з Ньютоном і стверджує, що Русо першим відкрив у багатоманітті людських образів глибоко приховану природу людини і той таємний закон, згідно з яким провидіння знаходить своє обґрунтування. В усій літературі про Канта, як правило, відзначається, що саме Русо пробудив цікавість Канта до проблеми людини. Але, дійсно, лише «пробудив», адже ця цікавість вже була йому властива раніше. З *Емілем* Русо Кант знайомиться в 1762 р. Але вже у *Всезагальній природній історії і теорії неба* (1755) і у всіх природознавчих працях наступного десятиліття чітко проглядається етично-духовний інтерес Канта. Він досліджує природу, щоб «знайти» в ній людину. Просто, щоб виправдати належним чином своє місце в створеному світі, людина повинна спочатку пізнати його, зрозуміти, що вона частина природи і разом з тим, за своєю кінцевою метою, підноситься над нею.

Або візьмемо Юма. Кант зазначав, що саме Юм «пробудив» його від «догматичного сну» своїм дослідженням категорії причинності. Але, знову ж таки, лише «пробудив». Адже ідея нетотожності логічних і реальних зв'язків і неможливості висувати перші з других, настирливо пробиває собі дорогу вже в ранніх працях Канта, починаючи з габілітаційної дисертації *Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання* (1755).

Взагалі, незважаючи на те, що саме Кант висунув ідею створення історії філософії як науки, істориком філософії він не був і не

знав історії філософії, як знали її Гегель, Шелінг і Фюєрбах, про що переконливо свідчить його *Короткий нарис з історії філософії в Логіці*. Кант не будував своєї системи як узагальнення історії філософії. Але складається враження, що він не мав жодної потреби знайомитися з основними ідеями філософських вчень минулого, оскільки міг сконструювати їх всі, як різні і вичерпні можливості чистого філософського розуму.

Свобода передбачає не лише незалежність від зовнішніх обставин та припущень (як чужих, так і своїх), що не витримали суду істини, але й самообмеження, самодисципліну. Ці дві риси характеру властиві Кантові як нікому іншому. «[...] В течение большей части своей жизни, – пише він у листі до Мендельсона, – я научился обходиться без того, что обычно портит характер [...] [9, с. 514]».

Кант рано звик до зовнішніх обмежень, і до неймовірного викладацького навантаження, яке, часом, сягало 34–36 годин на тиждень. Його ці обставини не пригнічували.

Обов'язок особистості стосовно самої себе – гідність, самоповага. Ця повага походить від щирості переконань. І її можливу втрату Кант сприймає як найбільше нещастя, яке може спостигнути людину. Йому це не загрожує. Йому властиве фанатичне схиляння перед щирістю і правдивістю. Брехливість – найнищівіший серед людських пороків. І заповідь «не брешти» для Канта має безумовний характер. «Правда, – пише він в тому ж листі, – я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю» [11, с. 514].

Ще одна прикметна риса особистості Канта, його характеру. Це – неймовірна скромність. «Тільки злидарі скромні» – скаже Гете. Але це не про Канта. Кантова скромність має інші витoki – нескінченне багатство внутрішнього світу і схиляння перед моральнісним законом. Йому не властиве накидання власної думки. Про це свідчили багато слухачів його лекцій. Це стосується і його текстів, попри їх зовні катехезний виклад. Не випадково епіграфом до своєї основної праці Кант взяв слова Ф. Бекона *De nobis ipsis silemus* (Про самих себе мовчимо – лат.).

Кантівське мислення, в широкому сенсі цього слова, поєднує в собі три складники. По-перше, неповторну широту розумового горизонту². По-друге, надзвичайну глибину усепроникливої сили абстракції, і гідну подиву енергію синтезу, якою він міг привести до єдності і опрацювати матеріал мислення в усій його повноті. Третій складник – навдивовижу потужна продуктивна уява³. Кант знає її ціну і робить саме її в своїй теорії пізнання головним конструктором понять.

Кант – філософ від Бога. Народжуються філософами чи ста-

ють ними через здобуття філософської освіти? Для того щоб геніальний філософ відбувся потребується і те, й інше. Кант слугує тут найяскравішим прикладом.

Відзначимо ще одну рису Канта. Він створив себе не лише як моральнісну особистість, але й, в певному сенсі, як природний організм. Природа обділила Канта здоров'ям. Вже в 45 років його здоров'я почало давати збої і викликало занепокоєння. З'явилися скарги на нездужання і швидко стомлюваність. Але Кант завдяки ретельному і тривалому самоспостереженню випрацював для себе своєрідний медичний канон, дотримуючись якого зміцнив своє здоров'я і прожив досить довге життя. Його здоров'я було, так би мовити, – писав про Канта в повісті *Повернена молодість* Михайло Зошенко, – його власною, добре продуманою творчістю. Це мистецтво зберігати життя, спираючись на чистий розум...

Таке життя, схоже на роботу машини, автор не вважає за ідеал. Але потрібно сказати, що досвід Канта був вдалим, і тривале життя і величезна працездатність його блискуче це підтверджують. Керуй своїм організмом, наставляє Кант, виходячи з власного досвіду, інакше він буде керувати тобою. Свій канон він виклав в праці *Суперечка факультетів*.

Михайло Зошенко навряд чи помилявся, коли казав, що життя Канта було «трагічним». Але воно було трагічним не тому, що він «не знав жінки», як вважав Зошенко (і що радше за все було не так), а тому що вже за шість років до смерті його не полишало болісне відчуття того, що, ясно уявляючи собі «полное завершение своего замысла в целом (касаясь как целей, так и средств)», він вже розумово не був здатен розв'язати це завдання. В цьому ж листі до Гарве від 21 вересня 1798 р. Кант писав: «на мою долю [...] выпал [...] прискорбный жребий. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: [...] в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными» [11, с. 616].

Духовно Кант згаснув раніше, ніж фізично. Інтелектуальні сили полишили його. Вже на останніх працях лежить відбиток цього згасання. В нескінченних повтореннях тут зустрічаються одні й ті ж фрази і звороти; в строкатій мішанині переплетені важливе і другорядне; ніде не вибудовується систематична диспозиція. Його пам'ять втрачає силу; пишучи фразу він не може згадати її початку, стилістичні періоди плутаються. На схилі років Кант був, за власним визнанням, «людиною, що пережила себе». Життя стало для нього тягарем і останніми його словами були: «Це добре».

Ідейний розвиток Канта зазвичай поділяють на два періоди: «докритичний» і «критичний». Сам він вважав початком своєї оригінальної творчості як мислителя і письменника 1770 рік, рік

захисту дисертації *Про форму і принципи чуттєвого та інтелігібельного світу*. Цей поділ відображає два якісно різних етапи його філософської творчості. Все що стосується першого періоду, за усього змістовного багатства, має другорядне значення порівняно з тим, що було створене впродовж другого періоду.

Коло інтересів «докритичного» Канта – це, переважно, природознавство, філософія природи і гносеологія.

Ім'я Канта назавжди вписане не лише в історію філософії, але й в історію науки. Він створив небулярну космогонічну гіпотезу, яку виклав в своїй найзначнішій праці цього періоду – *Всезагальна природна історія і теорія неба* (1755). Ця гіпотеза, з часу оприлюднення французьким вченим П.С. Лапласом в 1795–1796 рр. подібної до кантівської гіпотези (*Виклад системи світу*), отримала в історії науки назву «канто-лапласівської». Суть її відома кожному ще з середньої школи. Філософське, світоглядне її значення полягає у найпослідовнішому, порівняно з Декартом, французькими (Мопертюї, Бюффон) і англійськими природознавцями, проведенні ідеї розвитку природи.

В природознавстві XVII – першої половини XVIII ст. панувало уявлення про абсолютну незмінність природи. Вона вважалась чимось створеним одразу. Ньютон, який для Канта протягом всього його життя уособлював образ науки, показав, що весвіт становить не хаос, а космос, величезний фізичний механізм, який підкоряється чітко визначеним законам. Але цей механізм, порядок всесвіту «влаштований, – за Ньютоном, – безпосередньо божою рукою без застосування сил природи». Він принципово відмовляється науково досліджувати питання про походження нашого світу, сонячної системи. Кант же вважав, що дивовижна єдність, виявлена Ньютоном у побудові цієї системи, є наслідком її генези. Космологія у нього доповнюється і обґрунтовується космогонією.

В теорії Ньютона мав місце «містичний елемент» у вигляді «тангенціальної сили».

Візьмемо рух будь-якої планети навколо її центрального тіла. Як Ньютон пояснює її еліптичний рух? Він – результат складання двох сил: сили F_1 (сила тяжіння) і перпендикулярної до неї сили – F_2 , так званої «тангенціальної сили».

Цю тангенціальну силу в ньютонівській теорії Ф. Енгельс, ґрунтовний знавець історії природознавства, називає «містичною», «таємничою». Чому? Тому, що вона суперечить законові, згідно з яким у нашому всесвіті будь-який рух може відбуватись лише в напрямку центрів тіл, що діють одне на одного. Отже, ньютонівська теорія вводила в фізику такий елемент руху, який неухильно приводить до ідеї сотворимості і знищеності руху, а тому також до ідеї творця. Ньютонові необхідний першопоштовх,

або, як його іронічно називав Паскаль, «першоциглик», щоб «запустити» всесвіт і в цьому пункті він посилається на Бога. Кант вважає, що так звана тангенціальна сила в русі планет містична лише до тих пір, поки ми вважаємо, що сонячна система незмінна. І він зводить цю силу до центрально-діючої сили відштовхування. Містичний тангенціальний поштовх замінений природною силою відштовхування. Тангенціальний елемент – це залишок відштовхування окремих частинок газового шару, що обертається, з якого шляхом поступового стискання виникла сонячна система. До відштовхування в своїх натурфілософських побудовах звернуться слідом за Кантом також Шеллінг і Гегель. Енгельс також буде вважати, що «будь-який рух складається із взаємодії притягування і відштовхування», а історичне значення космогонічної гіпотези охарактеризує наступним чином: «Кантівська теорія виникнення всіх теперішніх небесних тіл з туманних мас, що обертаються, була найвеличнішим здобутком астрономії з часів Коперніка». В метафізичних поглядах на природу «Кант зробив перший пролом». «Питання про першопоштовх було подолане, Земля і вся сонячна система постали як дещо таке, що стало в часі». «У відкритті Канта полягала точка відліку всього подальшого руху вперед» [13, с. 56–57, 351]. В сучасній космогонічній науці теорії пило- і газоподібних утворень, що стискаються, повністю поступились місцем теоріям, які ґрунтуються на ідеях про всесвіт, який утворився внаслідок вибуху і потім розширився. Але центральна ідея Канта, ідея розвитку, лежить в основі будь-якої наукової космогонії.

Кант, порівняно з Декартом і Ньютоном, розширив межі природничонаукового дослідження, розповсюдивши його і на питання походження всесвіту, а не лише на його будову. Але межі все ж лишаються. По-перше, це існування самої матерії. Кантові потрібно «дати» матерію. Декартові для побудови світоустрою потрібні були матерія і рух. «Дайте мені матерію і рух, і я побудую світ!» – заявляв Декарт. Ньютонові для пояснення руху потрібен був ще й першопоштовх. Кантові потрібна тільки матерія, для пояснення її руху йому досить лише сил притягування і відштовхування. «[...] Дайте мне материю, – писав він, – и я построю из нее мир, т.е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» [10, т. 1, с. 126].

Отже, даність, існування матерії Кант пов'язує ще з Богом і вважає, що ця проблема виходить за межі науки. Втім, поставімо питання: чому існує матерія, світ? Відповідь на це питання з погляду науки може бути тільки одна: існує тому, що існує, і тому, хто прагнув би іншої відповіді, нічим не можна зарадити.

По-друге, Кант висловлює сумнів стосовно можливості пізнання живого за допомогою механічних законів. Природними причи-

нами, за Кантом, принаймні в його час, пояснити походження живої природи не можна. «[...] Легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» [10, т. 1, с. 127]. Тут можна констатувати в Канта агностичний мотив. Але можна зафіксувати й плідну ідею нередукованості живого до неживого.

І, по-третє, в праці *Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика* (1766) Кант розвіює всілякі сподівання людського розуму на пізнання сутності психічних явищ. Їх пізнання можна завершити «только в отрицательном смысле, а именно твердо устанавливая границы нашего понимания» [10, т. 2, с. 331]. «[...] Духовная природа [...] не познается, а только предполагается, никогда не может быть предметом нашего положительного мышления, ибо для этого отсутствуют во всей системе наших чувственных ощущений какие-либо данные. По отношению к духовному миру, во всем отличному от мира чувственного, приходится ограничиваться одними лишь отрицаниями, и даже сама возможность этих отрицаний покоится не на опыте, не на каких-либо логических умозаключениях, а на чистой фантазии, к которой прибегает разум, лишенной всякой поддержки. Таким образом пневматология может быть названа системой необходимого незнания [...]» [8, с. 347–348].

В цей період Кант плідно працює також в галузі теорії пізнання. Об'єктом його критики стає класичний раціоналізм, формулою якого було спінозівське положення, що порядок і зв'язок речей є такими ж, як і порядок і зв'язок ідей. Вже в праці *Нове висвітлення принципів метафізичного пізнання* (1755) Кант наполягає на чіткому розрізненні «основ буття» і «основ пізнання», причинного зв'язку речей і логічного зв'язку думок. В праці *Хибне мудрування в чотирьох фігурах силогізму* (1762) це розрізнення поглиблюється, постаючи розрізненням «логічного пізнання», яке, на думку Канта, винятково аналітичне, і «реального пізнання», про сутність якого він ще нічого певного сказати не може. Це розрізнення потребує подвійної оцінки: позитивної і негативної. Позитивний момент – виявлення меж формальної логіки. Негативний – встановлення меж логіки (мислення) взагалі, оскільки іншої логіки, крім формальної, Кант ще не знає. Цю ж думку він розвиває в праці *Досвід уведення в філософію поняття негативних величин* (1763). За допомогою аналізу «негативних величин» Кант намагається довести непізнаванність «реальної основи» логічними засобами. Він показує, що логічне і реальне заперечення не збігаються. Кант наводить такі приклади. Не-А в логіці – це просто заперечення А. Для логіки незадоволення є просто від-

сутністю задоволення. Реально ж, незадоволення є певним почуттям, але протилежним задоволенню. Для логіки «не сухо» – відсутність сухості. Реально ж, «не сухо» – це «вогко». Тому неможливо відтворити реальну протилежність речей наявними логічними засобами. Але може «реальне пізнання», яке Кант намагається старанно відокремити від логічного, здатне адекватно відобразити реальну основу? Чи не є «реальне пізнання» пізнанням досвідним?

