

КАТЕДРА

Юрій Кушаков (Київ)

СИСТЕМА «КРИТИЧНОГО ІДЕАЛІЗМУ» ІММАНУЇЛА КАНТА*

Прикладна практична філософія

Практичну філософію Канта складають дві частини: теоретична (ети́ка) й прикладна. Остання містить у собі *філософію релігії*, *філософію права* та *філософію історії*. Етику ми вже розглянули. Перейдімо тепер до аналізу прикладного складника практичної філософії.

Хоча людина й живе у двох світах (феноменальному й ноуменальному), проте це одна й та сама людина. Кантові геть-чисто чужий будь-який субстратний дуалізм незалежних субстанцій у людині. З одного боку, між цими світами пролягає начебто прірва, з іншого - ноуменальний світ має бути якимось чином причетним до світу феноменального, даватися знаки, чи то навіть зреалізовуватися в ньому. Адже сам факт свободи свідчить про це. Тому Кант вишукує певні опори, мости, через які моральний закон проникає в повсякденне людське життя, яке ж бо не вичерпується чистим розумом. Щодо внутрішнього духовного світу людей таким мостом є *релігія*, щодо зовнішніх практичних стосунків між людьми - *право*, щодо поступу морального удосконалення людини - *історія*.

Філософія релігії

У радянському кантознавстві тема «Кант і релігія» - майже чиста сторінка. Тут підкреслюється лише, що кантівська мораль не ґрунтується на релігії. Це так, але питання про співвідношення моралі та релігії у Канта набагато складніше. Спробуймо розібратися.

Передовсім, з'ясуємо: чи була у Канта філософія релігії взагалі? Питання це - непросте і зовсім не риторичне.

Особисте ставлення Канта до релігії, незважаючи на пієтистсько-протестантську освіту й виховання, є більш ніж прохолодним, навіть байдужим, а до зовнішньої релігійності й «богослужбової» релігії - узагалі негативним («богослужбовою» Кант називає державну релігію і витлумачує її як релігію домагання милости, лицемірну угоду з Богом). Він відкидає молитву, відвідування церкви й інші ритуальні обряди. «Склоняють колени или падают ниц даже с целью показать свое преклоне-

*Продовження. Початок див. у *Sententiae VI-VII*, 2002, № 2-3, сс. 98-146.

ние перед небесними силами противно человеческому достоинству» [12, т. 4, ч. 2, с. 375], - переконаний Кант. «Богослужбову» релігію він однозначно оцінює як «опіум» для совісти. (Чи не від Канта запозичив К. Маркс, який захоплювався кенігсбергським мислителем у молоді роки, цей сумнозвісний термін?). До 90-х років релігія не стає для Канта й предметом спеціального теоретичного аналізу.

Чи не єдиною роботою, в якій уже літній Кант виклав свої погляди на релігію, була опублікована в 1793 році *Релігія в межах тільки розуму*. Але й цю працю не можна вважати систематичним викладом поглядів Канта на релігію, філософію релігії, що була б самостійною частиною системи, особливим розглядом, заснованим на автономних і незалежних засадах. Він сам називав її «супровідною роботою». Ця праця справді специфічна. Ясному викладові теми релігії тут поставлено безліч меж. Її завдання полягає аж ніяк не у поданні основних філософських ідей щодо сутності релігії, а в спробі показати на прикладі певної догматики, як із системи установлень врівнення можна вивести сукупність основних «розумних» етичних істин. Е. Кассирер небезпідставно оцінював цю працю як «компромісну» і зараховував її до числа не стільки філософських, скільки педагогічних праць, у котрих Кант звертається до народу й уряду як вихователь.

І все ж таки аналіз спадщини Канта засвідчує, що релігія як теоретична проблема набувала в його мисленні дедалі більшого значення, а його погляди на цей предмет - чіткішою форми.

Вже в «Критиці чистого розуму» ми вперше натрапляємо на формулювання трьох славнозвісних кантівських питань: «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я смію сподіватися?». На перше питання, вважає він, знайдено «вичерпну відповідь» у *Критиці чистого розуму* (1781). Що ж до другого й третього, то відповіді на них не можна знайти в знанні: «...Знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием» [12, т. 3, с. 661]. То де ж їх шукати? Чітка відповідь пролунає тільки в передмові до другого видання *Критики* (1787) - у *вірі*. Саме тут вимовить Кант своє знамените: «Мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*»¹ [12, т. 3, с. 95]. Він відкрив світ, що не підкоряється законові причинності, в якому питання «чому?» є безглуздим. У нашій літературі подибуємо твердження, що Кант тут висловився невдало, що, мовляв, варто було б говорити не про віру, а про мораль. Але Кант знав, що говорить. Уже тут він у поняття віри включає два її види: моральну віру й релігійну. Слова «релігія» він ще наполегливо уникає.

Послухаймо Канта. Друге питання, на його думку, - «моральне». З цим усе ясно. Відповідь на нього було знайдено в *Основах метафізики нравів* (1785), де чітко сформульовано розуміння моралі та її основного

закону. Що ж стосується третього питання, то тут Кант ще вагається. З одного боку, він уже визнає, що це питання виходить за сферу компетенції моралі. Бо ж усяка надія має на думці блаженство. Блаженство є задоволенням усіх наших схильностей, бажань. Але це вже зовсім не сфера моралі. Адже вищий принцип моральних устремлень є не блаженство, а добродієність. Закон, що ґрунтується на мотиві блаженства, Кант називає *прагматичним* і відрізняє його від закону *морального*. Але він ще не впевнений, що прагматичний закон існує. Отже, сферу окреслено, але слова, що її позначає, ще не знайдено.

Вдруге Кант повторює свої питання в листі від 4 травня 1793 р. до професора теології у Гетингені К.Ф. Штейдліна (1761-1826). Лист написано вже після виходу роботи *Релігія в межах тільки розуму*. Звернімо увагу на відмінність у тому, як Кант ставить ці питання порівняно із першою *Критикою*. По-перше, з'являється четверте питання: «Що таке людина?». По-друге, прямо названо ту сферу духовного життя, в якій варто шукати (це ще не означає, що можна знайти) відповідь на третє питання: це - релігія [13, с. 589-591].

У вступі до *Логіки* (1800) повторюються формулювання питань, як воно подано в листі до Штейдліна із вказівкою на сфери, де лежать відповіді на всі питання. Це - метафізика (перше питання), мораль (друге), релігія (третє), антропологія (четверте). Вперше висувається ідея, що «...В сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [13, с. 332].

А якщо так, то напрошується дуже важливий висновок. Ані метафізика, ані етика не в змозі без релігії дати вичерпну відповідь на питання «Що таке людина?». Вже давно стало ясно, що наука у вирішенні цього питання безсила (принаймні, дуже обмежена). Все, до чого торкається наука, в тому числі й людини, вона перетворює на об'єкт, але специфіка людської істоти полягає саме в тому, що людина є не об'єктом (принаймні, не тільки), а, передусім, - суб'єктом. Відповісти на це питання багато в чому може допомогти філософія. Але й вона не всемогутня. Лише загальними зусиллями філософії та релігії (не цураючися допомоги науки й мистецтва) можна знайти відповідь на це кардинальне світоглядне питання.

Але повернемося до Канта. Кант - мораліст у найстрогішому сенсі цього слова. Це означає, що людина для нього - насамперед моральна істота. Моральність є не просто підґрунтям усіх цінностей, але й легітиме їх. Це стосується й релігії. Кант зробив, здавалося б, усе, аби зредувати релігію до її морального змісту, аби довести, що релігія (новозавітна) тотожна за змістом моралі. Релігія, мовляв, відрізняється від останньої тільки чуттєво-символічною формою. Але здійснити таку редукацію йому так і не вдалося. Як не вдасться невдовзі зредувати

релігію, вже не до моралі, а до форми абсолютного знання, й Гегелю. Всякі редукції підступні.

Моральність, за Кантом, є автономною, вона самодостатня, вона не залежить ані від схильностей і бажань феноменальної людини, ані від релігійних прагнень і сподівань. Він невтомно повторює, що мораль не потребує свого обґрунтування в релігії, що вона цілком незалежна від теологічних передумов.

Утім, це питання аж ніяк не є простим, адже теологічні витоки етики категоричного імперативу досить однозначні. Просто очевидно, що новозавітний антропологічний універсалізм християнства («для Бога нема ні єлліна, ні іудея») і його-таки припис любові до ближнього трансформуються в Канта у форму морального закону.

Однак ані для побудови природного, ані для побудови морального світу Кант не мав потреби в такій «гіпотезі», як Бог. Навіть у *Критиці практичного розуму*, нагадаємо, Бог - лише постулат практичного розуму. Але хоча «мораль отнюдь не нуждается в религии», не обґрунтовується нею, вона «неизбежно ведет к религии [курс. мій. - Ю.К.]» [12, т. 4, с. 7, 10]. Можливість мислити моральність, як таку, що могла б зреалізуватись у феноменальному світі, вимагає існування деякого медіума, яким і є релігія й релігійне життя. Людина - надто слабка істота, вона зроблена «из столь кривой тесины», що з неї «нельзя сделать ничего прямого» [12, т. 6, с. 14]. Чому засадничі положення розумної віри втілюються не в суто моральну форму, а у форму релігійних догматів? Причина цього в моральній слабкості людської природи. Людина не здатна керуватись лишень моральним спонуканням, доки воно подано тільки в непорушній величі морального закону. Вона не здатна виконувати цей моральний закон, поки розуміє його як закон, наказаний самому собі (яким він тільки і може бути). Закон цей здобуває силу завдяки тому, що людина уявляє його собі у формі божих заповідей.

Світ моральности обрамлено у Канта трьома постулатами: свободи волі, безсмертя душі, Бога. Свобода є передумовою моральности, другий і третій постулати завершують її, надбудовуються над нею. Для реалізації моральности у світі потрібно, по-перше, безсмертя і, по-друге, її гарант - Бог. Він не є гарантом моральности, але є гарантом здійснення моральности у феноменальному світі.

Кантові часто дорікали, що він, спростувавши всі наявні докази буття Бога, одразу ж увів моральне доведення². Цей закид не є спроможним. Категорію буття, існування взагалі не можна, за Кантом, застосувати щодо Бога.

Головний урок Канта в його розумінні сутности релігії та її основної функції у житті людини в тому, що релігія є не лише історичною, а й онтологічною категорією щодо людської душі. На «карті людської душі» є

така ніша, яка не може бути заповнена нічим іншим, аніж релігійною вірою. Урок цей, на жаль, не засвоїли ані Гегель, ані марксизм.

Філософія права

Другою опорою моралі та надією людини на її (моралі) здійснення у феноменальному світі є *право*.

На філософії права Канта слід зупинитися ще докладніше, ніж на філософії релігії, через той різкий дисонанс між величезною значущістю кантівських філософсько-правових ідей для сьогодення й тим жалюгідним місцем, яке приділяється їм у нашій, принаймні навчальній, літературі. Філософія права Канта, хоч як це дивно, навіть не згадується в новітніх вітчизняних підручниках з історії філософії [4,10], а її оцінки у відомих і добротних навчальних посібниках із німецької класичної філософії радянських часів багато в чому застарілі й не завжди відповідають сучасному сприйняттю значення філософсько-правової спадщини Канта³. Втім, саме у Канта ми знаходимо цілісне філософсько-правове вчення, що найповніше сконцептуалізувало правові ідеали народжуваної ліберальної цивілізації, які й сьогодні можуть ще докорінно змінити бачення права, його сенс і призначення в житті людей.

Колись А. Шопенгауер заявив, що кантівське вчення про право - «жалкое», що воно є «созданием настолько слабым, что при всем отрицательном отношении к нему, полемику против него я считаю излишней, предоставляя ему умереть естественной смертью, как если бы оно не принадлежало этому великому человеку, а было бы порождением обыкновенного смертного» [26, с. 384; 27, с. 445]. Сьогодні це вкрай помилкове твердження виглядає, звичайно, як анахронізм. Але ще й досі філософію права Канта повною мірою не оцінено та не засвоєно. Відомий російський фахівець із філософії права С.С. Алексеев слушно й замучено визнає: «... Правова концепція Канта є *інтелектуально потужним, оригінальним філософським ученням*, яке дотепер повною мірою не осмислене в науці, не отримало належного визнання й розвитку». Й це при тому, що в баченні й аналізі деяких проблем юридичної теорії Кант «говорить [...] із самих глибин юридичної теорії, до розуміння яких щойно тепер, через два сторіччя після кантівських праць, підійшла сучасна теорія права». Вчений висловлюється навіть ще категоричніше: правові «ідеї Канта залишаються за своєю суттю неперевершеними» [1, с. 32-33, 244, 280]. Останнє, можливо, є перебільшенням, «перегинанням палиці», але наявність у Канта в цій галузі знання розсипу продуктивних ідей, які зорієнтовані не лише на теперішнє, а й багато в чому на майбутнє, справді незаперечна. Як бачимо, недооцінка філософсько-правового доробку Канта - це вчорашній день у кантознавстві. Її вже багато в чому подолано зусиллями російських дослідників Е.Ю. Соловйова [20,

21,22] і С.С. Алексеева [1], на праці яких ми й будемо спиратися та посилатися, інтерпретуючи й оцінюючи філософсько-правову теорію Канта.

Розуміння філософсько-правових поглядів Канта важливе не тільки з огляду їх актуальности, але й тому, що без них неможливо глибоко засвоїти всю його практичну філософію і навіть критицизм загалом. Німецький кантознавець Х. Оберер висловив вельми цікаве (втім, дискусійне) міркування, що центральна для Канта проблема - проблема свободи, виникла у нього насамперед під час розробки питань права, і філософ змушений був відкласти написання розгорнутого дослідження з філософії права доти, доки не з'ясує загальні принципи критики чистого розуму [29, S. 48 -102].

Філософсько-правової проблематики Кант торкається вже у своїх *Лекціях з етики* (1780-1782). Деякі фрагменти, присвячені їй, знаходимо і в кожній з трьох *Критик*. Але ґрунтовною розробкою філософії права він зайнявся в останнє десятиріччя свого життя. Це пояснюється як внутрішніми проблемами системи, так і, чи не в першу чергу, подіями в революційній Франції 1789-1794 рр. (Французька революція), які справили на нього величезне враження (спершу він був у захваті, потім - приголомшений), ба навіть потрясли його. В 1793 р. з'являється стаття *Про приказку «Може, це й правильно в теорії, але не годиться для практики»*, в якій Кант приділяє значне місце правовим питанням. У 1795 р. він видає широко відомий трактат (тільки за життя Канта перевидавався 12 разів; одразу був перекладений французькою мовою) *До вічного миру*, в якому вже досить докладно висвітлює своє розуміння філософсько-правових проблем. Та найбільш повно й систематично він виклав свою філософію права в книзі *Метафізичні начала вчення про право*, що була першою частиною більшого його твору «Метафізика правів у двох частинах» (1797 р., друге прижиттєве видання 1798 р.). Слід зауважити, що всупереч досить поширеній думці щодо вчення Канта про право й державу як щодо найменш завершеного розділу його філософії, кантівська філософія права є, навпаки, чи не найбільш розробленою (так вважав і сам Кант) частиною критичної філософії.

