

УДК 17.026.4

Віктор Козловський

КАНТОВА МОРАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ: ЗАГАЛЬНІ КОНТУРИ ПРОЕКТУ

У статті досліджуються загалі риси моральної антропології І. Канта, її зв'язок як з доктриною радикального зла, так і засадами критичного філософування німецького мислителя. Розглядаються особливості моральної антропології у порівнянні з іншими видами кантівського антропологічного дискурсу.

Ключові слова: моральна антропологія, трансцендентальна антропологія, прагматична антропологія, радикальне зло, трансцендентальні принципи, емпірична й інтелегібельна природа, досвід, свобода.

Kozlovskiy V. Kant's moral anthropology: general outline of the project

This article investigates Kant's moral anthropology project, which was mentioned in his basic ethical treatises – “Critique of Practical Reason” (1788), “Religion within the Boundaries of Mere Reason” (1793) and “Metaphysics of Morals” (1797), as well as in unfinished manuscript, that publishers call “Opus Postumum”. In these texts philosopher has formulated the idea of a special anthropological doctrine that needs to be created for better understanding of how to apply pure (a priori) imperatives of moral and rights in the context of human (empirical) nature. In this article correlations between project of moral philosophy with anthropology of religion in particular the doctrine of radical evil written by German thinker can be traced. The most radical evil, specific to the human nature, underlines the peculiarities of the moral anthropology, because human predisposition to evil is the founding idea that makes this type of anthropological discussion possible. Most of the attention is given to ascertaining the characteristics of the moral anthropology which underline its relativity to the “experience of the radical evil” on one hand and to the principles of the critical philosophy on the other. At the same time, it is shown that moral anthropology should not be viewed as the consistent implementation of the aforementioned principles. In his handwritten notes, the German philosopher studies the idea of the transcendental anthropology in this exact context. It is proved that this idea should not be viewed as the adequate implementation of Kant's understanding of the anthropology, because the philosopher has had much broader ideas concerning humans, their nature, freedom and morality. The specifics of the moral anthropology are also studied in this perspective, mostly in comparison to other types of Kant's anthropological discussion, specifically to the pragmatic, physical and biological understanding of humans and their nature.

Keywords: moral anthropology, transcendental anthropology, pragmatic anthropology, transcendental principles, empirical and intelligible nature, experience, radical evil, freedom.

Козловский В. Кантовская моральная антропология: общие контуры проекта

В статье исследуются общие черты моральной антропологии И. Канта, ее связь с доктриной радикального зла, а также с принципами критического философствования немецкого мыслителя. Рассматривается особенность моральной антропологии в сравнении с иными видами кантовского антропологического дискурса.

Ключевые слова: моральная антропология, трансцендентальная антропология, прагматическая антропология, радикальное зло, трансцендентальные принципы, эмпирическая и интелегибельная природа, опыт, свобода.

Як свідчать Кантові тексти – статті, нотатки і листи – десь з кінця 1760 р. німецький філософ усвідомив потребу створення науки про людину, її природу – антропологію, але як доктрину особливого гатунку. Відомо, що така наука постала як академічна дисципліна, лекції з якої філософ читав починаючи з 1772 р., а наприкінці життя оприлюднив цю “нову науку” у вигляді книжки з промовистою назвою “Антропологія з прагматичного погляду” (1798). Вихід цього цупкого трактату викликав “мовчазний подив” сучасників. Тогочасні філософи й науковці навіть не зрозуміли, який стосунок ця “дивна книжка” має до трансцендентального філософування знаменитого мислителя.

Сучасні фахівці (Р. Брант, П. Фрірсон та ін.) зазначають, що за життя Канта з'явилось зовсім мало рецензій на його антропологічну працю. Ніхто з відомих філософів, інтелектуалів тієї доби не відгукнувся на цей трактат рецензією. Якщо й з'являлись якісь відгуки, то зазвичай це були коротенькі нотатки, автори яких не ставили за мету розібратися з оригінальністю кантівського задуму, з'ясувати зміст і структуру прагматичної антропологічної доктрини. І це є промовистим фактом, особливо якщо взяти до уваги, що з середини 1790-х років Кант перебував у zenіті слави, про нього знали чи принаймні чули майже всі тогочасні європейські інтелектуали – філософи, науковці, письменники тощо.