Але й досвідне пізнання, як воно розуміється в XVII – XVIII ст., не може бути джерелом пізнання причинних зв'язків речей. На цьому наполягає і раціоналіст Ляйбніц, і представник емпіризму Юм. Досвідне знання – це знання фактів, а не причин. Але звідки береться знання причин? Адже вся наука постає саме таким знанням.

Підсумок гносеологічних пошуків Канта «докритичного» періоду – впевнена переконаність в необгрунтованості як раціоналістичної, так і емпіристичної гносеологічних програм пояснення наукового знання. І він буде шукати вихід з глухого кута цих програм через їх синтез, а для цього вдасться до методолого-гносеологічного аналізу всього сучасного йому знання. Але про це йтиметься у зв'язку з аналізом гносеології критичної філософії. Нині ж зупинімось на витоках кантівського критицизму, основному питанні й структурі системи критичного ідеалізму.

Критична філософія

Вихідним пунктом, віссю і вінцем цієї системи є людина і її свобода. Людина – альфа і омега критичної філософії. Вже в «докритичний» період Кант виголосив: «Если существует какая-либо наука, которая действительно нужна человеку, то это та, которой я учу, именно, подобающим образом выполнит ту роль, которая указана человеку при создании мира; из нее он может научиться тому, чем должно быть, чтобы быть человеком» [11, с. 242]⁴. Це вислів з посмертних рукописів, датованих 1764 роком. Впродовж всього життя Кант буде вважати, що саме «человек – компендий мира» [10, т. 6, с. 44]. Ця формула наведена з *Рецензії на книгу Й.Г.Гердера «Ідеї філософії історії людства»* (1785). В останній, підсумковій кантівській праці *Антропологія* (1798) знову наголошується: людина – «самый главный предмет в мире» [10, т. 6, с. 351]. Тому філософія, за Кантом, покликана дати відповідь лише на одне запитання – «Что такое человек?» [11, т. 6, с. 332].

Людина антиномічна, вона живе в двох світах: в світі природної необхідності і в світі духовно-моральнісному, в світі свободи. Звідси поділ «доктринальної» філософії Канта, контури якої

йому вдалось лише позначити, на дві основні частини – «метафізику природи» і «метафізику моралі».

Природа і свобода несумісні. Природа підкорена необхідності, законів причинності, й у ній немає місця свободі. До неї можна прибудувати лише спінозівську свободу, яка розуміється як «пізнана необхідність». Але це ілюзорна свобода, несвобода, це «свобода» біка, який усвідомив, як іронізував Фіхте, що його ведуть на бійню. Свобода можлива лише в тому світі, який підкоряється не законам причинності, необхідності, а якомусь іншому. Вона можлива не в світі причин і наслідків, а в світі мети і засобів, мети і цінностей, в світі де людина може з багатоманіття можливостей обрати себе і творити своє буття. Одним словом – в моральнісному світі, в світі культури.

Ядром філософії Канта зовсім не є, як це може здатися на перший погляд, теоретична філософія. Остання виконує у нього допоміжну функцію, вона покликана лише окреслити межі теоретичного (такого, що пізнає) розуму і відкрити ту сферу людського буття, яка лежить за межами необхідності, а саме – сферу свободи. В цьому сенс кантівського формулювання основного завдання, яке він розв'язував в своїй теоретичній філософії: «мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере» [10, т. 3, с. 95]. Щоб уникнути непорозуміння, чітко з'ясуємо кантівське розуміння віри. Остання не зводиться до віри релігійної. Існує три різновиди віри: прагматична (ситуативна впевненість людини в своїй правоті), доктринальна (до неї належить і релігійна віра в Бога) і моральна віра. В Канта тут йдеться лише про останню. Саме їй, а не теоретичному розумові, відкривається світ людської свободи. Звідси кантівський поділ світу на явища (сфера необхідності) і річ в собі (сфера свободи). Не випадково саме це розрізнення глибокий знавець філософії Канта А. Шопенгауер вважав «величайшей заслугой Канта» і «основной тенденцией кантовской философии» [17, т. 1, с. 352–353].

Вихідна антиномія критицизму – необхідність і свобода, співвідношення яких становить водночас і його вихідну інтуїцію. Сам Кант, застерігаючи від хибного розуміння своєї філософії, кидаючи на схилі років ретроспективний погляд на свій духовний розвиток, вказує на це в листі до Гарве від 21 вересня 1798 р.: «Не исследование бытия божьего, бессметия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. “Мир имеет начало – он не имеет начала” etc. – до четвертой: “Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость”. Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового [...]» [11, с. 617].

Питання: «Що таке людина?», розпадається, за Кантом, на три

підпитання: «що я можу знати?», «що я повинен робити?», «на що я повинен сподіватись?». На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль. Третє питання знаходиться поза компетенцією філософії, відповідь на нього можна шукати лише в релігії [11, с. 332].

Відповідно до двох перших питань критична частина філософії Канта поділяється на *Критику чистого розуму* (1781) і *Критику практичного розуму* (1785), в яких досліджуються дві основні форми людської життєдіяльності – пізнання і практика. Ці форми обопільно протилежні й, унаслідок цього, однобічні, тому Кант шукає таку форму життєдіяльності, в якій би ця однобічність могла бути подоланою. Формою, в якій мала б реалізуватись єдність теорії і практики, для нього є естетична діяльність. Остання досліджується в третій, завершальній частині критичного вступу до системи – в *Критиці здатності судження* (1790).

Основу для такого поділу *Критики* Кант знаходить і в душі людини. В останній він виокремлює три основні здатності: пізнання, відчуття задоволення і незадоволення, здатність бажати. Звідси і три «критики».

Кожна з форм людської життєдіяльності орієнтована на свій ідеал, який водночас є і абсолютною цінністю. Ідеалом пізнавальної здатності є істина, практичної – добро, естетичної – краса. Не можна не погодитись з А. Гулігою, який писав, що «формула філософської системи Канта – істина, добро і краса взяті в їх єдності, замкнені на людину, на її культурну творчість, яку спрямовує художня інтуїція» [7, с. 76]. Кантіанці спробують знайти інтегральну єдність цих трьох ідеалів. Ім'я їй – «святість». Досягнути цих ідеалів (й це впливає з самого поняття «ідеал») в кінцевому людському житті неможливо. Але міра людськості людини визначається ступенем причетності до цих ідеалів, ступенем їх реалізації кожною конкретною людиною.

Читати Канта нелегко. Це читання вимагає не лише ґрунтовної історико-філософської підготовки, але й величезного напруження думки. Мендельсон своє враження від читання першої *Критики* характеризував так: це «найкращий засіб для отримання головного болю». Певною мірою це пояснюється стилем Канта. Він сам казав про *Критику чистого розуму*, що його «книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям» [10, т. 4, ч. 1, с. 75]. Кант зізнавався, що він не володіє «даром ясного изложения» [10, т. 4, ч. 1, с. 77], здатністю «писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как Давид Юм, или столь основательно и притом столь изящно, как Моисей Мендельсон» [там само]. Але тим, хто скаржиться на неясноту його книги, він радить «посвящать свои дарования другим предметам» і, навіть, з не властивою йому назагал різкістю, заявляє, що цими скаргами «обычно прикрывают

свою собственную леность или тупоумие» [10, т. 4, ч. 1, с. 76]. Але все ж основна причина «темноти» кантівських творів – глибина проникнення в предмет дослідження і принципова новизна його думки. І той, кому все ж пощастило проникнути в лабораторію цієї думки, переконається в правоті Гете, який казав, що, прочитати сторінку Канта для нього – це ніби увійти у світлу кімнату.

З ім'ям Канта пов'язана найвеличніша революція в філософії, яка, за своєю обґрунтованістю і радикальністю, може бути зіставлена хіба що з сократо-платонівською чи картезіанською революціями. Сам Кант не тільки ясно це усвідомлював, але й, попри властиву йому скромність, порівнював себе з Коперніком, заявляючи про те, що він здійснив «революцію в способе мислення», створив абсолютно нову науку – критику чистого розуму. «Критика чистого розуму есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было» и «даже сама идея её была неизвестна» [там само].

В чому ж полягала ця революція, цей «коперніканський поворот» в філософії? Спробуємо коротко висвітлити це питання, щоб мати ариаднину нитку, яка дозволить нам не заблудитись в лабіринтах кантівського мислення. «Коперніканський поворот» можна звести до двох основних ідей. Перша. В пізнанні не уявлення узгоджуються з предметами, а, навпаки, предмети узгоджуються з уявленнями. Кант відкрив творчу природу пізнання. Друга ідея полягала в проголошенні автономії сфери моральності. Обидві ці ідеї мали своєю основою розрізнення явища і речі в собі, яке Шопенгауер вважав «величайшей заслугой Канта».

Документом, що був «свідомством про народження» ідеї *Критики чистого розуму*, є лист Канта до Марка Герца від 21 лютого 1772 р. В ньому він писав: «я задал себе вопрос: на чем основано отношение того, что называют в нас представлением, к предмету?», тобто на чому базується відповідність знання і предмета? Відповіді на це основне гносеологічне питання Кант не знаходить в жодному попередньому вченні. В одних ця відповідність зводиться до рецептивності духу (Лок та ін.). Але вже Ляйбніц в своїх *Нових дослідях*, які справили на Канта величезне враження, показав необґрунтованість такого розв'язання питання, адже всезагальні і необхідні поняття, як-от можливість, існування, необхідність, причинність і т. п., ніколи не можуть бути виснувані з досвіду, не можуть бути вилучені, за допомогою додавання одиничних чуттєвих змістів, з матеріалу сприйняття. Але й спроба пояснити цю відповідність як споконвічно вкладену в людський розум Богом (Платонівське вчення про пізнання як пригадування колишніх споглядань божества, вчення про «напередвстановлену

гармонію» Мальбранша і Ляйбніца і т.п.) поцінуються Кантом як «пустая мечта», «нелепость», «фантастическая химера», оскільки в цих «поясненнях» використовується абсолютно невідоме для тлумачення відносно невідомого [11, с. 526–529]. У всіх цих вченнях, як емпіристських, так і раціоналістичних, була одна спільна вада, яка і слугувала передумовою для розв'язання питання про відповідність знання і предметів, а саме: уявлення про пізнання і знання як про щось пасивне, здатне лише сприймати, цілковито визначуване предметами або споконвічно вкладене в людський розум абсолютною істотою, як би ми її не називали – Богом чи природою речей.

Кант пропонує йти іншим шляхом, шляхом, яким вже пішли завдяки «свершившейся в них революции» спочатку математика, а потім природознавство. Ось як він сам визначає точку відліку своєї філософії, суть здійсненої ним «революции в области мышления». «До сих пор считали, что все наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, – это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя» [10, т. 3, с. 87]. При цьому варто мати на увазі, що Кант ніколи не заперечував емпіричну залежність людського духу від зовнішнього матеріального світу. Але він показав, що вся сфера емпіричного буття, в якій залежність нашого духу від зовнішніх речей – беззаперечний факт, сама є лише цариною явищ, які визначаються нашим духом як суб'єктом, що пізнає. Нехай, розглядуване з земної поверхні, сонце фактично є маленьким диском, що обертається навколо землі; насправді земля і все що на ній, залежить цілковито від сонця, в ньому має нерухомий центр свого існування і джерело свого життя. Суб'єкт, що пізнає, здається лише світлою плямою над величезною машиною світоустрою, але насправді він, як сонце землю, не лише освітлює її, але й дає закони її існуванню. Кант не відкидав (як-от Берклі, від якого він завжди дистанціювався) власного існування зовнішніх, матеріальних предметів, але він довів, що певний спосіб їх буття, їх існування, *як ми його*

пізнаємо, залежить від нас самих, тобто визначається суб'єктом, що пізнає: все, що ми знаходимо в предметах, вкладається в них нами самими. Стосовно чуттєвих, так званих «вторинних якостей», це було відомо давно. *Ми* відчуваємо предмети як червоні, зелені, такі, що звучать, солодкі, гіркі і т.д. Та чи пахне троянда, коли її не нюхають? Яким би не був предмет сам по собі, він не може бути, тобто відчуватись, як червоний або зелений, якщо нема суб'єкта, що бачить, не може бути звучним, якщо нема суб'єкта, що чує, і т.д.; кольори, звуки, запахи і т.п. є такими лише для нашого відчуття. Але Кант не зупиняється на цьому і йде далі. Не предмети існують в часі і просторі, а *ми* конструємо предмети в просторі, *ми* розподіляємо дійсність на часові моменти. Простір і час – форми нашого чуттєвого споглядання. *Ми* в своєму пізнанні присвоюємо предметам якості субстанціальності, причинності і т.п. – всі ці якості є лише категоріями нашого розсудку. Який світ незалежно від нас ми не знаємо; але той світ, який ми знаємо, є наше власне створіння, продукт суб'єкта.

Щодо другого головного кантівського відкриття (автономії моральності), яке є складником його «коперніканського повороту» в філософії, то про нього йтиметься при викладі практичної філософії Канта. А тепер докладніше про основні моменти його теоретичної філософії, детально викладеної у *Критиці чистого розуму*.

Критика чистого розуму – це, насамперед, кантівська теорія пізнання, хоча в ній вже закладено фундамент та окреслено контури всієї системи.

Теорія пізнання

Головне поняття будь-якої теорії пізнання – поняття знання, теорія пізнання досліджує закономірності, механізми та форми його здобування. Вже у вихідному формулюванні основного питання власне кантівської теорії пізнання відображена специфіка застосованого ним методу дослідження, який він назвав «трансцендентальним» (від лат. *transcendens, transcendentis* – той, що виходить за межі). Суть методу полягає в тому, що береться деякий факт, що підлягає дослідженню, і з'ясовуються умови його можливості. Тому сама абстрактна формула основного питання *Критики чистого розуму* така: «Як можливе знання?»