Передусім зазначимо, що Кант чи не вперше дав власне філософське тлумачення права, сягнув його початків і кінця. Він побачив у праві необхідну ланку в «замислі» природи, її «плані», «передбаченні» (die Absicht). «Замисли» природи визначає Розум, «неодолимо побуждаючий человека к развитию заложенных (в нем) способностей и не позволяющий возвратиться в состояние дикости и наивности, из которого он человека вывел». Розум є «способность расширять правила и намерения использования всех своих сил за пределами природного инстинкта» [14, с. 167, 85]. Причому, «природа захотіла», щоб повний розвиток усіх закладених у людині задатків вона здійснила сама, виключно із самої себе,

завдяки власному розумові [див.: 14, с. 87]. Право в цьому світовому механізмі поступу виконує виняткову роль. Воно вкорінене у світобудові. Палітра кантівського аналізу права простягається від глибинних біосоціальних коренів, передумов права, до права як механізму самозбереження життя на рівні людини, її самовиживання, й сягає тієї площини права, в якій воно виступає кінцевою метою людського роду - найвищим принципом у житті людей.

Також чи не вперше в історії філософсько-правової думки Кант «очистив» право від усіх домішок - і з боку фактичних відношень, і з боку етики; він виокремив право в самостійну автономну реальність, яка має власну «кров і плоть» («чисте право», «строге право»). За часів філософа домінувало розуміння права як частини етики, що позбавляло можливість з'ясувати його внутрішню сутність. І нас не повинно збивати з пантелику те, що й Кант дав найповніший виклад свого правового вчення як першу частину *Метафізики правів*. Це лишень данина традиції. Він, звісно ж, не полишає морального обґрунтування права (право стосується людини як феномену, моральність - глибшого й вищого виміру - ноуменального), але й не розчиняє його в моралі. Мораль і право Кант розглядає як самостійні регулятори у складі соціальних механізмів, що опосередковують суспільні відносини і які взаємодоповнюють один одного. Мораль утверджує себе через право і, водночас, звеличує його, надає йому високої духовної значущості.

«Чисте», «строге право» - це таке право «к которому не примешивается ничего этического», яке «не смешано ни с какими нравственными предписаниями» [12, т. 4, ч. 2, с. 141]. Саме таке «очищення» права від усього того, що до нього раніше домішувалося, як з боку моральних уявлень, так і з боку фактичних відношень, дозволяє Кантові побачити право в «чистому вигляді» й проаналізувати всі його особливості.

Вже в *Критиці практичного розуму* Кант установив різницю між моральністю й легальністю людських учинків, поведінки людей. Нагадаємо, що моральними вважаються «тільки і тільки», як кажуть логіки, ті вчинки, котрі не лише збігаються з об'єктивними вимогами морального закону, але й суб'єктивно мотивуються повагою до цього закону як єдиної підстави визначення людської волі. Легальними ж учинками є такі, котрі об'єктивно не порушують наказів морального закону, але їх здійснюють за якимись іншими спонуками (прагнення до щастя, страх покарання, марнославство, корисливість тощо). Цю різницю й покладає Кант в основу розмежування сфери права і сфери моралі. Головною особливістю права є те, що воно стосується не внутрішнього, духовного світу (морального, релігійного), а зовнішніх, практичних відносин між особами. Крім того, якщо виконання етичних обов'язків може стосуватися як обов'язків добротності щодо інших людей, так і ставлення

людини до самої себе, то правові обов'язки стосуються лише сфери міжособистих стосунків.

Право спускає людину з позахмарних висот моральності на грішну землю, «в обширный мир, где его [людину. - Ю.К.] ожидает столько забот, труда и неведомых зол», бо якщо «...История природы [...] начинается с добра, ибо она есть *дело Божье*», то «история свободы - со зла, ибо она - *дело человеческое*» [14, с. 169].

Окрема людина схильна до необмеженої свободи, «к величайшей свободе». Звідси «*постоянный антагонизм*» між усіма членами суспільства, «раздор», «необщительная общительность», що виникають із протидії схильностей людей [14, с. 95]. В суспільстві існує лише одне-єдине утворення, здатне оптимальним чином здійснити завдання з «определения и сохранения» меж свободи. Це - право. «*Право есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону.*» [12, т. 4, ч. 2, с. 28]. Відомий філософ, дослідник творчості Канта й тонкий знавець правової матерії Е.Ю. Соловйов, зізнається з приводу такого означення права: «Це один із великих девізів класичної філософії права, і якщо мене попросили б навести один і тільки один вислів, який виражає загальний смисл цивілізованого новоевропейського праворозуміння, я навів би саме ці слова» [22, с. 171-172]. А ось ще одне кантівське означення: «...Право - это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [12, т. 4, ч. 2, с. 139]. Сенс і призначення права, його головна функція - «определение и сохранение границ свободы». Право обмежує свободу заради того, щоб її зберегти⁴. «Право людей» тому є «самое святое из того, что есть у Бога на земле». Воно - «зеница господа»⁵ [13, с. 461]. Є в Канта й інші означення та характеристики права, які конкретизують наведені вище основні. До них належать, насамперед: характеристика права як форми, що усуває підстави для зла, як антипода насильства й війни; цивілізованої оселі свободи та способу її переведення в активність людей; інституту цивілізації, що закріплює й оберігає для кожної особи «свое».

Вимоги категоричного імперативу лежать в основі вчення Канта як про добросесність, так і про право. Категоричний імператив моральності має чітку правову орієнтацію, він вимагає права. Послідовна правова організація суспільства і є реальним буттям, фактичним втіленням у сферу зовнішніх, практичних відносин категоричного імперативу. Право, як і мораль, має своєю основою свободу і повинно будуватися на загальному й необхідному апріорному принципі, категоричному імперативі права. «Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со

свободой каждого, сообразно со всеобщим законом...» [12, т. 4, ч. 2, с. 140].

Для виконання вимог правового закону необхідні якісь Гарантії їх здійснення у світі. Тому право має володіти силою примусу. Носієм цієї сили і є держава. «Государство - это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» [12, т. 4, ч. 2, с. 233]. Наявність держави, що Гарантує підкорення правовим законам, перетворює природний стан людей у громадянське суспільство.

За традицією, що склалася в правознавстві, Кант поділяє право на природне й позитивне. Природне право - це право, яке притаманне природі людини й базується на розумі. Це право, яким воно має бути згідно з вимогами практичного розуму. Позитивне право - це право, що реально існує в тій чи іншій країні, на тому чи іншому етапі її історичного розвитку. Правова теорія Канта є теорією природного права - права, яким воно має бути, а не яким воно є.

Систему права Канта складають дві частини - право приватне і право публічне⁶. Приватне право регулює відношення між «моїм» і «твоїм». Кант обґрунтовує необхідність приватної власності, яка є Гарантом свободи особи та її гідності. До чого призводить виключне панування суспільної (а по суті - державної) власності, ми вже добре знаємо на власному досвіді. Приватне право за своїм об'єктом поділяється на речове, особове і речово-особове. Об'єктом речового права є речі, особового права - дії окремих осіб, використання яких здобувається шляхом угоди. До речово-особового права належать: шлюбне право, батьківське право й право господаря дому. Підкреслимо, право власності розуміється не як відношення особи до речі, а як суспільне відношення, як відсторонення власником речі кожного іншого від можливосте користуватися річчю. Право приватної власності є непорушним.

Під публічним правом Кант розуміє сукупність законів, необхідних для створення правового стану. Воно, своєю чергою, поділяється на державне право, яке визначає життя народу в окремій державі, і міжнародне право, яке визначає взаємовідносини між окремими народами, що об'єдналися у держави. Публічне право, що стосується взаємин усього людства як мешканців усієї землі, є правом громадянина світу.

У галузі державно-правової думки Кант мав двох учителів: по-перше, Французьку революцію, феноменологом якої він був, і, по-друге, просвітницьку традицію, що її представляють Юм, Монтеск'є, Беккарія, Вольтер і, насамперед, Русо. У Монтеск'є мислитель запозичив ідею поділу гілок влади, у Русо - ідею суспільного договору. Кант визнає антигобівську орієнтацію договірних теорій XVIII ст., спрямовану на суворо-правове обмеження примусової державної влади. Але кантівська теорія природного права принципово відрізнялася від теорій його попе-

редників, оскільки була тісно пов'язана із засадами всієї критичної філософії. Кант добре обізнаний як зі спеціальною юридичною літературою, так і з філософсько-правовою. Зі своїх попередників він особливо відзначає Русо, заслуги якого у вивченні морального світу порівнював із заслугами Ньютона у вивченні світу фізичного. Осередком ідей Русо про право й державу було вчення про їх договірне походження. Окремі паростки ідеї «суспільного договору» знаходимо вже в ранньому буддизмі, стародавній китайській філософії (Мао-цзи), у грецьких софістів та, особливо, в Епікура. Але як власне теорія суспільного договору вона склалася в XVII ст. у період розкладу феодалізму й боротьби буржуазії за владу. Суспільний договір тлумачили як угоду рівних і незалежних людей, що встановлюють правові норми, котрі охороняють їхнє життя, свободу та приватну власність. Серцевиною теорії була ідея народного суверенітету, за якою джерелом усякої влади є народ. Народ укладає договір, по суті, із самим собою, конституюючи тим самим державу, переносячи на неї права кожного індивіда, відмовляючися від усіх або частини своїх прав на користь цілого. Теорія суспільного договору слугувала ідейною засадою повалення абсолютних монархій в Англії, Франції, боротьби за незалежність у Північній Америці. Ця теорія в різних модифікаціях була в XVII-XVIII ст. доволі поширеною, але найбільшого впливу здобула завдяки праці Русо *Про суспільну угоду* (1762). Однак суспільний договір Кант розумів принципово інакше, аніж французький просвітник. Хоча він розглядає цей договір як підставу громадянського суспільства й держави, але для нього це не історичний факт, присутній у минулому, а лише регулятивна ідея для оцінки інститутів публічного права з точки зору їх відповідності вимогам категоричного імперативу. Але, хоча первісний договір і є «*всего лишь идея разума*», він «имеет несомненную (практическую) реальность в том именно смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа» [14, с. 303]. І ще один важливий смисловий відтінок власне кантівського розуміння «первісного договору» - він співвідносить його не з природним станом (який по-різному пояснювали Лок, Гобс і Спіноза), а з вродженими правами людей, основою яких є свобода, притаманна кожній людині через її належність до людського роду.

Ідеалом державного устрою Кант вважає республіку. В першій остаточній статті угоди про вічний мир сказано: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским». Це «устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства, и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан* государств»

ва)...» [12, т. 6, с. 267]. Істинне право можливе лише в державі, яка є інститутом примусу до виконання правових законів і має за мету забезпечення «принципу *справедливості*». Справедливість у державі встановлюється тільки за умов республіканського державного устрою (протиленість - тиранія), який ґрунтується на принципі верховенства права (влади не людей, а права), представницькій системі (законодавча влада може належати тільки об'єднаній волі народу), гласності («*свобода публічного слова*», яка є «единственный палладиум прав народа» [12, т. 4, ч. 2, с. 95]), та поділі влади (законодавчої, виконавчої та судової). Принципами суспільного життя в такій державі є: *свобода* кожного члена суспільства, *правова рівність* усіх підданців, *самостійність* кожного громадянина.

Кант проти станових відмінностей, він сподівається, що в майбутньому дворянство буде повністю скасовано. «...Не может быть никакого природенного преимущества одного члена общества перед другими» [12, т. 4, ч. 2 с. 82]. «...Человек благородной крови не есть тем самым *благородный* человек». Однак рівність є рівністю всіх перед законом. Кант за правову рівність, а не за економічну зрівнялку людей, які, звичайно, різні за своєю працьовитістю та талантом. Але він навчився поважати людей і сподівається, що пасивні з політичного огляду особи, себто ті, хто не «обладают никакой гражданской самостоятельностью», оскільки не мають приватної власності й тому позбавлені виборчих прав, колись її набудуть. «...Каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния». Але це не дар Божий, не манна небесна; того чи іншого становища (багатства) можна досягти лише «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче» [12, т. 4, ч. 2, с. 81].

Основним принципом політичної організації суспільства, за республіканським устроєм держави, є поділ влади. Саме цей принцип забезпечує «добробут держави», під яким мається на увазі не добробут людей і їхнє щастя, - адже щастя (як стверджував і Русо) може врешті-решт виявитися значно милішим серцю й жаданим у природному стані або навіть за деспотичного правління. А принципом «добробуту держави» є «высшая ступень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремящаяся к которой обьязывает нас разум *через некий категорический императив*» [12, т. 4, ч. 2, с. 224]. Законодавча влада має належати тільки об'єднаній волі народу. Особи, які можуть брати участь у створенні законодавчої влади, є громадянами. Громадянство конституують три атрибути: 1) заснована на законі *свобода* кожного не підкорятися іншому закону, окрім того, на котрий він сам дав згоду; 2)*рівність* усіх перед законом (крім глави держави); 3) громадянська *самостійність* (саме на цю строго категорію Кант замінив емоційно-етич-

ний лозунг Французької революції - «братерство»). Останній атрибут вилучає з числа повноправних громадян усіх тих, чие матеріальне існування залежить від волі інших осіб, - тобто робітників, службовців, оброчних селян, підмайстрів, прикажчиків, домашню прислугу й ... жінок.

Форми держави Кант розрізняв або залежно від кількості осіб, кому належить верховна влада («форма панування (forma imperii)») - одному, багатьом чи всьому народові (автократія, аристократія, демократія), або ж за «способомуправління (forma regiminis)» народом (республіканська держава чи деспотична), хоч би ким був його зверхник. «Республиканизм есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; деспотизм - принцип самовластного исполнения государством законов, данных им самим; стало быть, публичная воля выступает в качестве частной воли правителя» [12, т. 6, с. 269].