Далі Кант вводить в це питання низку конкретизацій. Його цікавить не будь-яке знання, а лише теоретичне («чисте» – в термінології Канта). Чисте знання, на відміну від емпіричного, характеризується такими рисами, як всезагальність і необхідність. Питання про походження емпіричного знання не зачіпає Канта

тому, що це питання, вважає він, вже розв'язане в попередній філософії Беконом і Локом. Такого роду знання походить з досвіду шляхом індуктивного узагальнення фактів. Чисте ж знання ми не можемо отримати з досвіду, воно, в цьому Кант, слідом за Ляйбніцем і Юмом, переконаний з самого початку, не апостеріорне (лат. *a posteriori* – з наступного), а апріорне (лат. *a priori* – з попереднього), воно – позадосвідного походження. З досвіду неможливо отримати ані суворої чи «істинної» всезагальності, ані необхідності. Чи можна з досвіду висувати судження на кшталт такого: «всі тіла мають вагу»? Ні, адже досвід завжди обмежений і ми ніколи не мали і не будемо мати в своєму досвіді справу з усіма тілами. Чи можна з досвіду отримати судження «всі люди смертні»? Знову ж ні. Для цього варто було б «почекати» доки помруть всі люди, що живуть. Помруть разом із тим, хто міг би висловити це судження. Подібним чином ми не можемо з досвіду робити висновків про наявність в предметах необхідних зв'язків. Феноменологічна послідовність явищ не тотожна причинним зв'язкам. «Після цього» ще не означає «з причини цього». День йде за нічю, але це зовсім не означає, і ми це добре знаємо, що день є причиною ночі. Втім, усі теоретичні знання складаються із всезагальних і необхідних суджень і тому тут приховується найскладніша гносеологічна проблема.

Далі ще одна конкретизація. Канта цікавить не будь-яке чисте знання, а лише таке, в якому відбувається прирощення знань. В зв'язку з цим він приймає запроваджене Ламбертом, Крузієм і Юмом розрізнення знання на аналітичне і синтетичне. Під аналітичним знанням розуміється таке знання, в якому предикати суджень імпліцитно містяться в їхніх суб'єктах. Такі судження не розширюють нашого знання, а лише пояснюють його. Механізми утворення аналітичних суджень розкриті ще Арістотелем. Вони утворюються шляхом логічного висновування. Кант наводить такий приклад аналітичного судження: «всі тіла протяжні». В цьому судженні поняття протяжності в прихованому вигляді вже міститься в понятті тіла і може бути отримане з нього за допомогою логічного закону тотожності.

Але до складу чистого знання входять також і судження, в яких предикати логічно не висновуються з суб'єктів і приєднуються до них ніби іззовні за якимось невідомим нам принципом синтезу. Наприклад: «Пряма лінія – найкоротша відстань між двома точками». Немає таких законів, правил логіки, за допомогою яких можна було б поняття «пряма лінія» вишукати з поняття «найкоротшої відстані».

Всі досвідні судження синтетичні і механізм їх утворення після Бекона і Лока досить зрозумілий. Що ж стосується синтетичних апріорних суджень, за допомогою яких лише й розширюється

сфера теоретичного знання, то їх утворення до цього часу, вважає Кант, лишається таємницею, загадкою, яку він має намір розгадати.

І ще варто звернути увагу на те, що знання Кант пов'язує постійно з судженням. Справа в тому, що зі своєї дослідницької практики він видобув важливий методологічний принцип, згідно з яким однією з умов успішного розв'язання тієї чи іншої наукової проблеми, є її поставлення в найпростішій формі. Елементарною ж формою знання, за Кантом, є судження (втім, Гегель потім покаже, що це не так), і тому в результаті всіх розглянутих конкретизацій вихідне питання Канта «як можливе чисте знання?» набуло остаточного вигляду: «як можливі апріорні синтетичні судження?».

Це питання в свою чергу розпадається на три підпитання: як можливі апріорні синтетичні судження в математиці (як можлива математика?), як можливі апріорні синтетичні судження в природознавстві (як можливе теоретичне природознавство?), як можливі апріорні синтетичні судження в метафізиці (як можлива метафізика?).

В поставленні останнього підпитання є одне істотне уточнення – «якщо взагалі можливі». Адже якщо чиста математика і чисте природознавство існують як достовірні факти, то цього, за Кантом, не можна сказати про метафізику, філософію. Більш того, остання навіть ще не ступила «на правильний шлях науки» і «лежить в руїнах».

Немає серед кантівських питань і питання про чисте суспільствознавство. І це зрозуміло. Адже в часи Канта його просто не існувало. Знадобився досвід всього XIX ст., щоб в кінці його постало питання про створення Критики історичного розуму, яку німецький історик культури і філософ Вільгельм Дільтей (1833–1911) розглядав як предмет «четвертої критики», не написаної самим Кантом.

Звернемо увагу й на те, що Кант залишив розмірковування про пізнання взагалі і аналізує конкретні його форми.

Згідно з поставленими трьома питаннями структурується вся *Критика чистого розуму*. Формально вона складається з двох частин: «трансцендентального вчення про начала» і «трансцендентального вчення про метод». Цей розподіл книги запозичений з підручників логіки, які були в ужитку на той час. «Вчення про метод» взагалі ніщо інше, як не позбавлене тонких зауважень доповнення. Змістовна ж структура складається з трьох частин: *трансцендентальної естетики*, *трансцендентальної логіки* і *трансцендентальної діалектики*. В естетиці дається відповідь на перше запитання. В логіці – на друге, в діалектиці – на третє.

Естетика у Канта – загальна теорія чуттєвості. Він кори-

стується цим терміном у значенні, що той мав до Вольфового учня Олександра Баумгартена (1714–1762), який вперше позначив ним вчення про прекрасне.

Наші чуттєві сприйняття багатоманітні за своїми формами. Але з цих форм Кант виокремлює основні, без яких неможливе жодне споглядання. Такими формами є простір і час. Вони не форми існування предметів, а лише форми суб'єктивного чуттєвого споглядання. Вони не поза нами, а в нас самих. Простір і час не висновуються з досвіду. Більш того, ці апіорні форми вперше роблять зазначений досвід можливим. Наївнореалістичній свідомості здається, що речі існують в просторі й часі, і що, абстрагуючись від цих речей, ми утворюємо поняття про них. Кант показує що це ілюзія, що насправді, навпаки, для того, аби чуттєво сприймати щось як таке, що існує «поза нами» (в іншому місці простору), і як деяку сукупність речей (які знаходяться в різних місцях простору), в мені вже має певним чином міститись чистий (абстрактний) простір як форма споглядання. Геометр для того, щоб конструювати геометричні фігури, повинен вже мати в собі певне вмістище цих фігур. В природі немає ані точок, ані прямих ліній, ані трикутників тощо. Все це конструкції нашого споглядання, умовою якого є форма чистого простору. Така ж справа і з часом. Час взагалі є вельми загадковим і важким для розуміння феноменом. На це звернув увагу ще Арістотель. Час, розмірковував він, складається з трьох модусів: минулого, теперішнього і майбутнього. Минулого вже немає, майбутнього ще немає, а теперішнє, в якому поєднуються обидві ці речі, яких немає, теж не може існувати. Часу, як виявляється, або взагалі не може бути, або ми не можемо зрозуміти, що це таке. А ось зізнання блаженного Августина (334–430): «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю» [1, с. 292].

Час у Канта, як і простір, ідеальна, суб'єктивна форма споглядання явищ. Якщо простір робить можливою геометрію, то час – арифметику. Чисел, як і геометричних фігур, в природі не існує, вони виникають з лічби, певного виду людської діяльності, абстрактною формою, якого і є час. Числа – тривалість, яка застигла. Причому, якщо простір є формою зовнішнього споглядання, то час – внутрішнього і, відповідно, всіх споглядань взагалі.

Це вчення Канта про ідеальність і суб'єктивність простору і часу мало величезну культурно-історичну цінність, воно звільняло людину від жаху, який тяжів над нею, від нескінченного в просторі й часі всесвіту, яким той постав після відкриттів Коперніка. Людина втратила ґрунт під ногами, який вона знаходила і в античному, і в середньовічному, і в ренесансному образі світу. Вона відчула себе нескінченно малою і нікчемною величиною, піщин-

кою, закинутою в нескінченний всесвіт. Сенс людського буття став проблематичним. Самовідчуття такої людини ніхто не передав краще за Б. Паскаля (1623–1662). Його *Думки* – це сповідь людини коперніканського всесвіту. «Что такое человек в бесконечности?», – запитував він. «Уясним же что мы такое: нечто, но не все; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небытия: будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность». «Меня ужасает вечное молчание безграничных пространств» [15, с. 151].

Гегелем був відкритий надзвичайно важливий закон духовного життя, згідно з яким духовний розвиток індивідуума відтворює в стислій і скороченій формі основні ступені в духовному розвитку людства. Стосовно питання, яке нас цікавить, видається прикметним такий факт. Відомий єврейський філософ Мартін Бубер (1878–1965) в своїх спогадах говорить про те, що в його духовному розвитку був етап, який відповідав трагічному світовідчуттю Паскаля. Як і Паскаля, нововідкрита Коперніком нескінченність простору і часу лякала і хвилювала його, тривожила самим переживанням нескінченності. «В свои неполные 14 лет я и сам узнал это на опыте, который оказал влияние на всю мою жизнь. В ту пору надо мной нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был то и дело пытаться представлять себе то край пространства, то его бескрайность, а время – то имеющим начало и конец, то без конца и начала. И то и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между двумя этими абсурдами. Подавленный необходимостью такого выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к безумию, что спасение от него надеялся найти в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта *Пролегомены ко всякой будущей метафизике*, которую я отважился тогда прочесть [...] Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и поэтому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания» [2, с. 173–174].

Дати оцінку кантівському *a priori* ми спробуємо під час розгляду його вчення про апріорні форми розсудку – категорії. Тут обмежимося наступним. Нищівний, як здавалось, удар, завданий кантівському апіоризмові простору неевклідовими геометріями (вже російський математик, творець гіперболічної геометрії М.І. Лобачевський (1792–1856) критикував вчення Канта про простір), не лише не зруйнував кантівську ідею, але й підтвердив її. Адже ці геометрії тривалий час не мали предметних сфер, в яких би вони виправдовувалися, підтверджувалися досвідом. Заперечення ж кантівського апіоризму, оперте на всесвітньо-історичний

досвід людства як на фундамент людського духу, з якого, так би мовити, і були отримані поняття простору і часу, й сьогодні залишається занадто загальним і невизначеним. Воно не завадило вже на початку ХХ ст. німецькому філософові Максів Шелеру (1874–1928) навіть розширити сферу аргіогі, включивши у неї не лише пізнавальне, а й емоційне життя людини. І, нарешті, не треба ототожнювати кантівський апріоризм з теоріями вроджених ідей Платона чи Ляйбніця. «Кантівська вроджена ідея» (цей термін, зауважмо, взагалі не вживається самим Кантом) – лише форма знання, а не саме знання, і, по-друге, ця форма «народжується» лише в її поєднанні з досвідом, емпіричним змістом. Простір і час – це конструктивні акти споглядання, а не готові, наперед задані форми.

В знанні Кант виокремлює два основних компоненти – зміст і форму. Зміст утворюють відчуття, які мають своїм джерелом «афектацію» нашої чуттєвості речами в собі, що існують поза нами і незалежно від нас. Перший етап оформлення цього змісту, в якому народжуються предмети, явища, на які спрямована пізнавальна діяльність, здійснюється за допомогою приєднання до них простору і часу – форм споглядання, які належать самому суб'єктові.

Відчуття суб'єктивні, хоча причиною їх і є річ в собі. Вони не суб'єктивний образ об'єктивного світу, а суб'єктивні і лише суб'єктивні й нічого нам не кажуть про те, якою є сама по собі та річ, що породила їх. Відчуття болю нічого не «розповідає» нам про предмет, який викликав його (припустимо, голка, якою ми вкололи палець).

Варто визнати безсумнівною заслугою Канта те, що він вперше дослідив роль простору і часу як форм споглядання в пізнавальному процесі. Через них споглядання «дає» нам предмети, «переміщує» їх в нас, або, що те ж саме, «вносить» поза нас. Щоб предмет мислився, він повинен бути заздалегідь даний в свідомості. Мисленнєві операції (аналіз, синтез тощо) ми здійснюємо не з реальним предметом, а з предметом вже переміщеним в свідомість. Споглядання і є здатністю давати предмети. Його знаряддя – простір і час, які виконують в пізнанні дві основні взаємопов'язані функції: синтезувальну і об'єктивувальну. Завдяки тому, що в мені вже «закладений» якимось чином чистий простір (яким чином – це питання Кант залишає відкритим, а спроби відповісти на нього були здійснені лише в ХХ ст. «еволюційною епістемологією» австрійського біолога і філософа Конрада Лоренца (1903-1989) та ін.), я синтезую сукупність суб'єктивних відчуттів, які існують в мені, в певну єдність, певну цілісність і переносу її поза себе як предмет, що існує об'єктивно. Завдяки ж тому, що в структурі моєї свідомості «закладено» час,

суб'єктивну послідовність уявлень в мені я виношу в минуле і майбутнє і можу мислити її як об'єктивну послідовність явищ.

Явища власне й утворюють емпіричний предмет пізнання, який виникає в досвіді багато в чому завдяки діяльності самого пізнання. Для трансформації цього змісту в знання необхідно піднятись ще на один поверх його оформлення. Останнє пов'язане з діяльністю такої «здатності душі» як *розсудок*. *Розсудок* є здатність оперувати поняттями і вносити форму в зміст досвіду. Априорними формами розсудку є *категорії*: причинності, субстанціональності і т.п. Це не об'єктивні зв'язки в речах самих по собі, про які ми нічого не знаємо, а суб'єктивні форми розсудку, який вносить цей зв'язок в предмети досвіду.

З боку змісту пізнання рецептивне, пасивне, воно не залежить від суб'єкта, що пізнає, з боку форми, воно – активність, творчість. Протиставлення пасивної матерії (змісту) й активної форми йде від Арістотеля і спирається на той факт, що людина в процесі своєї діяльності змінює лише форму того, що надане природою.

Отже, знання – це єдність чуттєвого змісту і поняттєво-категоріальної форми, воно завжди є єдністю чуттєвого і раціонального. Суб'єктивні відчуття завдяки їх оформленню простором і часом набувають об'єктивного характеру явищ, які, після поєднання з поняттєвою формою, стають знанням. Кожен з цих елементів сам по собі не є знанням. Чуттєвість без понять сліпа, поняття без чуттєвості порожні.

Категоріальний лад мислення складає предмет «трансцендентальної логіки». Вона задумана Кантом як логіка теоретичного природознавства, логіка науки, як відповідь на питання «як можливе чисте природознавство?». Кант протиставляє свою логіку логіці Арістотеля, яку називає «загальною». Відмінність їх в тому, що остання є формальною і цікавиться лише формально-логічним складом думки, перша ж є змістовною, вона досліджує зв'язок форми і змісту, а точніше (оскільки будь-яка логіка займається формою думки) – форми думки в аспекті її гносеологічної цінності. Потім свій варіант змістовної, «діалектичної», логіки запропонує і Гегель.

Кант вперше в історії категоріології (вчення про категорії) поставив питання про необхідність створення системи категорій. Це було досить плідне поставлення питання. Адже дати визначення тому чи іншому поняттю, згідно з канонами логіки, означає знайти для цього поняття рід і вказати на вищоутворювальну відмінність. Візьмемо за приклад франклінівське визначення людини. «Людина – тварина, що виробляє знаряддя праці». «Людина» тут поняття, яке підлягає визначенню, «тварина» – рід, «що виробляє знаряддя праці» – видова відмінність. Але якщо ми спробуємо піти таким шляхом у визначенні змісту тієї чи іншої філософської ка-

тегорії, то потрапимо у глухий кут, адже останні, за своїм вихідним визначенням, гранично загальні поняття, і тому в них немає роду. Тому визначення філософських категорій в деяких підручниках викликають лише здивування. Так, стосовно категорії якості можна зустріти таке визначення: «якість – сукупність властивостей предмета», але як тільки ми спробуємо знайти відповідь на питання, а що ж таке властивість, то знайдемо таку: «властивість – це відображення якості одного предмету в якостях інших предметів». Невідоме, таким чином, пояснюється невідомим. Кант же знайшов правильне розв'язання проблеми визначення категорій. Воно таке: дати визначення тій чи іншій філософській категорії означає вказати її місце в системі категорій.

Система – це внутрішній, необхідний зв'язок елементів. Цей необхідний зв'язок забезпечує їх виснування з одного засадничого принципу. Таким принципом постає у Канта таблиця суджень. Судження, це основні способи, якими наш розсудок пов'язує чуттєві явища і створює світ наукового досвіду. Вони становлять те чи інше поєднання між суб'єктом і предикатом. Існують чотири роди цього поєднання, кожен з яких визначають три можливих випадки. По-перше, якщо предикат виражає об'єм суб'єкта, останній може знаходитись під своїм предикатом або як одиничний екземпляр, або як частина роду, або як цілий рід: таким чином судження за кількістю бувають одиничні, особливі і всезагальні, звідки висновуються три категорії кількості: *єдність*, *множинність*, *всезагальність*. По-друге, коли предикат мислиться як ознака, що міститься в суб'єкті, ця ознака може або стверджуватись, або заперечуватись, або виключатись таким чином, що за суб'єктом зберігаються будь-які інші ознаки, окрім даної; звідси три форми судження за якістю: стверджувальні ($A \in B$), заперечувальні ($A \notin B$) і нескінченні ($A \in \text{не } B$); цим формам відповідають три категорії якості: *реальність*, *заперечення*, *обмеження*. По-третє, форма суджень може визначатись стосунком між суб'єктом і предикатом в тому сенсі, що останній належить першому безумовно, або ж суб'єкт є умовою предиката (якщо є А, то є Б), або вони поєднуються таким чином, що предикат виявляється поділений на декілька видів, через один з яких пов'язується з ним суб'єкт. Таким чином ми маємо судження категоричні, гіпотетичні і розподільні; відповідні їм категорії стосунку будуть: субстанція (і акциденція), причина (і дія), взаємодія. По-четверте, при будь-якому поєднанні суб'єкта з предикатом, яким би воно не було за кількістю, якістю, стосунком, лишається ще питання, яким є це поєднання: чи лише можливим, чи таким, що дійсно існує, чи необхідним, тобто чи означає зв'язка даного судження, що А може бути Б, або ж, що А є Б, або, що А повинне бути Б? З огляду на це судження бувають проблематичні, асерторичні і апо-

диктичні і їм відповідають три категорії модальності: можливість, дійсність, необхідність (і випадковість). З цих категорій висновуються інші загальні поняття: величина, сила і т.п.

Отже, маємо «систему» категорій, яка складається з чотирьох груп: категорії якості, кількості, стосунку і модальності; причому кожна третя категорія всередині групи становить єдність першої і другої (всезагальність, або цілісність, є множина як єдність, обмеження є запереченням, покладеним як ствердження і т.п.).

Раціональним в кантівському вченні про категорії є: поставлення питання про створення системи категорій, а не просто їх опис, як це було в Арістотеля; розподіл категорій на основні групи (цим шляхом піде й Гегель); діалектична здогадка про принцип тріадичної побудови категорій, яку Гегель назве «першим прообразом розумного» і яка буде для нього вихідним пунктом.

Стосовно вразливих місць цього вчення потрібно відзначити таке. По-перше, Кант подає не систему категорій, а – як він сам об'єктивно охарактеризував свою побудову – «таблицю». Поміж групами категорій відсутній необхідний зв'язок. Звідси в нього розгляд конкретніших категорій, категорій кількості, передую аналізу абстрактніших – категорій якості (Гегель в *Науці логіки* вкаже на це і подолає цей недолік). В Канта відсутня дуже важлива категорію міри, що постає як єдність, зв'язок якості й кількості. Постає сумнівною і можливість висновування категорій з таблиці суджень, оскільки сама ця таблиця спирається на таблицю категорій.

Але найвразливішим місцем в кантівському вченні про категорії прийнято вважати (принаймні в марксистській літературі) тлумачення їх як апіорних форм. Цей закид не позбавлений ґрунтовності, але все ж не може вважатися безумовним. Було б помилкою просто відкинути кантівський апіоризм. Іманентна критика, на відміну від зовнішньої, передбачає, передусім, розуміння вчення, яке критикується. Перш, ніж критикувати Канта, його потрібно зрозуміти.

Апіорним чи апостеріорним є категоріальний лад людського мислення? До розв'язання цього питання, втім, як і всіх інших, слід підходити не однобічно, а всебічно. На користь кантівського апіористського тлумачення природи категорій свідчить, по-перше, той факт, що категорії ледве не найконсервативніший елемент структури мислення. Протягом усього часу писаної історії вони лишалися незмінними. Арістотель і Кант, Гегель і Ейнштейн мислили в одних і тих же категоріальних формах. Змінювались, розвивались лише поняття про ці форми. Питання про походження категоріального складу мислення тотожне питанню про походження самого мислення, оскільки позакатегоріального мислення не існує. По-друге, категорії апіорні стосовно індивідуального

досвіду. Жоден з індивідів не виробляє категоріальні структури свого мислення, а застає їх в якості чогось готового, такого що вже сформувався до нього, і лише засвоює їх в процесі соціалізації. Мірюю того, як дитина в спілкуванні з дорослими вчиться розмовляти й мислити, категорії «закладаються» в її психіку. Коли дитина ставть свої перші запитання «чому?», це свідчить про те, що «чому» (категорія причинності) якимось чином «оселилась» в душі дитини, в її мисленні і відкрила їй вперше можливість індивідуального досвіду. І, нарешті, якщо категорії й апостеріорні стосовно минулого всесвітньо-історичного досвіду людства (з яким Кант насправді не співвідносить категоріальні структури, витлумачуючи їх вузько, лише як досвід окремого індивідуума), то вони безумовно апіорні стосовно майбутнього досвіду, «можливого досвіду», як його визначає Кант, адже його ще просто немає і його виникнення передбачає в якості умов своєї можливості наявність в мисленні категоріальних структур. Які б сюрпризи і несподіванки не зустріло наукове мислення, дедалі заглиблюючись в світ невідомого, це невідоме підкорятиметься законам причинного зв'язку, матиме ті чи інші якісні й кількісні характеристики і т.п., а можливість мислити його визначатиметься логічними законами мислення.

Нагадаємо, що Кант будує свою трансцендентальну логіку як відповідь на питання про можливість чистого природознавства. Відповідь поки що така: останнє можливе тому, що в його основі в якості умов можливості досвіду і наявності для пізнання спільного предмету природознавства – природи – лежать категоріальні структури. Які ж існують конкретні механізми обґрунтування чистого природознавства цими структурами?

Головною функцією категорій в пізнанні є функція синтезу. Категоріальна таблиця розсудку це система синтезів, за допомогою яких матеріал пізнання підіймається до всезагальності. Синтезувати – означає узагальнювати. В категоріальному плані висловити судження означає підвести одичичне і особливе під всезагальне. В юриспруденції також «судити людину» означає «підвести її окремий вчинок під загальний закон».

Далі хід думки Канта такий. Оскільки синтез зводиться до закономірного поєднання уявлень, то крім правил поєднання (категорій) потрібна ще й сама дія, що поєднує. Спочатку уявлення, які поєднуються, повинні бути виокремлені або «схоплені» в своїй особливості. Але оскільки поєднання кількох уявлень неможливе в самому акті схоплювання кожного з них і все ж вони повинні бути наявними при поєднанні, то має існувати здатність *репродукції* вже схоплених уявлень при новому акті їх поєднання. І, нарешті, гарантією того, що відтворювані уявлення суть ті ж самі, які були схоплені спершу, необхідний акт *впізнання*, можливий

лише в тому випадку, якщо суб'єкт, який схоплює, репродукує і пізнає уявлення, залишається одним і тим самим. Усвідомлення предмета, створене з чуттєвих даних єдиного світу, стосувалось єдиної самодіяльної свідомості як всезагального синтетичного зв'язку всіх чуттєвих і розсудкових елементів в пізнанні.

Усвідомлення предмета можливе лише за умови єдності самосвідомості, тобто коли суб'єкт незмінно зберігає внутрішню безумовну тотожність: Я=Я. Цю тотожність Кант називає *трансцендентальною апперцепцією*, «синтетичною єдністю трансцендентальної апперцепції». Самосвідомість Я супроводжує всі мої думки. Без трансцендентальної апперцепції свідомість би «розсипалась». Такий розпад, втрата єдності свідомості є хворобою душі, патологією.

Синтез чуттєвого змісту (явищ) і апіорної розсудкової форми (категорій) становить для Канта найскладнішу проблему, бо хоча він і висловив припущення про можливе походження чуттєвості й розсудку з одного невідомого нам спільного кореня, вони в нього принципово різнорідні й мають різні витoki. Але ж і досвід, і знання виникають лише в результаті їх синтезу. Яким же чином категорії прикладаються до чуттєвих явищ, або ж ці останні підводяться під категорії? Розв'язання цієї проблеми Кантом знаходимо в його глибокому вченні про *трансцендентальний схематизм і продуктивну уяву*.

Два протилежних терміни, чуттєвість і розсудок, для свого поєднання вимагають чогось третього, яке б, з одного боку, було споріднене з чуттєвістю (безпосередність, наочність), а з іншого – з розсудком і його поняттям (всезагальність). Таким третім є *схема*. Вона є щось середнє між образом і поняттям. Схема, як і образ, містить в собі елемент чуттєвості, але, на відміну від образу, вона не єдинична, а всезагальна, як і поняття розсудку. Схема – це ніби поняття, яке уявили чуттєво. Схематизація категорій здійснюється за допомогою такої основної форми всіх чуттєвих явищ як *час*. В часові ми розрінюємо, по-перше, тривалість, або величину, тобто число моментів, яке дає схему кількості; по-друге, зміст, або те, що наповнює час, – це дає схему якості (наповнений час – схему реальності, порожній час – схему заперечення); по-третє, явища знаходяться в різному часовому порядку одне стосовно одного, чим задаються схеми стосунку: або одне явище перебуває, коли інші минають (схема субстанції і акциденцій), або одне йде за іншим (схема причини і наслідку), або всі вони існують одночасно (схема взаємодії); по-четверте, явище в часі існує чи коли-небудь (схема можливості), чи в певний момент (схема дійсності), чи в будь-який час (схема необхідності).

Здатністю душі, яка за допомогою схем здійснює синтез

чуттєвих явищ з категоріями розсудку, є безсвідома *продуктивна уява*.

Ляйбніц вперше відкрив сферу безсвідомого в сучасному її значенні. Його поняттям «темного уявлення» спочатку користувався й Кант. Працюючи над *Критикою чистого розуму*, він надавав йому дедалі більшого значення і, зрештою, здійснив відкриття безсвідомої продуктивної уяви, яка становить фундамент всієї свідомості і найглибиннішу здатність душі. Цим шляхом підуть потім Фіхте і Шеллінг.

Вислухаємо Канта. «Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог». «Итак у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции – с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы никакого опыта. Действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации (воспроизведения) и, наконец, узнавания явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания» [10, т. 3, с. 713, 716].

Таким чином уява за допомогою схем, в основі яких лежить час, створює поняття, вона головний конструктор понять.

Слідом за цим Кант розвиває вчення про *чисті основоположення розсудку*, під якими розуміються «правила об'єктивного застосування категорій». Таблиця основоположень будується у відповідності з таблицею категорій і містить аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, *аналогії досвіду*, постулати емпіричного мислення взагалі. Все це принципи осмислення чуттєвих сприйняттяв та їх трансформації в науковозначущий досвід. Ними обґрунтовуються всі окремі закони природи. Найбільшу значущість серед цих основоположень чистого розсудку мають *аналогії досвіду*, які виникають з підкорення всіх явищ категоріям стосунку. Застосування до явищ категорії субстанції дає в якості першої *аналогії «основоположення про сталість субстанції»*, згідно з якою за будь-якої зміни явищ субстанція лишається сталою і кількість її в природі не збільшується і не зменшується. З підведення явищ під категорію причинності впливає, в якості

другої аналогії, «основоположення про часову послідовність за законом причинності», яке вказує на те, що всі зміни здійснюються за законом зв'язку причини і дії. Категорія взаємодії в своєму застосуванні до явищ створює в якості третьої аналогії «основоположення про одночасне існування згідно з законом взаємодії або спілкування», за яким всі субстанції, оскільки вони можуть бути сприйняті в просторі як такі, що існують одночасно, знаходяться в повній взаємодії.