Республіканський устрій, застерігає Кант, не треба змішувати (як це зазвичай роблять) із демократичним. У розумінні Кантом демократії є деякі тонкощі, які не можна залишити поза увагою. Тут ми зіштовхуємося з певними труднощами, бо тлумачення демократії та неоднозначність кантівського розуміння «об'єднаної волі народу» є для нас незвичними. «Из трех форм государства, - шокує нас Кант, - демократия в собственном смысле слова неизбежно есть деспотизм, так как она устанавливает такую исполнительную власть [сама виконавчу, а не законодавчу, яка має належати народові. - Ю.К.], - при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть решают все, которые тем не менее не все, - это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» [12, т. 6, с. 269-270]. Цей пасаж Канта не досить зрозумілий, адже за будь-якого державного устрою були й будуть недоволені. До того ж Кант не міг не знати важливого розрізнення, що його робив Русо між лише загальним та істинно всезагальним. Зокрема, в *Суспільній угоді* сказано, що закони держави повинні мати своїм джерелом всезагальну волю (volonte generale), однак вони зовсім не обов'язково повинні через це бути волею всіх (volonte de tous). Гегель згодом також зауважить, що всезагальну волю не слід розглядати як складену з одиничних волей, так, що останні залишалися б абсолютними; у протилежному випадку була б правильною теза: «де меншість повинна підкорятися більшості, там немає свободи». А втім, може, тут ідеться у Канта лише про недопустимість злиття законодавчої та виконавчої влади, навіть якщо вона належить народові, що суперечило б ідеї республіканізму. Адже він, безумовно, як і Русо, палкий прихильник народного суверенітету.

Дві інші форми державного устрою: «автократія» (влада правителя) й «аристократія» (влада дворянства) теж «всегда ошибочны постольку, поскольку они допускают подобную форму правления [непредстав-

ницьку форму правління. -Ю.К.], тем не менше вони можуть во всякому випадку прийняти спосіб правління, зобразений с *духом* представницької системи...». «Демократическа ж форма робить це неможливим, так як *в ній все хоче властвовати* [курс. мій. - Ю.К.]». Причому «автократії» (владі правителя, монархії) надається перевага перед «аристократією». Чому? Тому що «чем менше персонал державної влади (число осіб, володаючих властью), и чем шире, напротив, ее представительство, тем более державное устройство согласуется с возможностью республиканизма, и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвыситься до него. Вот почему при аристократии уже труднее, чем при монархии, достигнуть этого единственно совершенного правового устройства, а при демократии его можно достигнуть только путем насильственной революции» [12, т. 6, с. 270]. Ось чому Кант - за конституційну монархію, як найпрогресивніший за даного історичного часу державний устрій, котрого б він бажав Німеччині. Філософ вважає, що «державство може *управляться* як республіка, даже если оно по существующему устройству еще обладает деспотической *верховой властью*, до тех пор, пока народ постепенно не приобретет способности воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической силой) и тем самым окажется способным к выработке собственного законодательства (первоначально основанного на праве)» [12, т. 6, с. 292-293]. Навіть абсолютна монархія, що існувала натовді у Пруссії, може «прийняти спосіб правління, зобразений с *духом* представницької системи, как это *выразил* по крайній мері Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства». До того ж, «...Для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства» [12, т. 6, с. 270]. Але навіть визнаючи конституційну монархію найкращою за даних історичних обставин, Кант, усе ж, вважає її лише перехідною формою державного устрою. Конституційної монархії прагнуть й Гегель. Та не поспішатимемо за суджувати Канта й Гегеля, як це зазвичай робилося в радянському кантознавстві й гегельзнавстві, коли першого звинувачували в тому, що його «республіканський ідеал був [...] доволі обмеженим за характером і визначався так, щоб бути прийнятним для монархів» [18, с. 111], а другого - навіть в обожнюванні Пруської монархії (це звинувачення, з «легкої» руки Енгельса, тиражується, хоч як це дивно, й сьогодні). Адже, по-перше, за часів Канта й Гегеля в Пруссії ніякої *конституційної* монархії ще не було, а щодо Канта, то він ніколи не вважав конституційну монархію ідеалом, а лише вимушеною перехідною формою державного устрою.

Ще один нюанс. За Кантом, уся повнота законодавчої влади має належати суверенній об'єднаній волі народу. Ідеал Канта - представниць-

ка, парламентська республіка. Але Кант усе ж засвоїв думку Русо, що «всезагальна воля ще не є волею всіх». Тому не делегати, що їх обирають громадяни, є їх справжніми представниками перед державною владою, а... філософи - тільки вони спроможні адекватно виразити волю народу. Втім, неясно, чи це стосується перехідного державного устрою (конституційна монархія), чи ідеальної республіканської держави. Та в обох випадках маємо не що інше як послаблену рецепцію відомої платонівської думки: ідеальний державний устрій здійснений лише за умови, коли або правителі стануть філософами, або філософи будуть правити.

Звернімо увагу на те, що, на думку Канта, й за демократії можна досягти досконалого державного устрою (республіканський представницький державний устрій), але тільки шляхом насильницької *революції*. Філософ проти цього шляху.

Ставлення Канта до соціальних і політичних революцій було непростим і зазнавало змін. З одного боку, мислитель не міг не визнати їх як незаперечний історичний факт (і в Англії, і у Франції), на котрий слід зважати. Кант навіть говорить про революцію як про стихійне явище, що його «здійснює сама природа». Державний устрій, встановлений шляхом народних повстань у Швейцарії, Нідерландах та Англії, Кант визнає навіть вельми вдалим. Однак, з іншого боку, він не вважає цей шлях історично неминучим. Навіть тоді, коли революція відбулася, нею «[слідует] користуватися не для оправдання еше більшого угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществит единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы» [12, т. 6, с. 293]. Кант проти насильства в будь-якій його формі. «...Если даже эта власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же *подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насиллием на насиллие* [курсив мій. - Ю.К.]» [12, т. 4, ч. 2, с. 90]. Право на повстання, якщо його взяти за максимум, робить ненадійним будь-який політичний устрій і призводить до стану цілковитого беззаконня, де усяке право втрачає чинність. Кант - за реформаційний шлях розвитку людства. Треба не чекати «до тех пор, пока все само собой созреет до полного переворота», а розвинути запланований несправедливістю стан «мирными средствами». Канта жахали безвладдя, анархія та терор. Якобінська фаза Французької революції справила на нього гнітюче враження. Проти революцій він висуває ще й такий аргумент: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществит истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, также как и

старые, будут служить помочами для бездушной толпы» [12, т. 6, с. 29]. У 90-ті роки Кант рішуче засудив революції, особливо «царевбивчі», якими були англійська й французька. (Щодо російської, не лише «царевбивчої», а й «дітовбивчої», він, мабуть, перевернувся б у труні). «Если права народа пограны, то низложение его [тирана] будет справедливым, - в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом добиваться своего права» [12, т. 6, с. 303-304]. Й далі: «.. Нет никакого права на *возмущение* (seditio), еще в меньшей степени на *восстание* (rebelio) и в наименьшей степени - права *посягать* на его особу как единичного лица (монарха) и на его жизнь... под предлогом, что он злоупотребляет своей властью (turannis)» [12, т. 4, ч. 2, с. 242].

Кант проти революцій, але він проти й контрреволюцій. Треба користися чинній владі, хоч би яким було її походження. Якщо революція вже відбулася, її треба визнати й сприймати новий устрій як «единственно прочное правовое устройство». «Но если бы даже бурей *революции*, вышванной дурным устройством, было бы неправомерно достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволительным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибегал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник» [12, т. 6, с. 293]. «Если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью» [12, т. 4, ч. 2, с. 245]. І взагалі: «любое *правовое*, хотя бы в незначительной степени правомерное, устройство лучше, чем никакое устройство» [12, т. 6, с. 293].

Якщо говорити про еволюцію поглядів Канта на революцію, то вони, звичайно, правіють. У *Метафізиці нравів* він навіть визнає право скинутого монарха на контрреволюцію. У праці *До вічного миру*, яка вийшла двома роками раніше, про це не йшлося. Втім, він заперечує (хоча й непрямо) правомірність інших держав об'єднуватися в союз для підтримки скинутого народом зверхника, щоби не залишати безкарним злочин, скоєний народом, і щоби це не було спокусою для інших держав. «Ни одна война между независимыми государствами не может быть *карательной войной* (bellum punitivum)» [12, т. 4, ч. 2, с. 274]. Кант однозначно не виправдовував війну коаліції феодальних держав, що мала за мету реставрацію влади Бурбонів у Франції. Хай там як, але він ніколи не виступав проти революційних завоювань народу, котрий встановлював досконаліший державний устрій. Він навіть захищав завоювання Французької революції.

Свої підсумкові погляди на революцію Кант оприлюднив у *Метафізичних началах учення про право* (1797), що потім увійшли, як перша частина, до *Метафізики нравів*. Праця вийшла через чотири роки після появи книжки Фіхте *До виправлення суджень публіки про Французьку революцію* (1793), в якій той рішуче відстоював право народу на революцію. Кант не сприйняв твору Фіхте. Останній дізнався про це, але не надто журився, пояснюючи це старістю й нерішучістю свого вчителя. До того ж він не міг не бачити, що кантівське розв'язання питання про правомірність революції було суперечливим. З одного боку, якщо право на революцію заперечено, підданці в жодному разі не можуть вдаватися до примусу щодо державної влади, яка порушує закони, тобто вони, не маючи права примусу, по суті, не мають ніякого права, оскільки в такому випадку держава перестає бути, за кантівськими поняттями, суспільним правопорядком. Це міркування potwierджує право на революцію. Якщо, навпаки, уряд можна примусити і його владу можна знищити з допомогою повстання, то тим самим знищується державний порядок, а разом з ним і сама суспільна справедливість. Цей висновок свідчить проти права на революцію.

Тут постає дуже важливе запитання: як має ставитися індивід до держави, влади, що не відповідають строго-правовому ідеалу? Чи має народ право на опір тиранові? Ми вже з'ясували, що Кант не приймає бунтарсько-революційного опору, вважаючи його ані правомірним, ані морально виправданим, хоча й розглядає як самим провидінням призначену кару за деспотизм. Але він виступив і проти абсолютистської позиції Гобса, який у своєму *Левіятані* наполягав на тому, що дії суверена не можуть бути визнані неправомірними, хоч би що той робив стосовно своїх громадян. З приводу цього Кант каже: «в такой общей форме это положение ужасно» [12, т. 4, ч. 2, с. 95]. Народ має право засудити те, що у вищому законодавстві не узгоджується з його доброю волею. Адже: «...чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа» [12, т. 4, ч. 2, с. 96]. Кант не визнає і другої крайньої форми громадської поведінки - вірнопідданства, яке ні про що не питає. На дії держави, що суперечать ідеальним, «строго-правовим» принципам, моральний індивід, на думку Канта, зобов'язаний відмовитися від громадянсько-добросесної поведінки. Деспотична влада прирікає себе тим самим на моральну ізоляцію і стає здобиччю бунтарських і революційних актів, що їх сама й провокує. Основне ставлення індивіда до держави, яка не відповідає строго-правовому ідеалу, - зовнішня *покура за внутрішньої неучасті*. Це і є за даних обставин єдино можливий легальний спосіб дії. Та чи може, запитує Е. Соловйов, цей опір мати також і зовнішнє вираження? Відповідь на це питання, вважає він, - одне з «найтемніших місць

кантівської філософсько-правової концепції». Водночас Е. Соловйов, детально аналізуючи тексти Канта, блискуче проливає світло на це темне місце. Кант, виявляється, чи не вперше висуває й розробляє таке важливе в нашу епоху поняття, як поняття «ненасильницького опору» [20, с. 222]. Насправді, Кант рішуче проти того, щоб внутрішній опір режимові, далекому від ідеалу «правової держави», виливався в бунт, заколот, демонстративну непокору владі. Але в кантівських працях є й такі формулювання: народ «имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принудительными правами»; народ «имеет свои негативные права» [12, т. 4, ч. 2, с. 95, 96]; «допускается [...] не активное сопротивление [...] а лишь *негативное*, [...] разрешается иногда *не* уступать требованиям исполнительной власти, которые она необоснованно считает необходимыми для государственного правления; если бы народ всегда уступал им, то это было бы верным признаком того, что он испорчен...» [12, т. 4, ч. 2, с. 245]. Порушників священних людських прав «нельзя не ненавидеть, как бы мы ни старались заставлять себя [...] любить» їх. Але «это не значит причинять [...] зло; это значит как можно меньше иметь с ними дела» [12, т. 4, ч. 2, с. 99]. Й ще одне висловлювання: «Глава государства [...] не может быть наказан, можно лишь уйти из-под его власти» [12, т. 4, ч. 2, с. 255]. Як усе це розуміти? Говорячи про «негативне право», «неактивний опір», право «не поступатися», Кант, по суті, точно описує ще невідоме в його епоху поняття «ненасильницької дії» й санкціонує його [див.: 20, с. 224].

Право, за Кантом, - це антипод насильству. Воно є одним-однісінким засобом, що може протистояти цьому страшному злу. Тому необхідність права - не тільки в потребі визначити межі свободи, але й у її збереженні та забезпеченні, у потребі протистояти насильству. Право влади - це правовий фантом. Сенс права багато в чому полягає у вилученні з життя людей «права сили». Лише «сила права» здатна подолати «право сили».

Кантівська філософія права - це насамперед учення про *природне право*, про вроджені права й свободи людини. Мабуть, підсумковий висновок цього вчення - розуміння права як *права людини*¹, котре базується на *праві, що дозволяє*. Теза про право людини була відповіддю видатного філософа на запит Історії. Громадянському суспільству в умовах ліберальної цивілізації потрібна юридична система, чією суттю, центром і сенсом є не влада, не якісь ідеологічні химери, а люди, жива людина⁸.