В основоположеннях чистого розсудку вже містяться і форми розсудку, і форми чуттєвості. Оскільки всі явища мають чуттєвий характер, то для них особливе законодавство складають математичні закони. Математика є посередником, своєрідним «мостом», за допомогою якого наш досвід, що стосується природи, може бути пов'язаний з цими чистими основоположеннями. Звідси znana кантівська теза: в науці стільки науки, скільки в ній математики.

Отже, кінцева відповідь Канта на поставлене ним друге запитання може бути резюмована таким чином. Чисте природознавство можливе, оскільки предмет його – світ явищ, досвід або природа – не є чимось зовнішнім суб'єктові пізнання і незалежним від нього, а, навпаки, в усіх своїх пізнавальних визначеннях постає лише як породження самого розуму в його споглядальних і розсудкових функціях, зумовлених трансцендентальною єдністю самосвідомості, узгоджених між собою за допомогою схем продуктивної уяви і реалізованих в пізнанні через основоположення чистого розсудку.

Відповідь на останнє, найістотніше для Канта, запитання: «як можлива метафізика?» (філософія), дається ним в *трансцендентальній діалектиці*, заключному розділі основної частини *Критики чистого розуму*.

Метафізика, яким би, за Кантом, жалюгідним і незадовільним не був її теперішній стан, є внутрішньою і невикорінною потребою людського розуму. Як би зневажливо і байдуже не ставились до неї ті, хто оцінює її не за її природою, а лише за випадковими результатами, вони приречені неодмінно повернутись до неї, як до коханої, з якою посварилися. Метафізика – це світова мудрість, «завершение всей культуры человеческого разума» [10, т. 3, с. 692].

Під діалектикою ж Кант розуміє не «мистецтво суперечки», не софістику, а дослідження суперечностей пізнання, з якими розум зіштовхується за необхідністю.

Тут ми зустрічаємось з новим «персонажем» пізнавальної драми, з діалектичним *розумом*. Чому новим? Бо в цьому розділі *Критики* розум означає вже не всю сукупність пізнавальних здатностей (таке значення це поняття має в назві роботи), а лише одну специфічну здатність душі, яку Кант старанно відрізняє від всіх інших: чуттєвості, розсудку, здатності судження, уяви. Розум –

найвища пізнавальна здатність. «Всякое наше знание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [10, т. 3, с. 340].

В чому ж специфіка розуму? В чому його відмінність від розсудку?

Нагадаємо, розсудок обмежений сферою досвіду, явищ, умовного. Він не повинен переступати цих кордонів. Але він підходить до цих кордонів, окреслюючи горизонт проблемного поля, яке перевершує його можливості. Синтез досвіду розсудковими категоріями приречений на недовершеність. Мислення, яке керується категоріями, приводить у взаємне співвідношення дані чуттєвості таким чином, що кожне явище обумовлюється іншими явищами. Умовами явища постають лише інші явища, які знову ж вимагають розуміння їх залежності від інших і так до нескінченності. Але при цьому для повного пізнання явищ розсудок вимагає розуміння сукупності умов, які існують в межах всього досвіду, вимагає *безумовного*, такого що містить в собі всі умови, не зумовлені жодною наступною причиною. Втім, ця вимога, через нескінченність світу явищ в просторі і часі, для розсудку нездійсненна. Пізнавальною здатністю, яка претендує на задоволення невикорінної потреби в завершеному синтезі, в досягненні повного пізнання, і є розум. Цю потребу в принципі неможливо повністю задовільнити, але її можна сформулювати як завдання для розсудку дошукуватись в сфері досвіду дедалі повнішого пізнання умов. Безумовного не можна пізнати, воно – недосяжний ідеал пізнання, але воно може і повинне мислитися, причому мислитися за необхідністю. Попри свою недосяжність, цей ідеал панує над всією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення стосунку зумовленості становить цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються в залежності від дедалі вищих і глибших зв'язків і що таким чином пізнання прагне того останнього і абсолютного зв'язку, досягти якого воно не може ніколи. В цій нерозв'язній суперечності між завданнями пізнання і наявними засобами їх розв'язання, Кант вбачав трагізм пізнавальної діяльності. І є лише один єдиний розумний спосіб витерпіти його – це ясна і свідома смиренність.

Ці необхідні уявлення щодо завдань пізнання Кант називає *ідеями* розуму. Ідеї це поняття розуму, які «виходять за межі будь-якого досвіду» і яким «у відчуттях не може бути даний адекватний предмет». Кант вперше в філософії Нового часу відкрив специфіку ідеї як форми мислення, її відмінність від понять та інших форм. До нього ідеї не лише не відрізняли від понять, але, часом, і від чуттєвих уявлень. Розрізнення ідеї і поняття популяр-

но можна пояснити наступним чином. Якщо у стосункові «ідеальний образ – предмет» спочатку маємо «предмет», а потім «ідеальний образ», то це буде поняття. Поняття – це поняття про предмет, який є. Якщо ж спочатку маємо «ідеальний образ», адекватного ж йому «предмета» нема (а, за Кантом, і в принципі не може бути), то це ідея. Ідея є поняття про предмет, якого нема. І тому в буденній мові, коли ми хочемо сказати, що тим чи іншим ідеальним уявленням в дійсності ніщо не відповідає, то говоримо – «це лише ідея».

Кант вперше спеціально і глибоко проаналізував роль ідей в пізнавальному процесі. За допомогою ідей, по-перше, розумом здійснюється найвищий синтез понять розсудку (саме під керівництвом ідей наші знання утворюють не агрегати зведень про об'єкти, а теоретичні системи), і, по-друге, ідеї є керівними регулятивами пізнавальної діяльності, які орієнтують її на дедалі повніше знання про світ, на наближення до *гносеологічного ідеалу*.

Отже, зміст кантівського розрізнення розсудку і розуму такий. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам». Розсудок спрямований на явища, розум же «ніколи не направлений прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок» [10, т. 3, с. 342]. Далі, якщо результатами і знаряддями діяльності розсудку є поняття, то, відповідно, розуму – ідеї. І, нарешті, розсудок *конститутивний*, лише він, спираючись на чуттєвість, продукує і розширює сферу нашого знання, розум же *регулятивний*, сам по собі він не продукує знань, а лише дає розсудкові керівні принципи та ідеали пізнавальної діяльності.

Якщо ці принципи й ідеали об'єктивуються і гіпостазуються, мисляться як такі, що існують реально і доступні пізнанню надчуттєві предмети, то виникає *трансцендентальна видимість* існування трьох надчуттєвих квазіоб'єктів: *душі* (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), *світу* (безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття) і *Бога* (безумовне всього зумовленого взагалі), які в старій ляйбніце-вольфівській раціоналістичній метафізиці складали предмети таких трьох метафізичних псевдонаук, як раціональна психологія, раціональна космологія і раціональна теологія. Трансцендентальна видимість (ілюзія) неминуча і діалектика чистого розуму зовсім не є пасткою, в яку за браком знань потрапляє якийсь простак, чи яку штучно створив якийсь софіст, аби збити з пантелику розумних людей. Вона невід'ємна від людського розуму і продовжує зваблювати його навіть після того, як ми розкрили її хибний блиск, і постійно вводить його в оману, яку необхідно знову й знову долати [10, т. 3, с. 339–340].

Трансцендентальна діалектика – не «логіка видимості», вона є логікою подолання цієї необхідної видимості. Завдання її подолання розв'язується шляхом усунення оман розуму: *паралогізмів*⁴ (стосовно душі), *антиномій*⁵ (стосовно світу, необґрунтованого тлумачення його як предмету досвіду), *тлумачення ідеалу чистого розуму* (абсолютної сутності, Бога) як предмета, що існує.

Критика «раціональної психології», властивої їй субстанціалізації ідеї душі, що розуміється як проста, особистісна, гносеологічно первинна субстанція, постає як викриття логічної помилки змішування термінів, логічного суб'єкта з реальним субстратом. «Я», яке в одному посиланні вживається в сенсі загальної форми мислення («трансцендентальна апперцепція»), в іншому розглядається як субстанційна сутність. «Единство сознания, лежащее в основе категорий, – пояснює Кант, – принимается здесь за созерцание субъекта как объекта и к нему применяется категория субстанции». Але «это единство сознания есть лишь единство в мышлении, а посредством одного лишь мышления объект не дается. Следовательно, категория субстанции, предполагающая всякий раз данное созерцание, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан» [10, т. 3, с. 375–376, 383]. Крім того, наукове поняття субстанції пов'язане з уявленням про те, що існує, перебуваючи незмінно лише в просторі, й тому може бути застосоване тільки в сфері зовнішнього відчуття. Явища ж свідомості даються лише внутрішнім відчуттям, форма якого – час. Розуміння душі як субстанції ґрунтується на тому, що ми в низці явищ свідомості виокремлюємо єдність і приписуємо її якомусь субстратові, що одвічно існує для себе. Замість того, щоб мислити самі явища свідомості в їх зв'язку, ми безпідставно домислюємо до них надемпіричну основу, з якої намагаємось пояснити і висувати їх розмаїття. Але з ідеї душі жодним чином не можна висувати жодного факту психічного життя.

«Душа», таким чином, є непізнаваною «річчю в собі». Ми пізнаємо лише явища «Я». «[...] Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри [...] Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя [...]» [10, т. 3, с. 208, 209]. Але ідея «душі» як безумовно реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, хоча й досить незначною мірою підлягає теоретичному доведенню (втім, як і спростуванню), все ж є найважливішим керівним принципом дослідження духовного життя. Зазначимо, що кантівська «усезнищувальна» критика попередньої метафізики зовсім не полягає у цілковитому й повному її відкиданні. Старі метафізичні проблеми ефективно і продуктивно реінтерпретуються і трансформуються в проблеми гносеологічні. Такою ж, як побачимо, буде критика «раціональної космології» і «раціональної теології», метафізичних понять «сві-

ту» і «Бога».

Ще більший інтерес і більше історичне значення має кантівська критика «раціональної космології», псевдонауки, що претендувала на раціонально-умоглядне осягнення «світу». Ця критика ґрунтується на відомому *вченні про антиномії*. Головну тезу останнього можна сформулювати так: якщо дивитись на світ, як на об'єкт пізнання, то про нього можна висловити з однаковим правом абсолютно протилежні судження. У відповідності з таблицею категорій, яка складається з чотирьох груп (кількості, якості, стосунку і модальності), формулюються чотири антиномії.

1. Теза: Світ має початок (межу) в часі й просторі.

Антитеза: Світ в часі й просторі безмежний.

2. Теза: Все в світі складається з простого.

Антитеза: Немає нічого простого, все складне.

3. Теза: В світі існує причинність через свободу.

Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи.

4. Теза: В послідовності світових причин є певна необхідна сутність.

Антитеза: В цій низці немає нічого необхідного, все в ній випадкове.

Перші дві антиномії Кант називає «математичними», адже в них йдеться про параметри світу, що вимірюються кількісно, другі дві – «динамічними», бо вони стосуються якісних і діяльнісних характеристик світу.

Він гадав, що довів як тези антиномій, так і антитези. Для теоретичного розуму вони однаково доказові. Можна довести, що світ скінченний в просторі і часі, що він складається з простих елементів, що в світі є свобода і безумовно необхідна сутність (Бог), але так само можна довести і те, що світ нескінченний, що в ньому все складне, що ніякої свободи і Бога немає і все в цьому світі здійснюється за законом причинності.

За тезами і антитезами стоять принципово різні філософсько-світоглядні позиції, які протягом всієї історії філософії непримиренно протистоять одна одній. Ця «противоположность между эпикуреизмом и платонизмом» [10, т. 3, с. 438], тобто, по суті, між матеріалізмом й ідеалізмом, пронизує, за Кантом, всю історію філософії.

Антиномії виникають в пізнанні не випадково, а за необхідністю. Антиномія – це запитання, на яке «всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед» [10, т. 3, с. 400]. Антиномія «есть самое благодетное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то,

чого ми не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей» [10, т. 4, ч. 1, с. 438].

Антиномії, хоча й «благотворні», але все ж «помилки» і тому повинні бути подолані. Кант розв'язує «математичні» і «динамічні» антиномії різноманітним чином. «Математичні» спростовуються так. Згідно з логічним законом суперечності, два протилежні твердження не можуть бути одночасно істинними. Якщо теза й антитеза однаково істинні, то вони також однаково і хибні. Логічний закон виключеного третього не має в цьому питанні жодної сили. Якщо стосовно предмета можна довести як стверджувальне, так і заперечувальне судження, то з цього випливає або те, що в дійсності такого предмета не існує, або, принаймні, що він не може бути предметом пізнання. Отже, в «математичних» антиноміях і тези, і антитези однаково хибні, тому що ґрунтуються на тій хибній передумові, що «світ», ця ідея загального зв'язку, яка виходить за межі досвіду і тому недосяжна для пізнання, мислиться як об'єкт можливого пізнання. «Динамічні» ж антиномії розв'язуються шляхом припущення, що тези справджуються для речей в собі (свобода і Бог), а антитези – для явищ. І тези, і антитези виявляються в цьому випадку істинними, але в різних світах (ноуменальному і феноменальному).

Вчення про антиномії, попри назагал високу його оцінку післякантівською філософською думкою, зазнало ґрунтовної (хоча й частково несправедливої) критики з боку Гегеля. В руслі цієї критики в цілому розвивалось і марксистське кантознавство⁶. Передусім виявилось, що кантівські докази як тез, так і антитез, натягнуті, непереконаливі й узагалі необґрунтовані. Хоча б тому, що всі ці докази (за винятком четвертої тези) будуються апогагічно, тобто мають непрямий характер, теза доводиться запереченням антитези, а антитеза запереченням тези. Неприйнятним для Гегеля і марксистів було й зведення Кантом суперечності (цього ядра будь-якої діалектики) до антиномії, і запропонований ним спосіб розв'язання антиномії. В обох цих пунктах він, мовляв, недіалектичний. Згідно з Гегелем, Кант лише «виставив» протилежності і «застряг» на антиномізмі, він не дійшов до розуміння самої сутності діалектичної суперечності як тотожності протилежностей і розв'язання суперечності в її основі.