В часи Канта феномен права існував і сприймався як владно-державне утворення, що накладає загальнообов'язкові заборони й обмежувальні імперативи. Але доба переходу людства від традиційних до ліберальних цивілізацій вимагала нового права й нового праворозуміння. Це

й стало передумовою поглядів Канта на право як *право людини*. Головним тут був перехід від заборонно-обмежувального права до права, що дозволяє, від бачення права лише як владно-державного утворення до його трактування як інституту свободи й творчої активності людей. Кант вирізняє такі три види законів: *ті, що наказують, ті, що забороняють, ті, що дозволяють*. З першими двома, з огляду сучасної Канту правосвідомості, було все зрозуміло. З третім - виникали проблеми. Спочатку й сам Кант ставить під сумнів існування в сфері права дозволів. Адже *«дозволяющий закон*» міг би означати принуждення к тому или іншому поступку, к тому, к чому никто принужден быть не может; это было бы противоречием...» [14, с. 369]. Але врешті-решт саме з дозволами він пов'язує послідовне законодавство - те, що «*требует понятие закона*». Їх визнання «*есть единственный настоящий критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое ius certum останется лишь благим намерением*». В противном случае мы будем иметь лишь *общие законы*, а не *всеобщие* (применимые ко всем случаям), как того требует, по-видимому, понятие закона» [14, с. 371]. Йдеться про якісно нове право, право, якого не знали ні азіатські, ні рабовласницькі, ні феодальні цивілізації, - *право, що дозволяє*. Це не означає, що право складатимуть самі лише дозволи, котрі витіснять всі інші правові закони, для забезпечення яких потрібен державний примус, каральні методи (забезпечення суспільного порядку, необхідної суспільної дисципліни, боротьба з правопорушеннями тощо). Це означає лише те, що право, яке прагне послідовної реалізації демократичних і гуманістичних першнів у суспільному житті, відводить у юридичних системах дедалі більше місця правовим дозволам, робить їх провідними правовими принципами. Кант, нехай ще не досить рішуче, але все ж пориває з віковими - часів давньоримських юристів - уявленнями про право як «оселі обов'язків» (стереотипи яких, мабуть, домінують ще й сьогодні), що їх, до того ж, вважали невіддільними від моральних категорій. Найістотніше тут те, що особливості «*права людини*», як переважно такої юридичної *системи, що дозволяє*, - ґрунтуються на природному праві, котре Кант розуміє як «*видею разума и образец для нас*», і, насамперед, на тій його властивості, яка характеризує свободу окремого, «автономного» індивіда. Право повинно служити не владно-ієрархічним структурам, а саме конкретній людині.

Природа *права, що дозволяє*, розкривається не лише в побудові чинної правової системи, домінуванні в ній тих чи інших типів і способів регулювання, а й у статусі, правовому розташуванні суб'єктів стосовно один до одного, а також щодо держави. Згадаймо тривимірну характеристику правового розташування суб'єктів, відповідно до якої статус особи визначається через її свободу як *людини*, рівність як *підданця*,

самостійність як *громадянина* [див.: 14, с. 285-299,379-381]. Саме самостійність є вирішальною для природи *права, що дозволяє*: вивіщення правового статусу громадянина, який, згідно з вимогами громадянського суспільства, посідає центральне місце в суспільному житті, підносить його над владою й іншими соціально-політичними інститутами суспільства у цілому. Самостійність громадянина не обмежується участю в законотворчості, «подачей голосов» на виборах, а передовсім полягає у тому, щоб кожен «был сам себе господин (*sui iuris*) и, следовательно, имел какую-нибудь собственность» та, насамперед, був «собственником себя самого» й «не *служил* (в собственном смысле слова) никому, кроме общества». Саме власність робить людину «саму собі паном», а відтак громадянином держави, що володіє правом голосу в законодавстві. Причому до власності зараховано «всякое умение, ремесло, изящное искусство или наука», які надають засоби до існування [14, с. 297, 293, 299]. Саме власність робить людину юридично особою, що не залежить від влади. Не випадково в Конституції України в статті 41-й записано: «Кожен має право володіти, користуватися і розпоряджатися своєю власністю». «Право приватної власності є непорушним».

Власність є основою звеличення особи в громадянському суспільстві й запорукою її гідності. Кант вимагає від особи досягти такого становища, щоб уряд вважав «для самого себя полезным обращаться с человеком [...] сообразно его достоинству» [14, с. 147]. Згадаймо, що головне для нього не те, як стати щасливим, а те - як «стать достойным счастья» [14, с. 25]. Гідність у Канта - не вузькоетична категорія, а загальносвітоглядна. Адже «похоже природа больше рассчитывала на его (человека) разумное *самоуважение*, нежели на его благополучие» [14, с. 89]. Знову ж таки, зверну увагу, що в Конституції України гідність - не лише формула, що її використовують у випадку констатації правопорушення (захист чести, недопустимість тортур, нелюдського поводження, або ж такого, що принижує гідність людини тощо), а основна норма у зводі про права й свободи людини. У Конституції в статті 28-й записано: «Кожен має право на повагу до його гідності».

Історія ХХ ст. довела, що нема іншого, ніж права людини інституту, який би був прямим вираженням свободи особи, непохитною основою її суверенності, незалежності, що протистоїть сваволі влади й насиллю.

Заслужують уваги й погляди Канта на питання кримінального права. Під злочином він розуміє навмисне порушення якого-небудь встановленого обов'язку. Далі він це поняття конкретизує щодо права. Публічним, або карним злочином названо ті порушення публічних законів, які роблять особу нездатною бути громадянином держави. Крім публічних злочинів, що становлять загрозу загальному благу (розбій, крадіжка, підробка векселів, виготовлення фальшивих монет тощо),

Кант виокремлює приватні злочини, себто громадянські правопорушення, які становлять небезпеку для окремої особи та її інтересів. Ці злочини карає громадянський суд і вони не є несумісними з гідністю бути громадянином. Це різні зловживання довірою (обман під час купівлі-продажу тощо).

Основним у теорії карного права є питання про осудність, себто, в яких випадках і чому особу визнають відповідальною. Поняття осудності застосовують і в моралі, і у праві. Кант дає таке означення цього поняття: «*Vmenenie* (imputatio)... - это суждение, по которому кто-то рассматривается как виновник (causa libera) поступка, называющегося в этом случае *действием* (factum)» [12, т. 4, ч. 2, с. 136]. Підстава осудності - свобідна воля порушника закону як розумної істоти. Правовою є осудність, яка тягне за собою правові наслідки. Питання про правову осудність вирішує суд. Питання про неосудність є суто психологічною проблемою, і тому належить до компетенції не медиків і фізіологів, а філософів, бо «врачи и физиологи вообще еще не в состоянии проникнуть в механизм человека настолько, чтобы из него объяснить внезапные побуждения к таким преступным деяниям или [...] предвидеть их» [12, т. 6, с. 454-455]. Оцінка ступеня кримінальної відповідальності має враховувати не лише тяжкість злочинної дії, але й суб'єктивні моменти, а саме - величину тих перешкод, що їх особа має подолати. Чим менше природних і чим більше моральних перепон треба було перебороти злочинцю, тим більша повинна бути й кримінальна відповідальність за вчинене діяння. Необхідно враховувати також і душевний стан особи (зроблено злочин у стані афекту, чи в спокійному стані).

Правомірне визнання провини тягне за собою покарання. Злочин - це одночасно зазіхання на свободу окремого індивіда й на загальну свободу. Тому «карающий закон есть категорический императив», він - абсолютна й безумовна вимога вищого морального закону. Одна-однісінька мета покарання - здійснення справедливості. Лише в такому випадку злочинця трактують як розумну істоту, що обдарована моральною волею, як самоціль. Злочинець «должен быть признан подлежащим наказанию до того, как возникнет мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан». Саме в покаранні, що оберігає справедливість, захищаються вроджені права особи злочинця як розумної особи й віддається належне гідності особи злочинця як людини. Так розумітимуть сутність покарання і Гегель, і Ф.М. Достоевський. Уникнення кари принижує людину, позбавляє її чести. «Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, что по соображениям обещанной законом выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее, согласно девизу фарисеев: "Пусть лучше

умрет один, чем погибнет весь народ»; ведь, *если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности* [курсив мій. -Ю.К.]. Покарання - здійснення абсолютної справедливості. Кант завжди відшукує абсолютні виміри й критерії людяності. Чи припустимо «сохранить жизнь осужденному на смерть преступнику, если он даст согласие подвергнуть себя опасным опытам (причем все это закончится для него благополучно), с тем, чтобы врачи могли таким образом получить новые полезные для общества сведения?». Такі питання Кант називає «казуїстичними». Назагал вони нерозв'язні. Але на це конкретне запитання в нього одна категорична відповідь. Заперечна. «Суд с презрением отклонил бы подобное предложение медицинской коллегии, ибо справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-то цену» [12, т. 4, ч. 2, с. 256-257]. «Fiat justitia, pereat mundus» (Хай звершиться правосуддя, хоча би згинув світ). Кант наводить цей відомий суворий вислів австрійського імператора Фердинанда I і пропонує такий його іронічно-пом'якшений «переклад»: «Да господствует справедливость, если даже от этого погибнут все плуты в мире» [12, т. 6, с. 299-300]. М'якосердя повинно поступитися місцем справедливості. Справедливість понад усе.

Покарання повинно здійснювати каральну справедливість. Це можливо лише за умови рівності покарання злочину. Кара за умисне вбивство може бути лише одна - смерть, бо не може існувати рівності між смертю й життям, нехай і сповненим нестатків. Існують лише два види навмисних убивств, за які не може бути призначено смертної кари: убивство матір'ю своєї новонародженої позашлюбної дитини й убивство на дуелі. Застосування смертної кари справедливе й за державний злочин (державну зраду). Право суверена на помилування (амністію) Кант оцінює як найсумнівніше з усіх його прав, оскільки помилування є порушенням справедливості. Втім, він допускає один виняток, а саме, коли йдеться про зазіхання на главу держави; але й у цьому випадку помилування допускається із застереженнями: окрім тих випадків, коли безкарність злочинця збільшує в очах народу загрозу безпеці й спокою держави. Та в усіх випадках каральна влада держави обмежена законом. Спираючися на Канта, видатний німецький правознавець А. Фюрбах (батько великого філософа) дає класичне формулювання основних правових вимог у сфері карного права: «nullum erimen, nulla poena sine lege» (Немає злочину, немає кари без закону, себто якщо їх не передбачено законом). У цій формулі виражено правові Гарантії індивідуальної свободи громадян. Громадянин може робити все, що не забороняє закон.

Кантівські вимоги каральної справедливості, як на сьогодні, не вирізнялися м'якістю, але вони були все ж таки людяніші, ніж ті, котрі здійснювала феодальна юстиція. Кант звужує коло злочинів, що підля-

гають смертній карі; він не допускає застосування тілесних покарань; у його кримінально-правовому вченні немає місця релігійним злочинам тощо.

Завершальна ланка філософсько-правового вчення Канта - принцип примату моралі й права над політикою. Кант рішуче засуджує аморальність чинної (насамперед міжнародної) політики, яка керується такими трьома «софістичними тезами»: 1) *Fac et exeusa*. (За сприятливих умов захоплюй чужі території, підшуковуючи потім виправдання цим захватам). 2) *Sifecisti, nega*. (Заперечуй свою причетність до злочину, що його ти сам скоїв). 3) *Divide et impera*. (Розділяй і пануй). Політики приховують ці аморальні максими від суспільної думки. Кант говорить про «коварство боящейся света політики» [14, с. 475]. І є один-однісінький засіб проти цього зла - принцип «публічності». Тільки публічність є надійним критерієм політичних дій з погляду моральності та правової справедливості. «...Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несоместимы с публичностью». І навпаки: «все максимы, которые нуждаются в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой» [12, т. 6, с. 303, 308]. І ще один висновок стосовно співвідношення моралі, права й політики. Політика, що не ґрунтується на праві, - аморальна. Перед правом «ей [політиці. - Ю.К.] следовало бы преклонить колени» [14, с. 475].

Аби уникнути хибного враження, повернімося до співвідношення права й моралі. Право, хоч і перебуває у тісному зв'язку з мораллю, однак, автономне. На грішній землі кантівський моральний ригоризм поступається ригоризму права. Кант - правовий ригорист, він відстоює принцип абсолютної законності. Він категорично проти того, щоб нехтувати правом заради якихось моральних міркувань. Кант засуджує ідеологію патерналістського співчуття. Він за пріоритет *справедливості*, юридичної раціональності над моралізаторським співчуттям і благодійністю. Вже у своїх лекціях з етики 1780-1782 рр. Кант сформулював принципово нове розуміння права та необхідності його панування на «своїй території». Богу (моралі) - Богове, а кесарю (право) - кесареве. Та у своєму монастирі право має бути Богом, адже, нагадаю, воно - найсвятіше, що є у Бога на землі. «Высшее среди [...] обязанностей, является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и нерушимо. Проклятие тому, кто ущемляет право других и топчет его ногами!». І Кант закликає усіх моралістів «представлять действия из доброты как действия по долгу и сводить их к праву [курсив мій. -Ю.К.]» [12, т. 5, с. 306]. Він писав це начебто для нас, людей почат-

ку ХХІ ст., для наших співвітчизників, що прагнуть побудувати правову державу й жити в громадянському суспільстві. Не можна не погодитися з думкою Е.Ю. Соловйова: «Правосвідомий ригоризм украї необхідний для нинішнього етапу суспільного оновлення. На мій погляд, він важливіший навіть за такі, безумовно, цінні й бажані настанови, як чуйність і милосердя. Й ніхто не навчав цьому краще, ніж творець трансцендентальної етики» [22, с. 191].

Звичайно, сьогодні у кантівському філософсько-правовому вченні багато що вже віджило, а дещо навіть бентежить і справляє негативне враження. Наприклад, у *Метафізиці нравів* натрапляємо на такий пасаж: «Против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа [...] Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену (proditio eminentis), и такого рода изменник может караться только смертной казнью, как за попытку погубить свое отечество (parricida). - Обязанность народа терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми, основывается на следующем: сопротивление народа, оказываемое высшему законодательству, ни в коем случае не должно мыслиться иначе как противозаконное» [12, т. 4, ч. 2, с. 242]. Або про примус: «...Один только глава [держави. - Ю.К.] имеет право принуждать, сам не подчиняясь никакому принудительному закону» [12, т. 4, ч. 2, с.80]. Чи ще таке: шлюб, виявляється, є не більш як «половое общение по закону [...], т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» [12, т. 4, ч. 2, с. 192]. Уже Гегель обуриться зведенням шлюбу до поняття угоди, розумінням його як всього лиш громадянського контракту й назве його «позорним» (натомість сам Гегель разюче глибоко витлумачить шлюб і запропонує таку ювелірно відточену формулу: «правовая нравственная Любовь» [5, с. 129, 210]). А жінок у кантівській республіканській державі геть-чисто позбавлено виборчих прав. Щодо «особово-речових прав», то Кант висловлюється тут за панування чоловіка над жінкою, визнає право зажадати повернення дружини, що пішла, дітей, що пішли від батьків, примусити до повернення прислужника, що втік від хазяїна. Втім, не треба забувати, що Кант - син свого часу. Адже жодна французька конституція часів Революції теж не надала виборчих прав жінкам.