Ця критика ґрунтується на принципово іншому, ніж у Канта, розумінні заперечення. Для Канта, якщо ми беремо тезу й антитезу, і вони однаково доказові, то вони обидві хибні. Співвідношення протилежностей постає як абсолютне заперечення (знищення). Для Гегеля ж негативне є однаковою мірою і позитивним. Заперечення завжди є визначеним запереченням, а не запереченням взагалі, і тому позначене певним позитивним змістом. Заперечення –

форма зв'язку протилежностей і не веде їх до загибелі. Цього позитивного розуміння заперечення, головного змісту гегелівської діалектики, Кантові якраз і бракує. «Единственное, что нужно для научного прогресса и к совершенно простому пониманию чего следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего особенного содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а отрицание определенной вещи, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает [...]» І далі: «Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть определенное отрицание, то оно имеет некоторое содержание. Оно новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью. Таким путем должна вообще образоваться система понятий» [3, с. 107–108].

Недіалектичним, за Гегелем, є і розв'язання Кантом третьої і четвертої антиномій, тому що вони не утримуються в єдності, розподіляються по різних світах. Кант, таким чином, не розв'язує суперечностей, а усуває їх, вони виявляються вигаданими, видимістю, хоча й необхідною.

Істотний недолік кантівського вчення про суперечність вбачається й у тому, що ці суперечності суб'єктивні, вони характеризують не буття, а лише пізнання. Нарешті, Гегеля не влаштовує те, що антиномій у Канта лише чотири, він вважає, що кожне поняття антиномічне. В цілому ж, з легкої руки Гегеля, антиномічна діалектика оцінювалась виключно (принаймні, переважно) як негативна, як основний аргумент агностицизму. Якщо, намагаючись мислити світ в цілому, ми впадаємо в антиномії, то це, за Кантом, свідчення того, що світ непізнаваний.

І все ж великою і незаперечною заслугою Канта є те, що він показав: мислення, яке пізнає, на певному ступені (сьогодні ми називаємо його теоретичним) неunikнено зіштовхується з суперечностями, причому не унаслідок логічної недбалості мислення, а через природу самої пізнавальної діяльності. Більш того, як ми побачимо стосовно практичної філософії Канта, антиномічними є не лише пізнання, але й сама людина і її історія.

Вчення про антиномії – це ядро кантівської діалектики. Ця діалектика була точкою відліку і найважливішим щаблем у сходженні до діалектики Гегеля, цієї, за оцінкою Маркса, «основної форми усякої діалектики». Але діалектика Канта це не лише щабель, не лише нерозвинений ембріон гегелівської діалектики. Це

досить самостійний, особливий тип діалектики (антиномічної, не редукованої до діалектики Гегеля), що має широке практичне застосування в сучасній пізнавальній практиці, в якій, як показав І.С. Нарський, велике евристичне значення мають так звані «антиномії – проблеми». Можна навіть стверджувати, що діалектика Канта і діалектика Гегеля ґрунтуються на різних онтологічних засадах: діалектика Гегеля в якості свого онтологічного базису має розв'язні суперечності, діалектику Канта орієнтовано на суперечності, що не розв'язуються.

Завершує «трансцендентальну діалектику», і разом з тим основну частину *Критики чистого розуму*, розділ «Ідеал чистого розуму». В ньому Кант зруйнував «раціональну теологію», яка претендувала на умоглядне пізнання абсолютно необхідної сутності – Бога. Вже в четвертій антиномії Кант, цей «підступний християнин», як висловився Ф. Ніцше (1844–1900), перетворює Бога «на знак запитання». Теоретично існування Бога «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» [10, т. 3, с. 551]. Кант піддає радикальній критиці всі три основні «докази» існування Бога: онтологічний, космологічний і фізико-теологічний. Він показує, що другий і третій зводяться до першого. Суть онтологічного доказу, висунутого ще Ансельмом Кентерберійським (1033–1109) і вдосконаленого Декартом, Ляйбніцем, Вольфом, досить проста. Бог мислиться як найдосконаліша істота; якщо цій істоті не властиве існування, вона не досить досконала, що суперечить її поняттю. На погляд Канта, необґрунтованість онтологічного аргументу в тому, що буття, існування не є реальним предикатом, відповідно не є реальним і предикатом досконалості, з поняття не можна висувати існування. В понятті 100 дійсних і 100 уявних талярів тотожні, але чи наявні вони в мене в кишені, це залежить не від поняття. «[...] Я утверждаю, – робить висновок Кант, – что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии» [10, т. 3, с. 547–548].

Варто, утім, мати на увазі, що заперечення онтологічного доказу існування Бога зовсім не спрямоване проти існування божества, а лише проти спроб його теоретичного доведення. Заперечення тези рівною мірою спрямоване і проти антитези. Той самий аргумент, який забороняє науковий доказ існування Бога, одночасно відкидає будь-яку спробу спростувати це існування. З теоретичного погляду атеїзм так само безпідставний, як і теїзм. Понад те, якщо раціоналістична теологія лише підпадає під владу трансцендентальної ілюзії, ніби сам Бог, цей ідеал розуму, може бути предметом об'єктивного пізнання, то атеїзм робить набагато гіршу помилку, він руйнує сам ідеал людського пізнання, немов би це

якась видимість. Ідея Бога тлумачиться Кантом як *ідеал чистого розуму*. Це ідея безумовного стосовно можливості всіх явищ взагалі, як зовнішніх, так і внутрішніх. Бог є думка про можливий досвід в його абсолютній повноті. Ця ідея заплутує нас в суперечностях лише тоді, коли ми довільно ізолюємо і гіпостазуємо її зміст, тобто коли замість того, щоб користуватись цією думкою як провідною ниткою у здійсненні емпіричного дослідження і триматись за неї, ми вигадуємо особливу річ поза будь-яким стосунком до цього дослідження, річ, яка повинна відповідати цій думці. Бог повинен мислитись не як абсолютна сутність, а як особливий принцип можливого досвіду. Це чисто евристичний і регулятивний принцип пізнання, який проголошує: ми так повинні «философствовать о природе, как будто для всего, что существует, имеется необходимое первое основание, исключительно с целью ввести в свое знание систематическое единство» [10, т. 3, с. 534].

«Необхіднішим» Бог виявиться для Канта «с моральної точки зрення» [10, т. 5, с. 224], але вже в теорії пізнання з ідеї Бога, перетлумачивши її в гносеологічних термінах, він видобув раціональне зерно. Це – «ідеал чистого розуму», *гносеологічний ідеал*. Кант вперше ввів у теорію пізнання це ключове поняття, і в цьому його безперечна заслуга.

Загальний висновок «трансцендентальної діалектики» такий: душа, світ, Бог – не уможлядні предмети, як уявляла собі попередня метафізика, а лише необхідні ідеї. Метафізика, як догматична наука про ноуменальний, надчуттєвий світ (річ в собі) неможлива, і в якості теоретичної філософії вона може бути лише теорією пізнання.

В марксистському кантознавстві традиційною була критика теоретичної філософії Канта за *апріоризм*, *агностицизм* і *дуалізм*. Що стосується апріоризму, то про його «виправдання» вже йшлося. Агностицизм також, звісно ж, однобічний. Але безумовне заперечення агностицизму – наскільки б він не був неприйнятний, яким би привабливим не виглядала заміна кантівської дихотомії пізнаваного (явище) і непізнаваного (річ в собі) на опозицію (вже) пізаного і (ще) не пізаного, – потенційно веде до когнітивізму, гіпергностицизму, який не тільки так само однобічний, але ще й небезпечний. Позиція Канта далека від будь-якої гносеологічної прекраснодушності, будь-якого наївно-просвітницького сподівання на всесилля наукового знання. Його агностицизм – це застереження людському розумові, покликане приборкати його пихатість. Людство вже сьогодні розплачується за надмірну зухвалість розуму. Людина розщепила атом, але зовсім не знає про кінцевий результат цього кроку. Власне, всі так звані «глобальні» проблеми сучасності, які навряд чи навіть в принципі можуть бути

розв'язані, створені самим людським розумом.

Від прибічників необмежених можливостей людського пізнання нерідко вислизає парадокс абсолютного знання. Знання і незнання знаходяться не в оберненій залежності, а в прямій. Було б наївно вірити у те, що чим більш ми знаємо, то вужчою стає сфера невідомого, навпаки: розширення сфери відомого розширює сферу невідомого і в ідеалі на нас чекає не абсолютне знання, а абсолютне незнання.

Щодо дуалізму світу (і людини, як його осередку), в якому Гегель, а слідом за ним і марксизм, звинувачували Канта, то цей дуалізм був, швидше, не великим його заблудженням, а видатним відкриттям. Це «дивовижне відкриття» ноуменального світу Кант ставив собі у заслугу, адже лише поділ світу на емпіричний, феноменальний і умоосяжний, ноуменальний «рятує свободу», доводить її реальність і дозволяє зрозуміти засновану на ній особливу, але в той же час саме людську сферу життєдіяльності – мораль, без якої, власне, немає людини як людини. Якби існував лише один емпіричний світ явищ (спостережуваний, чуттєво сприйманий, фізичний), то, через властиву йому жорстку і повну детермінацію, свобода була б неможливою і її, наслідуючи фаталістів, потрібно було б відкинути. Але тільки свобода забезпечує належне людині життя, що відповідає її гідності. Лише свобода є гарантом людськості. В набутті й ствердженні її – сенс людського буття.

Свобода досить «[...] трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий», адже «такое решение вряд ли можно было бы найти на поверхности» [10, т. 4, ч. 1, с. 425]. Ключ до цієї проблеми – відкриття *ноуменального світу*. На цей «другий світ» виводить саме теоретичне пізнання. Питання про два світи постало вже у зв'язку з питанням про цілісність досвіду. Досвід вимагав завершеності, зумовленості явищ в чомусь безумовному, що не належить до множини зумовлених явищ. Але це безумовне мало лише негативне значення; воно не може бути пізнане, бо для нього немає відповідного споглядання, воно лише проблематичне, демаркаційне, позамежне поняття (межа нашого знання). Безумовне не належить до складу нашого досвіду і науки, воно лише регулятивна ідея, яка не породжує досвід, а тільки надає йому систематичної єдності і довершеності. Ноуменальний світ є позамежним для теоретичного розуму; про нього, на відміну від феноменального світу, ніякої теорії бути не може.

Але ноуменальний світ зовсім «не химера», він реальний. Його лише не варто сприймати на раціоналістичний копил, це не платонівське замкнене царство ідеальних сутностей. Хоча в нього не допоможе потрапити жодне теоретизування, реальність і вірогідність ноуменів засвідчується мораллю. Свобода, яка лежить в

основі моралі, «единственная из всех идей чистого разума, предмет которой факт» [10, т. 5, с. 507–508]. Мораль дозволяє нам «хоть мельком», але усе ж зазирнути «в царство сверхчувственного» [10, т. 4, ч. 1, с. 484]. На необхідність і реальність ноуменального світу «указывает нам [...] положительно определяет и позволяет нам нечто познать о нем» моральний закон, «[...] основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира [...]» [10, т. 4, ч. 1, с. 362]. Знанням про ноуменальний світ є моральність. Таким особливим практичним знанням, на відміну від абстрактно-теоретичного, наділена будь-яка людина. Не варто шукати основоположення моральності; «оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо» [10, т. 4, ч. 1, с. 363]. Завдання філософії – лише прояснити це знання, розкрити його специфіку і закони тієї сфери, в якій воно вибудовується. Ми вступаємо у сферу *практичної філософії* Канта. Остання включає в себе етику і суміжну з нею філософію релігії, вчення про державу і право, філософію історії.

Практична філософія

Етика – головна частина, стрижень філософського вчення Канта. Вона викладена в трьох основних працях: *Основи метафізики моральності* (1785), *Критика практичного розуму* (1788), *Метафізика нравів у двох частинах* (1797). До них дотичні лекції з етики 1780–1782 рр. [див. 9], складені на основі записів слухачів, і низка невеликих фрагментів, статей, есе⁷. Перший етичний маніфест Канта – фрагмент *Про свободу* з Додатку до *Спостережень за відчуттям прекрасного і піднесеного* (1763). Назва фрагменту символічна. Свобода – альфа і омега всієї практичної філософії Канта. Саме в свободі він вбачав високе призначення людини. За це і цінував, передусім, кантівську філософію Гегель. «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, – читаемо ми в гегельвських *Лекціях з історії філософії*, – высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает, – выставление этого принципа представляет собой большой шаг вперед» [4, т. 11, с. 444].

Три основні праці з етики не дублюють, як це може здатись, одна одну, а розв'язують різні завдання і тому взаємно доповнюють одна одну. Мета першої – встановлення і виявлення вищого принципу моральності. Це своєрідний вступ до *Критики практичного розуму*, в якій, за аналогією з *Критикою чистого розуму*, що розв'язувала питання «як можливе знання?», дається відповідь на питання «як можлива мораль?». *Метафізика нравів*

– це вже викладення етичної системи Канта в цілому. Ці праці нерівноцінні за точністю, яснотою викладення та стилем. Всупереч очікуванням, не останню, а першу з них вирізняє дивовижна, як для Канта, яснота викладення і точність формулювань, майже шопенгауєрівська витонченість стилю, який ми знаходимо хіба що у *Всезагальній історії і теорії неба* та деяких есе. Вже в *Критиці практичного розуму*, хоча Кант тут категоричніший і сміливіший, з'являються незрозумілості й znana усіма важкість стилю. Що стосується *Метафізики нравів*, то вона містить ознаки наближення старості, що виявляється у спробах йти на компроміси з раніше категорично заперечуваними поглядами, в нескінченних повтореннях однієї й тієї ж думки тощо. Але для всебічного і автентичного осягнення етики Канта мають, певна річ, залучатись усі – як основні, так і дотичні до них – праці.

Основні поняття, за допомогою яких Кант будує свою етику, такі: *практичний розум (воля), автономія, категоричний імператив, обов'язок, схильність, найвище благо, чеснота і щастя, особистість, емпіричний і ноуменальний характер, постулати практичного розуму (свобода, безсмертя душі, Бог), переконання і віра*.