Однак наведені приклади - це не весь Кант і, звісно, не це головне в його вченні про право й державу. А головне у тому, що філософія права Канта закумулювала передовий досвід тогочасних правотворчості й теоретичної думки. Вона принципово відрізняється від попередніх філософсько-правових учень і являє собою найпоследовніше бачення сутності та призначення права в епоху становлення ліберальних цивілізацій. Серед продуктивних комплексів ідей Канта, значення яких виходить за

межі свого часу і сягає сьогодення, слід, насамперед, вказати такі: започаткування власне філософського, а не вузько правового підходу до аналізу права; обґрунтування права як необхідного ланцюга у світобудові, як механізму самовиживання людства; виокремлення права як автономної ділянки; глибоко продумане співвідношення між правом і мораллю; наполягання на владі права й правах людини, а не на праві влади; реалістичний погляд на соціальні революції, віддання переваги реформаційному шляхові суспільного розвитку; ідея ненасильницького опору, непокори деспотичній владі; наполягання на історичній необхідності республіканського державного устрою; обґрунтування приватної власності як умови та гаранта свободи людини та її гідності; суто правове тлумачення злочину й покарання; ідея дозволеного права; наполягання на необхідності тісного зв'язку політики з мораллю, на приматі моралі й права щодо політики; закладення основ міжнародного права тощо. Хай там як, але сьгодні зрозуміло, що К. Маркс дуже вузько трактував і філософію Канта в цілому («німецька теорія французької революції»), і його філософсько-правове вчення, зокрема, витлумачивши його лише як *німецьку* форму французького лібералізму, що виражала й прикрашала інтереси тільки німецького бюргерства⁹. Передусім, філософія права Канта повинна співвідноситися зовсім не з німецькою, а з епохальною, загальноєвропейською політичною тенденцією; вона має загальнофілософське й загальнолюдське значення, вона - чи не найдосконаліша правова теорія та стратагема правової організації кожного ліберального суспільства.

Абсолютні цінності для людини, за Кантом, - істина, добро і краса, взяті у їх єдності. Наближення до них - тернистий шлях на Голготу. Цим шляхом і є історія людства. Але природа («провидіння») розкрила людині найважливішу ланку свого «замислу», вона вказала людині на цьому шляху єдиний міст, по якому вона має йти, щоби не зірватися в прірву. Це - право, побудова правового суспільства. Саме воно - його земна мета. «Fiat iustitia, pereat mundus». Є дещо страшніше, ніж «загибель світу» - це світ без права, який веде у пекло. Тому Кант і говорить, що «наибольшая и наисильнейшая беда коренится скорее в бесправии людей, чем в их несчастии» [15, с. 307]. Тож як людство йде цим шляхом?

Філософія історії

З філософією релігії та філософією права тісно пов'язана філософія історії, в якій моральний ідеал спроектовано на історичне життя людей і наповнено конкретнішим, соціальним змістом. Кант і в цій предметній ділянці, керуючися трансцендентальним методом, займається не описом історичних фактів, а намагається віднайти ідеальний масштаб їх

оцінки. Таким масштабом виступає соціально-історичний ідеал - «всезагальне правове громадянське суспільство», або «всесвітньо-громадянський стан», складник якого - «вічний мир». Наближення до цього ідеалу - найскладніше завдання, що стоїть перед людством. А «конечное назначение человеческого рода, - говорит Кант вже у лекціях 1780-1782 pp., - состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря которому человек приобретает способность к высшему счастью» [16, с. 321].

Філософія історії, на відміну від емпіричних, описових досліджень історії, має представити всесвітню історію «как систему» [12, т. 6, с. 21], яка має свій початок і «кінцеву мету». Кант Грунтується на тому, що в історії, котра на перший погляд постає як безладна сукупність людських учинків, діють певні закони, які свідчать, що в основі історії лежить певний «план природи», або «провидіння», й присутній поступ.

Щодо початку історії, про який не можна знати напевно, а лише припускати, то Кант припускає, що таким початком є «гріхопадіння», до якого призводить «споконвічне зло», а разом із ним поява морального начала. Усвідомлення морального закону виникає одразу як наслідок його порушення, як провина та потреба її спокутувати. Історія - це не регрес первісно щасливого стану людського роду (Русо), і не природний розвиток первісних задатків (Гердер), а наближення людини до моральної досконалості, розширення моральної свободи. Людина сама творить свою історію, вона є «исключительно делом его рук». Рушійні сили історії-зла, *праця та поділ праці, «антагонізм»*. «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, - это **антагонизм** их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе» [12, т. 6, с. 10, 11]. «... Да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливое соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать или же господствовать! Без них все превосходные человеческие задатки остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для человеческого рода: она хочет раздора. Он хочет жить спокойно и в свое удовольствие, а природа хочет, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окупился в работу и трудности» [14, с. 93].

Кант уперше відкрив роль антагонізмів у суспільному поступі. Без антагонізму «всі чудові природні задатки людства залишилися б назавжди нерозвиненими». Наближатися до соціального ідеалу бажано, як ми вже знаємо, мирними засобами, - за допомогою реформ.

Завершує історіософію Канта, і всю його прикладну етику взагалі, вчення про «вічний мир», який є необхідним складником кантівського соціально-історичного ідеалу. Досконалий державний устрій, ідеальна республіка - це «*tabula rasa* як прообраз». Цю мету неможливо досягнути в одній державі, тому що ця держава зазнавала б постійної небезпеки з боку інших держав. Кант рішуче підтримував ідею французького мислителя Сен-П'єра про необхідність укласти між державами угоди про вічний мир, без якої на людство чекає «справжнісіньке пекло, повне страждань». Мир - історична необхідність. Він наступить неминуче. Але ця неминучість може зреалізуватися у двох формах: або шляхом створення «союзу народів», що укладуть договір про «вічний мир», або ж «на [...] гігантском кладбище человечества» [12, т. 6, с. 264]. Щоб передбачити останню можливість в епоху, коли людина ще не мала зброї масового знищення, коли не існувало ще так званих «глобальних проблем сучасності», потрібен був геній Канта, котрий, як і всякий геній, непідвладний часові. Та Кант - оптиміст, він сподівається на краще. І все залежить не від волі Божої, а від доброї волі людей.

До ліквідації війн не може привести ані «рівновага» озброєнь (марна надія другої половини ХХ ст.), ані створення химерної «всесвітньої держави». Шлях до цього - створення умов для утворення «федерації» всіх народів, які зберігали б свої національні особливості й політичну самостійність. «*Это был бы союз народов, который, однако, не должен быть государством народов*» [12, т. 6, с. 271]. Такий союз народів і вічний мир - це ідеал. Кант вагався щодо можливості його досягнення, проте завжди вірив у те, що «постійне наближення» до стану вічного миру, як і до всезагального правового суспільства «цілком здійсненне», що це «задача, которая постоянно разрешается» [12, т. 6, с. 309].

Учення про «вічний мир» - завершальний акорд практичної філософії Канта, філософії, яка є гуманістичним ученням про ідеали людини й людства.

Критика здібності судження (естетика й телеологія)

Завершальна частина критичного вступу до системи «трансцендентального» ідеалізму - *Критика здібності судження*, в якій Кант намагався остаточно подолати початкову «прірву» між природою та свободою, феноменальним та ноуменальним світом, теоретичним та практичним розумом, наукою та моральністю, «перекинути» між ними «міст». Між світом свободи й світом природи лежить їх єдина ланка - світ краси.

В «здібностях душі» між «пізнавальною здібністю» й «здібністю бажання» Кант виявляє «почуття задоволення й незадоволення»; в пізнавальних здібностях ланкою, що опосередковує розсудок і розум, є «здіб-

ність судження», котра, як і перші дві, має свій апріорний принцип - доцільність. Доцільність і є те спільне, що зв'язує природу та естетичну діяльність. Цілі та доцільність вивчає телеологія. Цілі бувають або цілями природи, або цілями свободи. Тому телеологія розділяється на телеологію природи й телеологію свободної художньої творчості (останню Кант слідом за вольфіанцем Баумгартером називає естетикою, вченням про красу). Кант пропонує єдиний підхід до живої природи і до художньої творчості. Спочатку він розглядає телеологію художньої творчості (*Критика естетичної здатності судження*), потім телеологію природи (*Критика телеологічної здатності судження*). Цю послідовність частин зумовлює, мабуть, міркування про те, що, як сказав би Гегель, хоча доцільність природи й лежить в основі доцільності естетичної діяльності, в пізнанні цієї доцільності ми рухаємося у зворотному напрямку - від обгрунтованого до основи. Втім, хоч у самого Канта щодо цього питання немає повної ясності, він послідовно продовжує рух, розпочатий у прикладній етиці - від свободи до природи.

Кант - засновник філософської естетики. Перші кроки на цьому шляху уже зробив найвидатніший вольфіянець А. Баумгартен. Але саме Кант уперше не лише чітко виокремив естетичне як особливий вид людської діяльності (у Баумгартена воно ще занадто ґносеологізоване), принципово відмінний і від пізнання, і від моралі, але й обгрунтував їхній зв'язок. Естетика - серединна ланка між ними. Естетичне однією стороною повернуте до пізнання, а другою - до моралі. Конкретніше цей зв'язок з'ясовано через поняття «гармонія пізнавальних здібностей» і «символ». Щодо пізнання, то естетичне чуття («гра здібностей») розвиває творчу уяву, котра, як показано в першій *Критиці*, є головним конструктором теоретичних понять. Щодо моралі, то «прекрасне є символом морально-доброго».

Основними категоріями естетики є прекрасне й піднесене. Прекрасне - апріорне, безпосереднє, всезагальне й суб'єктивно необхідне задоволення, обумовлене породженням безцільно-доцільних форм. Воно є категорією ціннісного стосунку людини до світу, опосередковане соціальними зв'язками, без яких не могло б виникнути. Воно не має прямого відношення до світу «речей у собі», але прилучає нас до нього через посередництво естетичного споглядання моральних основ людини. У піднесеному естетичне остаточно з'єднується з моральним, а кантівський гуманізм знаходить своє вираження у настійливій тезі: саме в людині, й тільки у ній, здійснюється зв'язок між світами й сферами буття. Вищого понад людину у світі, що нас оточує, немає нічого.

«Зовнішній доцільності» Вольфа та «іманентній доцільності» Аристотеля й Ляйбніца, споріднених онтологічним підходом, що був проявом антропоморфізації природних процесів, приписуванню цілей природі, перенесення на неї здатності до цілепокладання, притаманної

лише людській діяльності, Кант протиставив розуміння телеології як регулятивного методологічного принципу в поясненні живої природи. Доцільність - особливе апіорне поняття, яке походить виключно із рефлексивної здатності судження. Поняття «цільової причини» відіграє в нього лише роль «хорошого евристичного принципу» пояснення живої природи, який дозволяє, якщо не подолати, то принаймні обмежити механістичний детермінізм, і спонукає до подальшого дослідження природних причинних відношень. У ХХ ст. у зв'язку з розвитком кібернетики цільова причинність та телеологічний спосіб пояснення почали широко застосовуватися в науці. Щоправда, сам термін «телеологія» на знак відмови від ідеалістичних та теологічних історичних нашарувань замінюється терміном «телеонімія».

Кантівська телеологія природи заслуговує пильної уваги ще й з огляду на те, що в ній наголошено на необхідності ціннісного підходу до природи, який сьогодні в умовах екологічної кризи є вельми актуальним. Природа - цілісний організм, і в ній не можна руйнувати якісь «частини», не руйнуючи цілого.

Ідея історії філософії як науки

Серед потужного спектру продуктивних ідей, присутніх у кантівській філософській спадщині, які ініціювали тією чи іншою мірою майже все проблемне поле сучасного філософського мислення, є чимало таких, чиє авторство через різні причини у післякантівській філософії незаслужено привласнювали інші. До таких ідей чи не насамперед належить ідея історії філософії як науки.

В гегелівсько-марксистській історико-філософській традиції стало канонічним уявлення про те, що виникнення історії філософії як науки пов'язано тільки з ім'ям Гегеля, і, звісно, Маркса, який і цю галузь філософського знання «зцілив» від ідеалістичних пороків «революційним переворотом». Створенню цього міту сприяв, передовсім, сам Гегель, який у *Вступі до Лекцій з історії філософії* докладно виклав власне розуміння сутності й предмета цієї філософської науки, але або взагалі не згадав своїх попередників, або відгукнувся про них разуче необ'єктивно і, навіть, зневажливо. Потім цей міт санкціонував авторитет гегельянця Маркса, який заявив із властивою йому безапеляційністю, що з гегелівської історії філософії «взагалі тільки й починається історія філософії». В марксистській літературі з історії й теорії філософії цю оману згодом багаторазово відтворюють і тиражують. Що ж стосується Канта, то його ім'я в спеціальній літературі, присвяченій цій проблематиці, або ж узагалі не згадується, або ж у заслугу кенігсберзькому мислителю ставиться вже досить тривіальна натоді думка про наявність певних закономірностей в історико-філософському процесі.

Поверхово ознайомившись зі спадщиною Канта, його можна беззастережно зарахувати до типової для Нового часу негативістської традиції ставлення до філософії минулого. Адже в *Критиці чистого розуму* він недвозначно заявляє: «Беглый взгляд на уже сделанную работу в целом [...] кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах» [12, т. 6, с. 693]. Лекції з історії філософії він читає згідно з прийнятим у тогочасних німецьких університетах правилом, спираючися на підручник Й. Федера *Нарис історії філософських наук* (1767), що вже тоді застарів. *Короткий нарис історії філософії*, що ввійшов як невеличкий розділ у підручник *Логіка*, складений на основі його лекцій і виданий у 1800 р. Г.Б. Єше, не містить ніяких оригінальних ідей.

І все ж кантівський критицизм зробив у кінці XVIII - перших двох десятиліттях XIX ст. справжню революцію в історико-філософській рефлексії, в розробці теоретичних і методологічних проблем історії філософії. З цього огляду характерна назва статті К. Гайденрайха, яка й спричинила бурхливу й плідну дискусію у філософії історії філософії - *Деякі ідеї про революцію у філософії, що її здійснив Кант, і особливо про вплив її на трактування історії філософії*. Докладний аналіз цієї дискусії подано у фундаментальній праці німецького історика філософії Л. Гельдзетцера [28]. Вклад кантіянців у розробку теорії історії філософії та вплив їхніх ідей на формування історико-філософської концепції Гегеля влучно підмітив Л. Фюрбах ще в 1835 р. у роботі *Гегелівська історія філософії*: «...Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в большинстве случаев странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания “разумный философский смысл”» [23, с. 7]. Кант і кантіянці поставили завдання, Гегель, Шеллінг та Фюрбах намагалися його вирішити.

З різних праць Канта можна було експлікувати (що й робили кантіянці) ідею «філософської історії філософії». Регулятивами такої реконструкції є, безумовно, апіоризм і критицизм Канта. Матеріал для цього безпосередньо містився вже у виданих у 1804 р. Ф.Т. Рінком рукописах Канта, що являли собою декілька варіантів відповіді на запитання, що їх запропонувала на премію Берлінська академія наук у 1788 і 1791 рр.: «Які реальні успіхи зробила метафізика в Німеччині з часів Ляйбніца і Вольфа?». Але найпосутніші та найзаповітніші думки Канта містились у підготовчих рукописах до цієї роботи, що їх опублікував Р. Райке лише в 1889 р. Тут Кант цілком недвозначно ставить запитання: «Может ли история философии быть частью самой философии или должна быть историей учености вообще?», яке і знайшло своє вирішення у гегелівському історико-філософському вченні. Відповідь Канта на це запитання пози-

тивна і прозвіває Гегеля. «Философская история философии» - це «история разума, развивающегося посредством понятий», вона можлива «не исторически или эмпирически, но рационально, т.е. априори». Історичне апіорі - це не сукупність історичних фактів історії філософії, а система можливих різноманітних розумових структур. Історія філософії стає в такому розумінні «философской археологией» [9, с. 105]. З цього огляду не позбавлена підстав думка німецького філософа М. Хагмана, який вважає, що критична філософія - це не просто філософія без історії; вона починає історизувати розум і, навпаки, раціоналізувати історію, тим самим чітко проявляючи тенденцію, що набула завершеної класичної форми в *Історії філософії* Гегеля.

Хай там як, не можна погодитися з думкою радянського кантознавства, що в низці іноземних праць з історії філософії уявлення Канта про першорядну важливість історії філософії для самої філософії вельми перебільшено.

Додаток. Поняття «річ у собі»

У зв'язку з тим, що поняття «річ у собі» конче важливе у з'ясуванні суті критичної філософії, але його автентичне розуміння можливе *тільки* після викладу всієї системи (таке собі герменевтичне коло), пропоную своє тлумачення цього поняття, яке, сподіваюсь, сприятиме дещо адекватнішому баченню та глибшому засвоєнню кантівського вчення.

Навряд чи знайдеться у всій філософії Нового часу, в кантівській зокрема, складніше, якщо не сказати «темне» поняття, ніж «річ у собі» та співвідносне з ним поняття «ноумен».

Як самі ці поняття, так і їх співвідношення далекі у Канта від ясности. Він ніде не дав поняттю «річ у собі» формальної, логічно-несуперечливої дефініції. Воно в нього полісемантичне, вживане в різних, інколи не зовсім чітко віддиференційованих значеннях. (Але це пояснюється як складністю зафіксованих у цьому понятті проблем, так і тим, що їх багато в чому вперше усвідомлюють у всій цій складності й гостроті). Немає одностайного погляду і в кантознавців. У понятті «річ у собі» налічують два, найчастіше три, а то й чотири значення. «Річ у собі» й ноумен трактують то як синоніми (автор статті *Ноумен у Філософській енциклопедії*), то як узагалі «взаємовиключні поняття» (Т.І. Ойзерман), то ноумен тлумачать як поняття про річ у собі (І.С. Нарський), то редукують лише до певного значення речі у собі (В.Ф. Асмус). А німецький логік Хорст Вессель узагалі оголосив їх «порожніми» поняттями. Кант дав привід для кожної з цих інтерпретацій, за винятком останньої.

В усіх наявних точках зору є спільний гандж. По-перше, у з'ясуванні суті цього кантівського поняття відсутній якийсь чіткий принцип для виокремлення його значень. По-друге, чомусь вважають, що воно знадо-

билося Кантові лише в першій *Критиці*. По-третє, раціональним, зазвичай, вважають тільки те значення поняття «рiч у собі», яке воно має в «трансцендентальній естетиці». Нагадаю, що в ній це поняття має значення поза і незалежно від нас існуючої реальної речі, яка є джерелом відчуттів, змісту, «матеріалу» знання.

Отже, почнімо спочатку. «Рiч у собі» (*das Ding an sich*) - одне з найскладніших і найсуперечливіших, але, разом з тим, ключових понять категоріяльної структури «критичної» філософії Канта, одна з опор усієї її гносеологічної й онтологічної конструкції, співвідносно з поняттями: «рiч для нас», явище. Термін «рiч у собі» у німецькій філософії Нового часу ввели М. Мендельсон та А. Баумгартен. Поряд із цими поняттями Кант уживає споріднені поняття: «ноумен» (надчуттєвий, інтелігібельний, *intelligibilia* - лат., умосяжний) і «феномен» (чуттєвий), що походять від Платона та неоплатоніків і стають широко вживаними в середньовічній та новій філософії.

Відомо, що філософія взагалі розпочинається з роздвоєння світу на світ, який він є за своєю сутністю, і світ, який він перед нами постає. У Новий час це роздвоєння було поміщено переважно в гносеологічну площину, а саме: пізнаваний чи не пізнаваний світ? У кантівській філософії воно здобуло чітке теоретичне й операціональне навантаження, набуло значення ґрунтового та до нюансів продуманого розрізнення «речі у собі» й «речі для нас», - непізнаваного, але існуючого й мислимого, умосяжного, інтелігібельного світу, і пізнаваного світу явищ.

Для з'ясування питання про зміст та значення кантівського поняття «рiч у собі» слід, перш за все, враховувати конкретний контекст, у якому воно вживається, та визначити теоретичні проблеми, для вирішення яких воно застосовується. Принципом для виокремлення різних значень поняття «рiч у собі» має бути та функція, що її воно виконує у вченні, й різноманітність тих задач, для вирішення яких це поняття залучається. Тоді кожне нове значення постає не лише як розширення його змісту, але і як його поглиблення. Втім, не виключено й можливість того, що це не різні значення одного поняття, а різні поняття, що їх через певні причини позначено одним і тим самим терміном.

Передусім (*перше* значення), «рiч у собі» знадобилася Канту для пояснення походження відчуттів, змісту нашого знання. Вона - поза і незалежно від нас існуюча рiч, яка «збуджує» (*affizieren*) нашу чуттєвість і є джерелом відчуттів, змісту, «матеріалу» знання, а також, на що майже не звертають увагу кантознавці, «розбуджує» апріорні форми споглядання та мислення. Це значення вперше введено у «трансцендентальній естетиці». Хоча поняття «рiч у собі» зустрічається один раз уже в дисертації, поряд із поняттям «вещей [...] как они существуют *на самом деле*», але воно однозначно ототожнюється з «ноуменом», із тим, «что не вме-

щаєт в себе нічого крім познанаємого інтелігенцією», з «умопостигаємым».

Візнання цього значення «речі у собі» найвіразніше засвідчує матеріалістичну тенденцію суперечливого кантівського вчення (поєднання в одній системі прямо протилежних філософських напрямів: матеріалізму й ідеалізму¹⁰). Це значення було для Канта принциповим. І коли Фіхте намагався його заперечувати у вченні Канта, той змушений був доповнити друге видання *Критики чистого розуму* (1787) спеціальним розділом *Спростування ідеалізму*, в якому категорично наполягав на своєму визнанні поза і незалежно від нас існуючих речей. Безперечно, у першому виданні *Критики* (1781) Кант сам дав привід для інтерпретації Фіхте. На це не завжди звертають увагу, й тим самим загушовують суперечливість і драматизм кантівської думки. Тож уважно вислухаймо Канта. Ось що він пише у першому виданні: «...Я не могу, собственно говоря, воспринимать внешние вещи, а могу лишь от своих внутренних восприятий заключать к их существованию, рассматривая эти восприятия как действия, ближайшей причиной которых служит нечто внешнее. Но заключение от данного действия к определенной причине никогда не бывает достоверным, так как одно действие может быть вызвано различными причинами. Поэтому в вопросе об отношении восприятия к его причине всегда остается сомнительным, внутренняя это причина или внешняя, т.е. представляют ли собой все так называемые внешние восприятия только игру нашего внутреннего чувства или они имеют отношение к внешним действительным предметам как к своей причине. Во всяком случае о существовании внешних предметов делается лишь вывод, и он уязвим как всякий вывод...» І сторінкою далі: «Внешние же предметы (тела) суть лишь явления, стало быть, они ни что иное, как вид моих представлений, предметы которых составляют нечто только благодаря этим представлениям, а отдельно от них они ничто» [12, т. 3, с. 734, 735]. Або в другому місці: «...Предмет представленный [...] должно мыслить только как нечто вообще = x, так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему» [12, т. 3, с. 704]. То мав Фіхте рацію, чи ні? Звісно, мав. У другому ж виданні Кант посів дещо іншу, по суті, протилежну, а саме матеріалістично спрямовану позицію. В передмові до цього видання *Критики* він писав: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» [12, т. 3, с. 101]. Свій «трансцендентальний

ідеалізм» Кант ретельно відмежує від берклівського «догматического» ідеалізму, називаючи його «мистичним і мечтательним» [12, т. 4, ч. 1, с. 110], для якого «пространство со всеми присущими ему вещами само по себе невозможно» і «вещи в пространстве» є тільки «плодом воображения». Кант, навпаки, наголошує на тому, що «у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение...». І проти «проблематического», «эмпирического», «скептического» [12, т. 4, ч. 1, с. 201] ідеалізму Декарта - «...Сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» [12, т. 3, с. 102,287]. Отже, світ явищ уже самим фактом свого існування доводить буття «речі у собі». Явище містить у собі вказівку на щось інше. «Явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее...» [12, т. 4, ч. 1, с. 178]. В *Пролегоменах* сформульовано відмежування від ідеалізму взагалі. «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, то есть представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, - название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» [12, т. 4, ч. 1, с. 105]. І далі ще конкретніше: «правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей в себе; в этом смысле мы можем сказать, *представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно* [курсив мій. - Ю. АД] [12, т. 4, ч. 1, с. 134].

Я навмисне так повно й рясно цитую ці тексти Канта, щоби не загубити жодного, ледь уловимого, відтінку його думки та її напруженосте. Зважимося ущільнити кантівські міркування. В першому виданні Кант стверджує, що я «не могу [...] воспринимать внешние вещи», а лише «за-

ключать к их существованию». «Но заключение никогда не бывает достоверным». Отже, зовнішні предмети - «ни что иное, как вид моих представлений», «отдельно от них они ничто». В другому виданні Кант справедливо кваліфікує таку позицію як «ідеалізм», а про свою каже, що вона «его прямая противоположность». Він заявляє: «Я [...] признаю, что вне нас существуют тела», що «рiч у собі» не менш реальна, ніж явища, що вона їх «основа», що уявлення про неї «не только допустимо, но и неизбежно». Та визнання «речі у собі» як поза і незалежно від нас існуючої речі є прямою протилежністю ідеалізові - це матеріалізм.

У радянській марксистській філософії було визнано канонічним енгельсівське формулювання основного питання філософії - як питання про первинність чи вторинність матерії й духу (свідомості). Але ця формула навряд чи коректна навіть із позицій ортодоксального марксизму. Адже Енгельс зізнавався Плеханову у своїй згоді зі Спінозою, мовляв, той був правий, коли вчив, що дух - атрибут матерії. Адже, й за Енгельсом, дух із тою ж необхідністю, з якою він зникає в одному місці матерії, виникає в іншому. Між субстанцією й атрибутами не існує часового відношення «раніше - пізніше», «первинне - вторинне». Атрибут - це властивість субстанції, без якої вона *ніколи* існувати не може. В Енгельса, у його формулі основного питання філософії, йдеться радше не про часове, а сутнісне відношення. Тому, щоб уникнути двозначності у визначенні основного питання філософії, коректніше визначати його не як питання про «первинність» чи «вторинність» буття чи свідомості, а як питання про існування чи не існування «речі у собі», як поза і незалежно від нас об'єктивно існуючої реальності.

У своєму *другому* значенні поняття «рiч у собі» тотожне поняттю «ноумен». У *Критиці чистого розуму* цей термін уперше зустрічається в *Трансцендентальній аналітиці* (розділ *Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі на Phaenomena i Noumena*). Під ноуменом Кант розуміє якусь рiч, оскільки вона не є предметом нашого чуттєвого споглядання, й тому це поняття має лише «негативное значение» [12, т. 3, с. 308]. «Совокупность ноуменов» - «умопостигаемый (intelligibele) мир» [12, т. 4, ч. 1, с. 136], «неизвестное нечто» [12, т. 3, с. 313]. Це не «трансцендентні сутності», які можна осягти якоюсь позачуттєвою пізнавальною здатністю, а речі, що не є предметом чуттєвого споглядання. Але вже в цьому значенні Кант залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумена, він не спалює за собою мости. Поняття ноумена, будучи «*демаркаційним* поняттям», що забороняє нам переносити поняття чуттєвого світу на надчуттєвий світ, зробило його достовірним, дало «можливість і необхідність» його мислити. Крім чуттєвого світу з його законом причинності, Кант відкрив ще й позачуттєвий світ, який живе за своїми особливими законами - закона-

ми свободи. В такому значенні це «демаркаційне» поняття водночас є і «проблематичним», воно не закриває розумові раз і назавжди шляху до невідомого, незнаного, а «вказує» на нього [див.: 12, т. 3, с. 309-311].

Третього значення «річ у собі» набуває в «трансцендентальній діалектиці». «Річ у собі» постає як «душа», «світ», «бог». Це вже не об'єктивні речі й навіть не інтелігібельні сутності, а лише «трансцендентальні ідеї». Вони не мають адекватних предметів, але й не є «порожніми поняттями». Вони свідчать про те, «что не все возможные вещи суть предметы опыта» [13, с. 396]. Кант заперечує об'єктивне існування цих трьох квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (безумовного всіх явищ зовнішнього відчуття) й Бога (безумовного всього обумовленого взагалі). Душа - це не певна об'єктивна реальність, а ідея реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, яка, хоча дуже мало підлягає теоретичному доведенню (втім, як і спростуванню), є найважливішим керівним регулятивним принципом дослідження духовного життя. Світ-це ідея загального зв'язку, завдання, що його розум ставить розсудкові, - дошукватися у сфері досвіду чимраз повнішого пізнання умов, невикорінювана потреба у завершеному синтезі. Безумовного не можна пізнати, воно - недосяжний ідеал пізнання, але воно може й повинно мислитися й мислитися з необхідністю. Незважаючи на свою недосяжність, цей ідеал панує над усією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення відношення обумовленості, являє цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються залежно від дедалі вищих і глибших зв'язків, і що в такий спосіб пізнання прагне до останнього й абсолютного зв'язку, досягти якого воно не може ніколи. Бог - це теж лише ідея, яка тлумачиться як ідеал чистого розуму. Бог - ідея безумовного стосовно можливості всіх явищ узагалі, він є думкою про можливий досвід у його абсолютній повноті, тобто *гносеологічним ідеалом*.