Найглибший вимір людини, який складає її сутнісне ядро і принципово відрізняє її від усього створеного світу, становить, за Кантом, моральність. Якщо зародки мислення і трудової діяльності можна знайти вже у тварин, то моральнісний первінь властивий лише людині і постає як потаємний сенс і призначення її буття. Людина – це передусім моральна істота. Кант долає не лише натуралістичне, а й інтелектуалістське розуміння природи людини, розуміння, згідно з яким пізнання, мислення лежить в основі всіх стосунків людини до світу. Недвозначні й жорсткі формули такого розуміння належать Спінозі. «Немає необхідності в тому, щоб жити, але є необхідність в тому, щоб мислити»; «не плакати, не сміятись, не проклинати, а розуміти». Кант же наполягає на приматі практики, практичного (етичного) розуму в життєдіяльності людини. Ані пізнання, ані навіть життя не є найвищою цінністю і метою людини. Здавалось би все в нас слугує збереженню життя. Та якщо б це збереження життя було найвищою метою і входило в «план природи», людські розум і воля виявились би поганими засобами, адже вони є здатностями, які не вдовольняються життям як таким. Для збереження життя придатнішими були б інстинкти. Не життя, а гідне життя (благо) – найвища мета людини. Для цього останню наділено розумом і волею.

Вихідне поняття етики Канта – *практичний розум, воля*. Воля – «самоопределяючися разум», «[...] это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самих себя для произведения их» [10, т. 4, ч. 1, с. 326]. «Практи-

ческий разум имеет дело не с предметами с целью их познания, а со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее [...]» [10, т. 4, ч. 1, с. 417]. Підґрунтям теоретичного розуму постає розум практичний, для якого теоретичний є лише інструментом. Понад те, власні завдання теоретичного розуму визначаються у кінцевому підсумку моральнісною волею.

Виникнення моральності – чи не найбільша загадка світобудови, як і сама світобудова та людина – цей «найголовніший предмет у світі». Тому моральна філософія повинна не «блукати серед примар», не «махати безсило крилами», а, відштовхуючись від факту моральнісного життя людей, досліджувати доступне пізнання, а саме: дати відповіді на питання: що таке моральність?, який її основний закон?, як цей закон реалізується в емпіричному світі? Якщо основним питанням *Критики чистого розуму* було питання «як можливе знання?», то основне питання *Критики практичного розуму* – «як можлива мораль?».

Але перш, ніж будувати власну моральну філософію, треба було піддати випробуванню всі теорії моралі, що будь-коли існували. Кант вважає «неудачними решительно все предпринимающиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности» [10, т. 4, ч. 1, с. 285]. Насамперед, він рішуче відмежовується і пориває з сократівською традицією, за якою мораль ототожнювалась зі знанням добра і зла, й тому, мовляв, тільки його відсутність є єдиним джерелом моральної недосконалості людини. Для Канта ж мораль і наука принципово різні сфери людського життя. Практичні, моральні переконання зовсім не залежать від теоретичного знання, від якого вони не можуть чекати ані підтвердження, ані спростування. Й самі моральні переконання взагалі не є знанням. А якщо й є, то знанням дуже особливого (непізнавального) гатунку – *вірою*.

Найпоширеніших і найвпливовішими в історії моральних вчень були евдемонізм і релігійно-теологічні вчення.

Евдемонізм (гр. Eudaimonia – щастя, блаженство) – напрямок в етиці, який основний принцип моралі вбачав у прагненні людей до щастя. Цей напрям виник ще в античності і проіснував аж до доби Просвітництва, за якої був розвинений і вдосконалений.

«Принцип щастя», з погляду Канта, не можна покласти в основу моралі, він не є «принципом моральності». Поняття щастя занадто невизначене. Кожна людина бажає досягти щастя, але вона ніколи не може певно сказати, чого вона власне бажає. Людина, наприклад, бажає багатства, але яких турбот, задрощів та переслідувань могла б вона зазнати через це бажання! Або ж вона бажає бути розумнішою, але тут є і зворотний бік медалі – «горе

от ума», котре може нав'язати людині більше потреб через її пристрасті, які й так завдають їй достатньо клопоту, або показати їй в найжахливішому вигляді ті лиха, які поки що від неї приховані. Людина бажає собі тривалого життя – але хто може запоручитися, що воно не буде тривалим стражданням? Вона бажає собі принаймні здоров'я – але як часто слабкість тіла утримує її від розпусти, в яку її могло б занурити чудове здоров'я тощо. Коротше кажучи, за висновком Канта, жоден принцип неспроможний визначити з повною достовірністю, що саме робить людину істинно щасливою [10, т. 4, ч. 1, с. 257].

До невизначеності уявлення про щастя додається його суб'єктивність. У кожній людині воно своє і, до того ж, не залишається незмінним впродовж усього життя. «Принцип щастя хотя и может давать максимы, но не такие, которые бы годились для закона воли, даже если мы желаем своим объектом всеобщее счастье. Действительно, так как познание этого счастья основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение об этом опыте в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же всегда непостоянно, то можно, конечно, дать общие, но вовсе не универсальные правила, т.е. такие, какие чаще всего и встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо, стало быть, на них не может основываться никакая практический закон» [10, т. 4, ч. 1, с. 354–355].

Не меншу неспроможність виявляють і релігійно-теологічні спроби обґрунтування моралі. Мораль не засновується на релігії. Висновувати моральнісні закони з божественного законодавства означає підкорити моральнісне життя людини чужій волі. Але підкорення чужій волі можливе або ж через страх, або через надії на могутність цієї волі, або через уявлення про її моральнісний авторитет і досконалість. Якщо в першому випадку моральна діяльність втрачає свою самоцінність, перетворюється на засіб досягнення добробуту, щастя, то в другому зміст божественної волі виявляється тотожним самій моральності і обґрунтування моралі обертається у хибному колі й не може запобігти прихованому припущенню моральності ще до її пояснення.

В чому ж полягає спільна помилка всіх попередніх моральних вчень щодо закону моральності? В тому, вважає Кант, що вони шукали принцип моральності в емпіричних спонукальних причинах і ґрунтувалися на матеріальних принципах моральності. Але моральний закон не можна висувати з досвіду. Як закон він повинен бути всезагальним і необхідним, проте ані всезагальність, ані необхідність, як нам сповіщає перша *Критика*, з досвіду висувати неможливо. Спираючись лише на досвід, ми могли б навіть поставити під сумнів можливість такого закону. Адже моральнісне життя людей і моральнісні оцінки мінливі. Сьогодні й тут

моральнісним визнається дещо інше, ніж завтра і там. Кант це добре знає, адже він пережив період захоплення емпіризмом і йому добре були відомі історичні відмінності в моральнісному житті людства. Досвід в пошуках закону моральності нам нічим не може допомогти ще й тому, що моральнісні закони, на відміну від законів природи, це закони не того, що є, а того, що *повинне бути*, це закони належності, а не необхідності. Зміст моральнісних принципів в емпіричному сенсі умовний. Але ж моральнісний закон, якщо він існує, безумовний.

Стало традицією і загальним місцем звинувачувати кантівську етику (як і все вчення Канта) в антиісторизмі, але ця етика антиісторична за задумом. Вже у «докритичний» період, характеризуючи як «прекрасное открытие нашего времени» метод дослідження моральності, розроблений англійськими моралістами – А.Е.К. Шефстбері (1671–1713), Ф. Хатчесоном (1694–1747), Д. Юмом (1711–1776), – і намагаючись ним користуватись, Кант, на відміну від цих мислителів, вважає за потрібне істотно оновити «метод, которым необходимо изучать природу человека». Природа людини, вважав він раніше, не мінлива, а константна величина, яка лише спотворюється «изменчивой формой, навязанной ему [человеку – Ю.К.] его случайным состоянием» [8, с. 311]. Згодом Кант визнав, що моральнісні закони вічні, «внеположны» історичності й «мораль довлеет сама себе» [10, т. 4, ч. 2, с. 7]. Слід зауважити, що історизм як метод надзвичайно ефективний, але й він має свої межі. Якщо його абсолютизувати, то він перетворюється на історицизм, односторонню методологічну позицію. «Історизація» моралі, її релятивізація згубна для моралі. Переваги «понадчасовості» кантівської етики надзвичайно глибоко зрозумів свого часу О.І. Герцен: «Вільна людина створює свою моральність (це й означає поводитись відповідно до обставин) [...] Те, що дійсно непогубне в моральності, зводиться на такі загальності, що в них губиться все часткове, як наприклад, що будь-який вчинок, супротивний нашим переконанням, злочинний, або, як сказав Кант, що та дія аморальна, яку людина не може узагальнити, підняти до правила» [6, т. 6, с. 131].

За історично мінливою матерією, змістом моральності, Кант намагається віднайти її безумовний закон, що не залежить не тільки від часу, але й від будь-якої зовнішньої підстави. Всі попередні вчення намагалися висувати моральнісні принципи з певної зовнішньої щодо моралі основи: прагнення до досягнення індивідуального або загального щастя; особливого призначення людської природи; заповідей Бога чи метафізичного поняття досконалості; емпіричного морального відчуття тощо, а в підсумку моральнісне життя поставало лише як засіб, чим принижувалась його гідність. Ці вчення Кант назвав *гетерономними*. Але мо-

ральнісне життя – абсолютна, ґрунтована на самій собі ціль. Воно *автономне*. Поняття автономії Кант вважає основним поняттям моральної філософії, а його обґрунтування – своїм відкриттям, головним внеском в дослідженні моральності. Моральний закон повинен бути незалежним від будь-яких цілей з визначеним змістом, інакше він не буде всезагальним і необхідним. Оскільки всезагальність і необхідність з досвіду не висновуються, остільки й у сфері моральності вони можуть стосуватись тільки форми, а не матерії вчинків. Поряд з чистою апіорністю знання існує й апіорність моральності. Як не можна було тільки з досвіду обґрунтувати поняття істини й об'єктивну значущість пізнання, так з нього не може бути отримана й об'єктивна форма моральності. Як матеріал відчуттів знаходив об'єктивну пізнавальну цінність тільки через те, що в трансцендентальній апперцепції і категоріальному ладі мислення відкривалася основна закономірність, на якій заснований увесь зв'язок різноманітного, так і апіорна форма моральності є умовою необхідного зв'язку матерії, змісту моральності, додає бажанням і діям характеру об'єктивної значущості. Цінність доброго, як і цінність істини, обґрунтовує форма.

Отже, найвищим апіорним законом моральності може бути лише закон заповідності. Він мусить відповідати поняттю абсолютної мети, бути абсолютною основою моральності. Якщо мораль буде побудовано не на абсолютному, а на якійсь відносній підваліні, вона, прозорливо передбачав Кант, виродиться на свою протилежність, на аморалізм. Власне, це й відбулось в марксизмі, особливо в лєнінському його варіанті. Зводячи підставу і критерій моральності до так званої «класової доцільності» (усе, що служить інтересам пролетаріату – моральне, усе, що суперечить їм, – аморальне), Лєнін цілковито зруйнував мораль. У його вченні про «мораль» (точніше, про аморалізм) були зганьблені всі моральні цінності. Ним виправдовувалося убивство (за «загальне» щастя Лєнін готовий був заплатити загибеллю у світовій революційній пожежі більшої половини людства), грабіжництво (горезвісне «грабуї наґрабоване», «експропріація експропріаторів»), брехня (сьогодні добре відомо, що комуністична ідеологія в СРСР ґрунтувалася на грандіозній брехні) тощо.

Основний закон моральності Кант називає категоричним імперативом. Чому імперативом? І чому категоричним? Кантівська етика не дескриптивна (описова), а імперативна (наказова). У її підставі лежить принципова відмінність законів волі, моральності і природи. Про це вже йшлося. Закони природи – закони сущого. За ними щось відбувається з неминучістю за будь-яких обставин. Закони моральності – закони належного, за ними те, чому варто було б відбутися за будь-яких обставин, насправді відбувається не

завжди через опір емпіричної, феноменальної природи людини, її прагнення до щастя як інтегрального вираження природних схильностей. Дотримання вимог категоричного імперативу – моральний обов'язок людини.

Поняття обов'язку – дуже важливе поняття етики Канта. Обов'язок – опертя і джерело категоричного імперативу. Тільки обов'язок, а не якийсь інший мотив чи схильність (марнославство, користоловство і навіть співчуття чи добродійність тощо), надає вчинкові моральної цінності. Обов'язок не передбачає жодного винятку на користь схильностей. Навряд чи ще в якомусь фрагменті своїх текстів Кант сягає настільки патетичного красномовства, як у своєму знаменитому пасажі про обов'язок. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут себе дать?»

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним – эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как личность [...]» [10, т. 4, ч. 1, с. 413–414].

До гуманістичного розуміння особистості Кантом ми ще повернемося. А зараз звернемо увагу от на який істотний момент у кантівській інтерпретації співвідношення обов'язку і щастя. Фр. Шіллер навіть присвятив цьому в'їдливу епіграму *Сумнів совісті*:

«Ближним охотно служу, но увы! – имею к ним склонность?
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг» [16, с. 679].

Але Шіллер згодом в одному з листів до Канта шкодував про те, що міг «казатись противником» кантівської етики⁸. Проникливішим щодо етики обов'язку виявився Гете, який вважав «бес-

смертної заслугою» Канта звільнення моралі від того розслабленого рабського стану, в якому вона перебувала за епохи сентименталізму і в який утрапила тільки через розрахунок на щастя; цим Кант «вернул нас всех из той вялости, в которую мы погрузились»⁹. Не можна не погодитися з Е. Кассієром, що саме ригористичний характер кантівської етики виявився плідним і чинним моментом: саме тому, що вона розуміла моральнісний закон у його найбільшій чистоті й абстрактності, кантівська етика безпосередньо і конкретно увійшла в життя нації та епохи і надала їй нового спрямування [12, с. 243].

Звинувачуючи Канта в ригоризмі, як і в формалізмі та інших «гріхах», його критики не помічають вельми істотного для автентичного розуміння німецького мислителя методологічного нюансу його мислення. Справа в тому, що Кант часто-густо доводить до протилежності певні феномени (в даному випадку – щастя і обов'язок) для того, щоб проаналізувати їх у всій чистоті, а потім вже, на підставі цього, віднайти їх глибокий внутрішній зв'язок. Так, відокремивши спочатку щастя від обов'язку, він, у решті решт, знаходить остаточну формулу їх співвідношення: «собственное совершенство и чужое счастье» [10, т. 4, ч. 2, с. 319].