Але поняття «річ у собі» має не лише ці три значення, відповідно до трьох головних частин *Критики чистого розуму*. Воно функціонує також і в другій та третій *Критиках*, але набуває інших значень, бо залучається для вирішення інших проблем.

Четверте значення «річ у собі» має в *Критиці практичного розуму*. Це - «свобода волі», «безсмертя душі», «Бог». Вони - не предмети, речі, що їх сприймають відчуттями, і навіть не «інтелігібельні», «ноуменальні», «умоглядні сутності», й не лише ідеї теоретичного розуму, а «постулати» розуму практичного. Ці постулати нерівноцінні.

Свобода принципово відрізняється від інших трансцендентальних ідей, постулатів розуму, і її можна виокремити навіть як окреме, *п'яте*, значення «речі у собі». Свобода - «единственная из всех идей чистого разума, предмет которой - факт» [12, т. 5, с. 507-508]. «Понятие свобо-

ды, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlusstein) всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, то есть *возможность их* доказывается тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем. Идеи же о *боге* и *бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом...» [12, т. 4, ч. 1, с. 314]. Отже, з одного боку, маємо факт свободи, очевидність якої засвідчена практикою моральної дії, а з іншого - теологічні ідеї, які можуть бути зрозумілі лише як переконання моральної, у своїй основі, свобідної свідомості. Лише практичний розум «посредством понятия свободы дает идеям о боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их.» [12, т. 1, ч. 1, с. 315]. Отже, якщо існування «речі у собі» як джерела (причини) відчуттів, як факт, засвідчує явище, то факт свободи засвідчує мораль. Свобода - незбагненність, не можна запитувати: «як можлива свобода?». Але мораль дозволяє нам «хоч краєм ока», але все ж таки заглянути «у царство надчуттєвого». На необхідність і реальність ноуменального світу «указывает нам [...], *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон» [12, т. 4, ч. 1, с. 362], моральний закон, основний закон надчуттєвої природи й чистого умоглядного світу. Тут ноумен, «річ у собі» вже не «гиперболический объект» [12, т. 3, с. 153], не «проблематичне», «демаркаційне» поняття [12, т. 3, с. 310], а певний міст між теоретичним і практичним розумом. Воно вже не лише *негативне* поняття, що забороняє спекулятивному розумові виходити за межі предметів досвіду, воно вже не заперечує категорично «все *положительно определяет* этот мир» («умопостигаемый мир») і дозволяє нам дещо пізнати про нього. Звернімо увагу на те, що стосовно свободи як «речі у собі», агностицизм дещо пом'якшується, перестає бути жорстким.

Шосте значення «річ у собі» має в *Критиці здібности судження*. Це - «вещи как цели природы самой по себе», «природа вообще как система целей», людина як «последняя цель природы», «конечная цель существования мира». «Понятие вещи как цели природы самой по себе не есть [...] конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регу-

лятивним поняттям для рефлектуючої способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании, последнее, правда, не ради познания природы или ее первоосновы, а, скорее, ради той самой практической способности разума в нас, при помощи которой мы рассматриваем в аналогии причину указанной целесообразности» [12, т. 5, с. 401].

У працях, присвячених філософсько-історичній проблематиці, терміни «річ у собі» і «ноумен» не вживаються.

Можна виокремити, нарешті, ще й *сьоме* значення. Термін «річ у собі» Кант застосовує й до людського розуму в цілому (не кажучи вже про можливих розумних істот), до суб'єкта пізнання та моральної дії взагалі, оскільки розглядає його поза емпіричним застосуванням. Адже «...Сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» [12, т. 3, с. 491]. Проте, поставимо собі запитання: чим займався сам Кант? Адже, як він вважав, розум «взявся за самое трудное из своих занятий - за самосознание». І спираючися на вічні й незмінні закони самого розуму, він чинить «суд», який є «не что иное, как критика самого *чистого разума*» [12, т. 3, с. 75-76]. Розум у кантівській *Критиці чистого розуму* сам є «річчю у собі», й водночас критика прагне одержати найточніше знання про цю «річ у собі». Кант, відтак, ставить перед собою завдання, розв'язання якого сам-таки оголошує неможливим. То чи не опиняємося ми у глухому куті суперечності? Опиняємося.

До цього питання ми ще повернемося, а наразі підсумуємо раціональний зміст *усіх* значень. Стосовно першого, то тут усе зрозуміло. Але придивімося уважніше до інших значень. Друге значення забороняє нам за допомогою самого мислення визнавати існування об'єктів поза нами; в самому лише понятті речі (без чуттєвості) не можна віднайти предикат існування. Нагадаю також думку Енгельса про те, що починаючи з тієї межі, де закінчується наше поле зору, питання про буття є взагалі відкритим питанням. За допомогою третього значення Кант уцент зруйнував стару метафізику (раціональну психологію, раціональну космологію, раціональну теологію), не залишив, здавалося б, від неї каменя на камені. Проте він не відкинув метафізичних понять душі, світу та Бога, а лише продуктивно переінтерпретував їх, перетворив у найважливіші регулятивні методологічні принципи наукового пізнання. Четверте значення (постулати практичного розуму: свобода, безсмертя, Бог) дає нам надійні вектори-орієнтації в морально-практичному світі. П'яте значення (свобода) дозволяє перекинути місток між теоретичним і практичним розумом, віднайти їхню спільну основу. За допомогою шостого значення істотно подолано механістичний погляд на світ та людину. Сьоме значення застерігає від прекраснодушної надії на всесильність людського розуму.

Вчення Канта про «річ у собі» суперечливе до самих кісток. Один із перших критиків Канта, німецький письменник і філософ Ф. Якобі, говорив: «Без такої передумови я не можу увійти в систему, а з такою передумовою не можу в ній залишатися». Або ще гостріше: «Річ у собі - це таке поняття, без якого не можна увійти в систему Канта, але з яким не можна з неї вийти» [30, S. 304]. Після того, як енський професор К.Л. Райнгольд (1758-1823), якому належить велика заслуга в популяризації кантівської філософії, видав свої *Листи про філософію Канта* (1786-1787), де намагався викласти кантівське вчення систематично й популярно, пояснити важкі й темні місця, - всі суперечності цього вчення (насамперед, поняття «речі у собі»), приховані в «темній в'язі» кантівського тексту, впливли на поверхню. Заслуга одного з перших критиків «трансцендентального ідеалізму» Г.Е. Шульце (1761-1833) полягала в тому, що він уперше визначив ці суперечності, хоча лише в межах теоретичної філософії, оскільки практична філософія Канта була ще маловідомою й залишалася поза увагою. Головна з них - це суперечність між визнанням існування, буття «речі у собі», та її непізнаністю. Адже, якщо вона непізнана, то звідки ми знаємо про її існування? Гегель доведе, що знання буття - це знання, причому необхідне, і, з огляду на нього, розгорне систему абсолютного знання - Логіку.

З часів Гегеля найтяжчий «гріх» Канта добачали в агностицизмі. Й сьогодні кантівському вченню про «річ у собі» найчастіше дорікають за агностицизм. Але чи безумовно справедливі ці дорікання? Вже у другому значенні «речі у собі» (ноумен) кантівський агностицизм зазнає певних обмежень. Поняття «ноумен» - «негативне», але, будучи «демаркаційним», воно водночас «проблематичне» - «вказує» на невідоме. Кант, відтак, залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумена. Стосовно ж свободи як «речі у собі», агностицизм узагалі сильно пом'якшується, перестає бути жорстким.

Сам Кант ніколи не погодився б із тим, що він агностик. Його так званий агностицизм - не спосіб спростування наукового знання, а навпаки, - спосіб його обґрунтування. Він гаряче вірить у прогрес науки. «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» [12, т. 3, с. 326]. Непізнана кантівська «річ у собі» лише нагадує, що меж пізнання немає і бути не може. Енгельс, який піддав агностицизм нищівній і ґрунтовній критиці, був змушений сам урешті-решт визнати: «Безконечне настільки ж пізнаване, наскільки й непізнаване». Крім того, це є застереженням людському розумові упокорити свою погорду й не спокушатися своєю всесильністю. Наприклад, розщепив «усеомгутній» людський розум атом, а чи відомі йому, скажімо, віддалені наслідки Чорнобильської катастрофи, чи накопичення сотень тисяч тон ядерних відходів? Воісти-

ну, не відає він, що коїть. І ще один дуже важливий аспект: попри невичерпність світу взагалі, в ньому існують сфери, які для науки залишаються таємницею, оскільки в них втрачають усякий сенс будь-які «чому». Передусім - це моральний усесвіт та світ прекрасного. Кант убачає велич людини та її могутність в опорі не лише на науку, а й на всі форми свідомості й самосвідомості людини: науку, мораль, філософію, релігію, мистецтво.

Якщо агностицизм Юма був хибним, то агностицизм Канта - однобічний. Але не менш однобічною була й гіпергностична, когнітивістська позиція Гегеля. «Гіпергностицизм настільки ж небезпечний, як і агностицизм!» [7, с. 46]. Істина лежить між цими крайнощами.

Неабсолютність кантівського агностицизму щодо «речей у собі», на що звернув увагу ще М. Мамардашвілі й на що майже не звертають увагу кантознавці, коріниться також у специфіці мови Канта. Він категорично забороняє безпосередньо переносити форми кінцевого й предметного пізнання на абсолютне й безкінечне. З цієї екстраполяції може виникнути лише натуралізм і догматизм, проти яких спрямовано всю його критику. Але в його системі осмислено нескінченне й абсолютне завдяки символічній мові. Специфіка цієї мови полягає у тому, що трансцендентальні поняття, які вводяться з її допомогою, хоча й не можуть претендувати на внутрішні визначення «речі у собі», але символічно вказують на них, обумовлюють їх реалізацію та способи прояву в пізнанні.

Однак повернімося до суперечливості вчення Канта про «річ у собі». Як зазначав Шульце, однією з основних тез учення Канта є теза про принципову незастосовність категорій (як і апіорних форм споглядання) до «речі у собі». Проте він застосовує до неї не лише категорію існування, але й категорію причинності, вважаючи однією з головних її функцій функцію бути причиною відчуттів. Тобто Кант, на думку Шульце, неправомірно розширює сферу дії причинності. По суті, Кант застосовує до «речі у собі» не тільки категорії існування та причинності, а майже всі категорії, зокрема: єдності, множини, загального, основ, можливості, дійсності, необхідності.

Весь подальший розвиток післякантівської філософії вимагав звільнення вчення Канта від цих суперечностей. «Річ у собі» стала головною мішенню для нападок супротивників Канта і головною проблемою й головним боєм його прихильників. Канта, як відомо, критикували «справа» і «зліва». «Справа» - за її визнання в першому значенні, себто, як поза і незалежно від нас існуючої речі, яка є причиною відчуттів. «Зліва» - за те, що Кант вважав її непізнаваною. Безкомпромісним критиком «справа» був Фіхте, пізніше - неокантіанці. Найпослідовнішою критикою «зліва» була критика філософії Канта марксистами. Гегель критику-

вав Канта і «зліва», і «справа». Він категорично виступив проти непізнаваності «речі у собі», вважаючи позицію Канта наслідком недіалектичного способу мислення. Але, разом із тим, він витлумачив «річ у собі» ідеалістично, як «об'єктивно суцільний» розум, на протиположності розуму, що «самоусвідомлює себе». Він, по суті, усунув усю гостроту кантівської гносеологічної проблематики. Розум, звісно ж, може пізнати розум. Та питання в тім, чи може розум пізнати те, що не є розумом, а саме - поза і незалежно існуючу від нього матеріальну річ?

Утім, тема «Гегель і агностицизм» вимагає ретельнішого дослідження, аніж це робилося досі. Добре відомий гегелівський панегірик розумові: «Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признавать себя достойным наивысочайшего. Какого высокого мнения мы ни были бы о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими» [6, т. 1, с. 16]. Проте у ставленні Гегеля до агностицизму зовсім не звертають уваги на одну важливу обставину. Звичайно, він дуже багато зробив для критики *кантівського* агностицизму й висунув проти нього всі можливі з погляду логіки аргументи. Але не треба забувати, що Гегель почувається затишно лише у сфері сутності, у сфері необхідності. Ми, впевнено заявляє він, можемо пізнати сутність речей тому, що цією сутністю є розум. Але «в природі єдинство поняття прячется», «она лежить во власти неразумности». В ній «не только игра форм носит характер иррегулярной, безудержной случайности, но и каждой форме, взятой самой по себе, недостает своего собственного понятия» [6, т. 2, с. 26, 30]. Те саме відбувається в історії. І в природі, і в історії існування не збігається зі своїм поняттям, сутністю. То що ж із цим робити? Відповіді на це запитання у Гегеля немає. Стикаючись із випадковістю, він виявляє цілковиту безпорадність і схиляється до того, щоб проголосити випадкове пізнавальною ілюзією. Отже, по-перше, критика агностицизму Канта Гегелем ведеться з не менш односторонніх позицій (когнітивізму), а, по-друге, агностицизм переміщується зі сфери сутності, необхідності у сферу явищ, випадковості. Агностицизм, який був начебто подоланий щодо необхідності, у Гегеля знову воскресав як агностицизм випадковості. Тут узагалі постає досить складне питання - питання про співвідношення ідеалізму та агностицизму. Не виключено, що агностицизм іманентний будь-якій формі ідеалізму.

Попри всі вади (суперечливість, багатозначність), а багато в чому й завдяки їм (звільнить Канта від суперечностей - і ви загубите Канта), це

глибоке вчення про «річ у собі» виявилось, врешті-решт, надзвичайно потужним і плідним. Завдяки цьому поняттю Кантові вдалося чітко вказати на джерело відчуттів, змісту знання і збудника апріорних форм споглядання й мислення; довести принципову неспроможність метафізичних претензій на позадосвідне знання та здійснити ґрунтовну критику метафізики XVII-XVIII ст.; наголосити на нескінченності й суперечливості пізнавального процесу; віднайти важливу ланку між теоретичним і практичним розумом, теоретичною й практичною філософією; чітко виокремити й окреслити ті сфери людської життєдіяльності, які виходять за межі наукового знання (мораль, релігія, мистецтво); побудувати фундаментальну, надзвичайно докладну, вишукану й довершену, теорію ідеалів (гносеологічного, морального, естетичного).

* * *

Двісті років тому Кант пішов від людства. Пішов, щоб повернутися назавжди. У широкому опитуванні, яке провело нещодавно ВВС, у переліку найвідоміших людей минулого тисячоліття - імена Маркса й Канта. Щодо Маркса, тут усе зрозуміло, він пообіцяв людству те, чого не обіцяла жодна релігія, - земний рай. Кант не обіцяв нічого. То в чому ж велич Канта?

Фіхте мав рацію, коли зараховував Канта до «найбільших благодійників людства: Христа й Лютера». Першу частину своєї праці про правомірність Французької революції він закінчує словами: «Иисус и Лютер, святые гении-хранители свободы, вы, которые в дни вашего унижения с исполинской силой боролись в оковах человечества и разбивали их, где только касались, взгляните из горних стран на ваших потомков и возрадуйтесь уже взошедшему волнуемому ветром посеvu! Скоро присоединится к вам третий, завершивший ваше дело, разбивший последние крепчайшие оковы человечества, о чем оно не знало, о чем, быть может, не знал и он сам. Мы будем оплакивать его; вы же радостно дадите уготованное ему рядом в вами место, и век, который поймет и уразумеет его, возблагодарит вас» [25, с. 263].

Хоч би яких філософських проблем торкався Кант, він прокладав нові шляхи і відкривав нові горизонти. Немає жодного вчення й філософського напрямку в післякантівській філософії, яке б не зазнало впливу Канта (не кажучи вже про кантіанство, німецький класичний ідеалізм, марксизм, неокантіанство, «легальний марксизм» тощо).

Сьогодні ми маємо переглянути й подолати чи не всі вкрай однобічні оцінки кантівської спадщини, наявні в ортодоксальному марксизмі (дуалізм, апріоризм, агностицизм, формалізм, антиісторизм, ригоризм, суб'єктивізм тощо). Але насамперед треба визнати помилковими твердження про те, що «філософії Канта далекі основи гуманізму», що «вона є

ідеологічним виправданням байдужого ставлення до людини», що вона «пуста й бездушна» [8, с. 231-232]. Навіть такий глибокий знавець Канта, як В.Ф. Асмус, під тиском ідеологічних догм був змушений звинувачувати його за песимізм поглядів на людину: «Вчення Канта про людину пофарбоване в похмурі, песимістичні тони». «Основні риси кантівської етики» - «ідеалізм, формалізм, ригоризм» [2, с. 8, 22]. Як на один із «принципових пороків і хиб» Канта вказують навіть на «абсолютизацію тези про цінність кожної окремої особистості» [3, с. 425]. Щоправда, зусиллями російських, українських, грузинських кантознавців (С. Алексеєва, Ю. Бородая, М. Булатова, А. Гулиги, В. Кузнецова, М. Мамардашвілі, І. Нарського, Т. Ойзермана, Е. Соловйова, Г. Тевзадзе, В. Шинкарукатаін.) ці помилки радянського кантознавства багато в чому подолано.

Здобуте слід дбайливо зберегти й, спираючися на нього та на світовий кантознавчий досвід, рухатися далі. Кант, усе ж таки, для нас ще багато у чому не позаду, а попереду - за горизонтом. Девізом нашого ставлення до кантівської спадщини має бути не неокантіянське «Назад до Канта!», а «Вперед до Канта!».

ПРИМІТКИ

¹ Викликає подив переклад цього вкрай важливого для розуміння всієї критичної філософії положення в нещодавно виданій українською мовою *Критиці чистого розуму* (Київ, «Юніверс», 2000). Запропоновано такий переклад: «Тож я мусив зредувати (*aufheben*) знання, щоб здобути місце для *віри*» (С. 32). Цей переклад більш ніж невдалий. Він спотворює кантівське вчення. «Зредувати» (тобто відсунути назад) до чого? Кант не принижував знання, він ставився до нього із щонайбільшим п'єтетом і намагався обґрунтувати, а тому й звеличити, його. В Канті йдеться лише про межі можливостей знання. Звичайно, був би недоречним такий переклад «aufheben», як «зняти», оскільки кантівське «aufheben» не має, й не могло мати, гегелівського значення «зняття», як одночасного заперечення, збереження та підняття. Цей кантівський термін усе ж слід перекладати як «обмежувати».

² Ґрунтовний знавець філософії Канта А. Шопенгауер вважав навіть, що Кант «дурачить своїх читателів», що він тут удався до «самомистифікації». Він, мовляв, спочатку контрабандно виснував свою імперативну етику зі старої теологічної моралі, яку намагався ретельно приховати під найабстрактнішими формулами, що начебто були знайдені а р'іогі, а потім без зусиль вивів релігію із моралі. Шопенгауер «дозволив собі», навіть, декілька жартівливих, майже грайливих порівнянь. «...По форме дело здесь обстоит аналогично с тем сюрпризом, который подготавливает нам искусник в натуральной магии, заставляя нас найти вещь там, где он ее заранее мудро запрятал». «Я уподобил бы Канта, с этой его самомистификацией, человеку, который на маскараде целый вечер любезничает с замаскированной красоткой, в мечтах одержав победу; в конце же концов его дама снимает маску и оказывается - его женой» [26, с. 389, 421].

³ Йдеться про два відомі навчальні посібники провідних фахівців із історії філософії - І.С. Нарського та В.М. Кузнецова [див.: 19, 18]. Це стосується також вельми цікавого дослідження А.В. Гулиги «Немецкая классическая философия» [7], яке витримало не одне перевидання.

⁴ Гегель погоджується з Кантом у тому, що «право покоїться на свободі», однак далі виказує свою незгоду з ним. Кант, мовляв, відразу «додає, що, свобо-

да должна быть ограничена и право таким образом непосредственно влечет за собой ограничение свободы. Это мнение противоположно тому, что будет изложено нами. Свобода обретает в праве свое осуществление, она не ограничена в нем, определения права не негативны, не ограничиваючи по отношению к свободе, напротив, право носит по отношению к свободе утверждающий характер, свобода выступает в праве как утверждающая, присутствующая» [5, с. 387.]. Критика Гегеля не досягає мети, як це часто трапляється з ним щодо Канта. Право і в Канта містить позитивний, а не лише нег'ативний момент, причому позитивний домінує. Право обмежує свободу, щоб її зберегти й ствердити.

⁵ Терміни «святе», «святість», до яких Кант часто вдається, торкаючися питань права, має в кантівських судженнях не релігійне, а, як слушно зауважує С.С. Алексеев, «суто світське, мирське значення». «Адже за тим слововживанням, що склалося з кінця пізнього середньовіччя (і до наших днів), немає другого словесного символу, крім слова «святе», який би виражав вище, найвище відношення до того чи іншого предмета» [1, с. 278]. Ним, до речі, користувався навіть такий «безбожник», як В.І. Ленін.

⁶ У «радянському праві» повністю заперечували поділ права на публічне й приватне як вигадку та плід «буржуазних юридичних велемудростей». «Принципово нове соціалістичне право» поділялося тільки «за предметом» (адміністративне, трудове, колгоспне право тощо). Але «предмет» регулювання, хоча й має певний вплив на конкретний правовий матеріал, все ж не є, як вважають тепер фахівці, основою для юридичної специфікації галузей права. Врешті-решт, правова наука і в нас пішла за Кантом. І цей поділ права на публічне й приватне набуває сьогодні дедалі більшого значення.

⁷ Правові принципи Великої Французької революції про вроджені, природні права й свободи людини ще впродовж багатьох десятиліть не ставали живою, політико-соціальною реальністю. На порозі ХХ ст. видно відродження природного права. Істотну роль тут відіграли російські правознавці-ліберали. Та лише після пережитих жажів тоталітарних режимів невіддільні вроджені права людини почали набувати загального визнання та безпосереднього юридично-регулятивного значення. За радянських часів існування природного права взагалі заперечувалося. Лише в останній час на теренах пострадянського простору почала поширюватися категорія природного права. Досвід правового розвитку найрозвиненіших демократичних держав у другій половині ХХ ст. свідчить про те, що в умовах формування ліберальних цивілізацій у сучасному громадянському суспільстві відбувається принципове переналаштування юридичних систем, своєрідний переворот, навіть «революція» (С.С. Алексеев) у праві - друга й не менш значна, ніж різке піднесення права одразу ж після буржуазних революцій. У всій системі соціально-політичних, правових відносин людини, її гідність та невіддільні права крок за кроком виходять на перше місце, вивисуються над політичною владою. Історія пішла за Кантом. Але, як засвідчують історія і сучасність, це процес дуже складний, суперечливий, він не завжди неперервний і послідовний.

⁸ Сьогодні через низку причин помітно певну девальвацію категорії «прав людини»: їх проголошення перетворилося на порожні шаблони й замовляння на кшталт «все для людини, все для блага людини», що ними влада, нерідко авторитарна, намагається перехопити правоохоронні організаційні форми й безсоромно видати себе ледь не за єдину установу «із захисту прав людини», за поборника вищих гуманістичних цінностей, але, звісно ж, не втілює їх у життя. Та в цьому не винен ані Кант, ані «права людини». Для того, щоби права людини, можливості конкретної особи отримали загальне визнання й утілилися в чинному позитивному праві, потрібно, аби вони отримали юридичне значення, закріпилися в конституціях і міжнародних документах та були доведені до суб'єктивних юридичних прав, до їх практичного виконання правосудними установами (судом).

⁹ В.І. Ленін узагалі ставився до філософії Канта зневажливо, вбачаючи в ній лише підґрунтя «реакційного» емпіріокритицизму. Свого часу твори Канта Ватикан вніс до списку заборонених книжок. Але й серед перших книг, котрі потрапили в підготований Крупською індекс заборонених видань, що їх мали вилучити з бібліотек, поряд із книгами Платона, Декарта й, зрозуміло, всіх праць християнських мислителів, були ... й книжки Канта (див.: брошура: *Всем Губ. и Уполитпросеетам, Облштам, Гублштам и Отделам ГПУ. Инструкция о пересмотре книжного состава библиотек к изъятию контрреволюционной и антихудожественной литературы.* - М., 1923).

¹⁰ Тут доречно одне зауваження. Сьогодні багато колишніх філософів-марксистів соромляться понять «матеріалізм», «ідеалізм», «партійність філософії», пов'язуючи їх помилково, а радше за незнанням, тільки з іменем Енгельса, а сам принцип партійності у філософії (вживання в цьому контексті самого терміна «партія») - лише з іменем російського марксиста Леніна. Однак це не ідеологема марксизму, а вельми істотний вимір історико-філософського процесу і, відповідно, шкала його оцінки. Уже Ляйбніц уживав поняття «матеріалісти» для позначення філософського напрямку, що йде від Епікура, з одного боку, і термін «ідеалісти» - для позначення напрямку, що йде від Платона, з іншого. А на «принципі партійності» в історико-філософському дослідженні наполягали вже Гегель і Фюрбах. «В історії філософії, - наголошував Гегель, - слід дотримуватися принципу партійності мислення і звертати увагу на все, що стосується цього» [6 , т. 3, с. 330].

ЛІТЕРАТУРА

1. **Алексеев С.С.** *Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху.* - М., 1998.
2. **Асмус В.Ф.** *Этика Канта // Кант И. Соч. - Т. 4. - Ч. 1.*
3. **Асмус В.** *Кант // Философская энциклопедия. - Т. 2. - М., 1962.*
4. **Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г.** *Історія філософії.* - К., 2001.
5. **Гегель Г.В.Ф.** *Философия права.* - М., 1990.
6. **Гегель Г.В.Ф.** *Соч.: В 14 т. - М.-Л., 1929 - 1959.*
7. **Гулыга А.В.** *Немецкая классическая философия.* - М., 1986.
8. **Деборин А.М.** *Социально-политические учения нового и новейшего времени.* - М., 1958.
9. **Жучков В.А., Каменский З.А., Пачкаева И.И.** *И. Кант. Из рукописного наследия // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. - Межвузовский сборник. - Вып. 4. - Калининград, 1979.*
10. **Історія філософії. Підручник/За редакцією В.І. Ярошовця.** - К., 2002.
11. **Кант И.** *Докритические сочинения.* - В 2 т. - Т. 2. - М., 1940.
12. **Кант И.** *Соч.: В 6 т. - М., 1963 - 1966.*
13. **Кант И.** *Трактаты и письма.* - М., 1980.
14. **Кант И.** *Сочинения на немецком и русском языках.-Трактаты и статьи (1784-1786).- Т. 1. - М., 1994.*
15. **Кант И.** *Из «Лекций по этике» (1780-1782) //Этическая мысль. - М., 1988.*
16. **Кант И.** *Из «Лекций по этике» (1780-1782) //Этическая мысль. - М., 1990.*
17. **Кассирер Э.** *Жизнь и учение Канта.* - М., 1997.
18. **Кузнецов В.Н.** *Немецкая классическая философия второй половины XVIII - начала XIX века.* - М., 1989.
19. **Нарский И.С.** *Западноевропейская философия XIX века.* - М., 1976.
20. **Соловьев Э.Ю.** *Теория «общественного договора» и кантовское обоснование права//Философия Канта и современность. - М., 1974.*

21. **Соловьев Э.Ю.** Категорический императив и политико-юридическое мышление ранних буржуазных революций // *Этика Канта и современность*. - Рига, 1989.
22. **Соловьев Э.Ю.** *И. Кант: взаимодействие морали и права*. - М., 1992.
23. **Фейербах Л.** *Гегелевская история философии* // Соч.: В 3 т. - Т. 2. - М., 1967.
24. **Фихте И.Г.** *О понятии наукоучения* // Соч.: В 2 т. - Т. 1. - СПб., 1993.
25. **Фишер К.** *История новой философии*. - Т. 6. - *Фихте, его жизнь, сочинения и учение*. - СПб., 1909.
26. **Шопенгауэр А.** *Об основе морали* // Соч.: В 6 т. - Т. 3. - М., 2001.
27. **Шопенгауэр А.** *Мир как воля и представление* // Там само. - Т. 1. - М., 1999.
28. **Geldsetzer L.** *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19 Jahrhundert*. Meisenheim am Glan, 1968.
29. **Oberer H.** *Frdhgeschichte der Kantischen Rechtslehre* // *Kant-Studien*. - Berlin, 1973. - Jg.H.1. - S. 48-102.
30. **Jakobi F.** *Werke*. - Bd. II. - Leipzig, 1912.