Кант розрізняє обов'язок стосовно самого себе і обов'язок стосовно інших людей. Причому їх не можна замінити одне одним. Обов'язок як такий і окремі обов'язки мають сенс лише стосовно людини. Кант не визнає обов'язків як перед нижчими істотами, так і перед вищими. Людяно ставитись до тварин – це не обов'язок перед ними, а обов'язок стосовно нас самих і наших ближніх. Поза релігією не може бути обов'язків перед Богом, адже категоричний імператив прикладається лише до досвіду. Що ж до власного щастя, то воно також не може бути моральнісною ціллю, не може розглядатися як обов'язок, оскільки про жадання власного щастя подбала вже сама природа. Те, чого кожен неминуче сам собі бажає, не підпадає під поняття обов'язку; адже обов'язок – це примус до неохоче прийнятої цілі. Так само не може бути ціллю (обов'язком) і досконалість іншого, бо тільки сама людина здатна поставити собі за мету досягнення досконалості відповідно до своїх власних уявлень про обов'язок. Обов'язок стосовно самого себе – «власна досконалість» – конкретизується у відповідних обов'язках: не зневажати себе, не нехтувати своїм правом, фізично і духовно підносити себе (передусім, свою моральнісну цінність і власну гідність), бути правдивим. Що стосується пороків, то початок їх усіх – неправда, тому що вона губить в людині власну моральнісну гідність. В невеликій праці *Про гадане право брехати через людинолюбство* (1797) Кант наполягає на відсутності моральнісного права брехати навіть «із людинолюбства». Навіть

спасіння друга від смертельної небезпеки не може бути куплене ціною брехні; нехай краще загине чуттєве життя однієї людини, аніж буде знищене моральнісна гідність іншої. Окрім неправди, «самими ужасними трема пороками, которые мы можем рассматривать все вместе и которые воплощают подлейшие и злейшие наши устремления, являются: неблагодарность, зависть и злорадность. Когда же они достигают высшей степени, то превращаются в дьявольские пороки» [9, с. 328]. Обов'язок щодо інших конкретизується в обов'язках любові та обов'язках поваги, які з'єднуються в стосункові дружби, яка, за Кантом, є найчистішим і найморальнішим міжлюдським стосунком.

Ще глибший зв'язок між щастям і обов'язком виявляється в понятті *найвищого блага*, де вони постануть двома взаємозалежними компонентами. Але спочатку звернемося до формул категоричного імперативу і з'ясуємо чому він категоричний.

Категоричний імператив може бути лише один, але він виражений у Канта в трьох взаємопов'язаних формулах. Перша формула, що отримала назву «формули універсалізації», говорить: «[...] Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [10, т. 4, ч. 1, с. 260]. Друга – «формула персональності»: «[...] Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [10, т. 4, ч. 1, с. 270]. Нарешті, третя («формула автономії»): «Воля [...] должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась так же как самой себе законодательствующая» [10, т. 4, ч. 1, с. 273]. Всі розуміли, пояснює Кант, що людина своїм обов'язком пов'язана із законом, але не здогадувалися, що вона підлегла тільки своєму власному (від того – не менш загальному) законодавству і що вона зобов'язана чинити лише рахуючись зі своєю власною волею, яка встановлює, однак, загальні закони згідно з ціллю природи [10, т. 4, ч. 1, с. 274]. Всі три формули не дублюють одна одну і не висновуються чисто логічним шляхом одна з іншої, а мають різні, проте взаємодоповнювальні, акцентації. Так, друга формула утверджує перш за все повагу до людської особи та її «самоцільності» (сама природа «выделяет их [людей – Ю.К.] как цели сами по себе» [10, т. 4, ч. 1, с. 269]) і «самоцінності». Третя формула акцентує момент добровільності в установленні та визнанні універсального правила поведінки.

Категоричний імператив називається категоричним на противагу імперативам *гіпотетичним*. Останні вказують на засоби для досягнення відносних цілей з визначеним змістом і задоволення особливих бажань. На відміну від них, категоричний імператив – це

імператив, який не залежить від жодних умов (безумовний) і відповідає поняттю абсолютної цілі; він вимагає поводитися морально заради самої моральності, а не якихось осібних цілей.

Оцінюючи поведінку людей слід враховувати не тільки зміст вчинків, але й їх мотиви. І ось тут Кант вводить етичну категоріальну опозицію легальності й моральності. Якщо вчинок лише формально, унаслідок якихось випадкових причин, відповідає вимогам морального закону (людина, наприклад, робить корисне іншим людям, бо хоче, аби вони робили те саме для неї), то він з мораллю не має нічого спільного і постає як легальний вчинок. Моральним буде тільки той вчинок, який здійснюється «із почуття обов'язку», з поваги до обов'язку, попри будь-які сторонні мотиви і спонуки.

Перш, ніж продовжити виклад і аналіз етичного вчення Канта, доречно висловити деякі міркування щодо так званого формалізму цього вчення.

Вже перші рецензенти-критики етики категоричного імперативу головний недолік її вбачали в формалізмі. Мовляв, принцип, з якого вона виходить, – не більш, ніж загальна і тому порожня формула моральнісної поведінки, недостатня для визначення конкретних, особливих випадків-рішень. Цей закид, що походить, зокрема, й від Гегеля¹⁰, від тих пір майже дві сотні років тисне на кантознавців і постійно репродукується. Сам же Кант вбачав у «формалізмі» свого вчення його найбільшу перевагу, яка забезпечує аподиктичну достовірність етичних засад. На це звинувачення він відреагував так: «Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении [*Основи метафізики моральності – Ю.К.*], угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении устанавливается не новый принцип моральности, а только дается новая формула. Но кто бы решился вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика формула, которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще» [10, т. 4, ч. 1, с. 319]. Окрім того, хоча категоричний імператив стосується, дійсно, тільки форми вчинків (законовідповідності), він не такий вже й формальний. Навіть в формулах категоричного імперативу містяться змістовні імплікації.

Так, у другій формулі, індивідові, оскільки він виконує моральнісний закон як обов'язок без щонайменшої участі своїх схильностей, лише з поваги до нього, ототожнюючи себе з ним, пе-

редається гідність моральнісного закону. Особа, що ставить собі цілі і сама дає собі закони, постає абсолютною самоціллю, містячи й умову всіх відносних цілей. Закон простої законовідповідності перетворюється на закон захисту людської гідності. Усіма речами можна користуватися як засобом для досягнення своїх цілей, і лише особа не засіб, а самоціль, якій завжди належить відплачувати повагою. Категоричний імператив втрачає свою формальність, наповнюється конкретним змістом і у вченні про комплекс моральнісних обов'язків і чеснот як стосовно самого себе, так і у міжлюдських стосунках. Метафізика моральності, крім загального і необхідного закону морального світу, містить й підведення даних емпіричних стосунків людського життя під моральнісний закон, унаслідок чого виникають часткові імперативи.

Завершує Кант виклад своєї етики вченням про *постулати практичного розуму*. Такими постулатами є *свобода, безсмертя душі, Бог*.

Необхідною умовою моральності є свобода, бо моральним вчинок може бути тільки в тоді, коли він визначається не зовнішньою причиною (схильностями і бажаннями, суспільними установленнями, божими заповідями тощо), а законом, який вільна воля дає собі сама. Але свободі немає місця в світі явищ, де неподільно панує закон причинності. Нагадаємо, природа людини двоїста, людина «живе» в двох світах: феноменальному (природному) і ноуменальному (моральному). Найвищою метою природних прагнень людини є щастя, найвища мета моральної діяльності – чеснота. Жодна з цих цілей не може бути замінена іншою. Але людина неподільна і має підкоряти своє життя єдиній меті – «найвищому благові», яке передбачає необхідне поєднання чесноти і щастя за провідної ролі першої. Але найвище благо можливе лише за припущення безсмертя душі, оскільки лише в нескінченному поступові можна досягнути повної відповідності моральному законіві й Богові, який є гарантом цієї відповідності.

Хоч людина й живе в двох світах (феноменальному і ноуменальному), але це одна й та сама людина. Кантовій етиці абсолютно не властива жодна форма субстратного дуалізму якихось незалежних субстанцій в людині. З одного боку, між цими світами прірва, з іншого – ноуменальний світ має якимось чином виявлятися чи то реалізуватися, в світі феноменальному. Свобода за необхідністю виявляє себе у світі явищ. Тому Кант прагне знайти ті мости, через які моральний закон проникає в людське життя, що не вичерпується розумом. Щодо внутрішнього духовного світу людей таким мостом є *релігія*, щодо зовнішніх практичних стосунків між людьми – *право*.

ПРИМІТКИ

¹ – Ось як змальовує Гейне стиль, спосіб, форму життя Канта. «Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой отдаленной улочке Кенигсберга – старого города на северо-восточной границе Германии. Не думаю, чтобы большие часы на тамошнем соборе, бесстрастнее и равномернее исполняли свои ежедневные обязанности, чем их земляк Иммануил Кант. Вставание, утренний кофе, писание, чтение лекций, обед, гуляние – все совершалось в определенный час, и соседи знали совершенно точно, что на часах – половина четвертого, когда Иммануил Кант в своем сером сюртуке, с камышевой тросточкой в руке выходил из дому и направлялся к маленькой липовой аллее, которая в память о нем до сих пор называется философской дорожкой. Восемь раз проходил он ежедневно взад и вперед во всякое время года, а когда бывало пасмурно или серые тучи предвещали дождь, появлялся его слуга, старый Лампе, с тревожной заботливостью следовавший за ним, словно символ providения, с длинным зонтом под мышкой». [5, с. 96].

² – Вже в першому семестрі своєї викладацької діяльності (взимку 55/56 рр.) він читає курс логіки, математики, метафізики. В наступному додалися лекції з фізичної географії і з основ загального природознавства. Через декілька років були також проголошені лекції з механіки і теоретичної фізики, з арифметики, геометрії, тригонометрії і етики.

³ – Про силу кантівської уяви, про властиву Кантові «точну чуттєву фантазію» можна судити за такими свідченнями. Одного разу він у присутності корінного лондонця описав Вестмінстерський міст, його вигляд і обладнання, довжину, широчину, височину і масштаби всіх окремих частин, причому з такою точністю, що англієць запитав його, скільки років він прожив у Лондоні і чи не займався він часом архітектурою. Лондонець вельми здивувався, коли йому відповіли, що Кант ніколи не виїздив за межі Прусії і не є архітектором. З такою ж обізнаністю німецький філософ розмовляв з іншим співбесідником про Італію і той запитав його, скільки часу він там прожив.

⁴ – Це свідчить, між іншим, що незважаючи на якісну відмінність «критичної» та «докритичної» філософії Канта, між ними має місце й певна єдність. В «докритичному» Канті визрівав Кант «критичний». Йдеться, насамперед, як про антропологічний, так і агностичний, вектори його думки.

⁵ – Гр. *paralogismos* – логічна помилка, якої припустились ненавмисне унаслідок порушення законів і правил логіки.

⁶ – Гр. *antinomia* (суперечність в законі) – суперечність двох положень, кожне з яких визнається логічно доведеним.

⁷ – Світова кантознавча література, присвячена вченню про антиномії, надзвичайно велика. В радянському кантознавстві найґрунтовніший аналіз антиномій і їх різноманітних інтерпретацій здійснив проф. І.С. Нарський (див., наприклад: [14, с. 72–102]). Вітчизняну філософську думку з цим вченням вперше ознайомив магістр філософії, викладач Катеринославської гімназії І. Любачинський, який в 1816 р. у Харкові захистив докторську дисертацію *Про антиномії чистого розуму*. Основною тезою, яка захищалась в ній, була така: «природа мислення полягає в суперечності».

⁸ – *Про одвічно зле в людській природі* (1792), *Про приказку «може це й вірно в теорії, але не годиться для практики»* (1793), *Релігія в межах тільки розуму* (1793).

⁹ – Лист Шіллера до Канта від 13 червня 1794 р. [цит за 12, с. 243].

¹⁰ – Лист Гете до канцлера фон Мюллера від 29 квітня 1818 р. [там само].

¹¹ – «Все остається, – заявляв Гегель, – при долженствовании и [...] пустословию о моральности». Хоч Кант і визнавав за волею здатність визначати себе загальним чином, «[...] этим признанием мы еще не даем ответа на вопрос о содержании воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли добро, то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т.е. о его определенности; одним лишь принципом

согласия воли с самой собою, равно как и одним лишь требованием исполнять долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места» [4, т. 11, с. 445; див. також т. 1, с. 107].

ЛІТЕРАТУРА

1. **Августин** *Исповедь*. – М., 1991.
2. **Бубер М.** *Два образа веры*. – М., 1995.
3. **Гегель Г.В.Ф.** *Наука логики* в 2-х тт. – М., Т. 1, 1970.
4. **Гегель Г.В.Ф.** *Сочинения* в 14-ти тт. – М.-Л., 1929–1959.
5. **Гейне Г.** *К истории религии и философии в Германии* // Гейне Г. *Сочинения* в 10-ти тт. – М., Т. 6, 1958.
6. **Герцен А.И.** *Сочинения* в 30-ти тт. – М., 1954–1966.
7. **Гулыга А.** *Немецкая классическая философия*. – М., 1986.
8. **Кант И.** *Докритические сочинения*. – М., Т. 2, 1940.
9. **Кант И.** *Из «Лекций по этике» (1780–1782)* // *Этическая мысль*. – М., 1988, С. 299–333; *Этическая мысль*. – М., 1990, С. 297–322.
10. **Кант И.** *Сочинения* в 6-ти тт. – М., 1963–1966.
11. **Кант И.** *Трактаты и письма*. – М., 1980.
12. **Кассирер Э.** *Жизнь и учение Канта*. – СПб, 1997.
13. **Маркс К., Энгельс Ф.** *Твори*. – Т.20.
14. **Нарский И.С.** *Логика антиномий Канта* // *Философия Канта и современность*. – М., 1974.
15. **Паскаль Б.** *Мысли* // *Ларошфуко Максимы. Паскаль Мысли. Лабрюер Характеристики*. – М., 1974.
16. **Шиллер Ф.** *Сочинения* в 7-ми тт. – М., Т. 6, 1957.
17. **Шопенгауэр А.** *Мир как воля и представление* // *Шопенгауэр А. Собр.соч.* в 6-ти тт. – М., Т. 1, 1999.