Попри таку зневагу до свого антропологічного дітища, Кант вважав свій трактат вагомим внеском у антропологічну тематику, тож не дивно, що вже через два роки це дослідження він наважився перевидати.

То може прагматична антропологія і є для Канта єдиною можливим варіантом вчення про людину? Але ж прагматична антропологія не є трансцендентальною доктриною? Її завдання зовсім інші, вони не належать царині критичного філософування німецького мислителя. І це завжди, особливо за життя філософа, викликало подив і певні непорозуміння з боку колег і учнів.

Відомо, що питання про людину з'являється у кількох текстах кенігсберзького філософа. Перш за все, у підручнику з "Логіки" (1800), де філософ зазначає: "Сферу філософії у космополітичному сенсі можна унаочнити в таких питаннях: 1) Що я можу знати? 2) Що я мушу робити. 3) На що я маю сподіватись? 4) Що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, на четверте – антропологія. Але, по суті, все це можна було б звести до антропології, бо три перших питання мають відношення до останнього" [9, с. 21]. Здивування викликає не те, що саме у підручнику з логіки з'являється питання про людину, а те, що німецький мислитель припускає можливість редукції трьох трансцендентальних питань (а три питання належать до компетенції трансцендентального філософування) до четвертого, антропологічного.

Потрібно нагадати, що три питання з'явилися ще у першому виданні "Критики чистого розуму". Відомо, що вони постали як певний підсумок всієї проблематики, що її виклав філософ у своїй першій "Критиці". Але ж у цій праці Кант розглядав (про що він неодноразово зазначав) зовсім не як емпіричні чи прагматичні питання, а питання трансцендентальні. Отож, він пише: "Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в таких трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я мушу чинити? 3. На що маю сподіватись?" [6, с. 522].

Принагідно зазначимо, що на час створення "Критики чистого розуму" у Канта ще не було чіткого розуміння можливостей трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань. Отож, згідно з позицією німецького філософа, у тому вигляді як вона представлена в першій "Критиці", "друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, – зазначає Кант, – але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися?" [6, с. 523]. Як випливає з викладеного, у цей період своєї філософської творчості, Кант ще не мав чіткого уявлення про трансцендентальний вимір морального закону обов'язку. Для 1770-х р., коли філософ з великим напруженням усіх своїх інтелектуальних сил розробляв "Критику чистого розуму", моральні приписи, попри переконаність філософа у їхній практичній значущості, оскільки моральні норми вмотивовують людські вчинки на засадах свободи, все ж не був переконаний у тому, що мораль є цариною трансцендентального філософування. Щоправда, звернення до Кантових лекцій з практичної філософії, що їх читав філософ у період інтенсивної роботи над текстом першої "Критики" (1770-ті роки), свідчать, що він суттєво наблизився до розуміння трансцендентальної природи морального закону. Принаймні в цей період Кант відмовився від обґрунтування моральних приписів на засадах британсько-шотландської теорії "моральних почуттів" (Ф. Шефсбері, Д. Г'юма, А. Сміта та ін.). Його також не вдовольняли теологічні доктрини, що висновували моральні приписи з божественних настанов. Відомо, що за часів Канта на німецьких інтелектуальних теренах ці теорії користувались значною популярністю, кожна мала своїх прихильників. У період підготовки "Критики чистого розуму" Кант відмовився від цих впливових моральних і теологічних "трендів" сучасності, вбачаючи в них певну небезпеку для автономії людської моралі, оскільки як теорії "моральних почуттів", так і теологічні доктрини редукують моральні максими до чогось не властивого ним, тобто гетерономного – людських емотивних станів, що пов'язані з переживаннями добра і зла, чи визнання залежності моральних приписів від Вищої істоти.

Щодо третього питання, то відомо яких зусиль доклав Кант задля з'ясування його трансцендентального змісту. У "Критиці чистого розуму" він ще зараховував його до спекулятивної сфери і надавав, відповідно, як самому питанню, так і будь-яким відповідям на нього лише негативний сенс: "Третє питання, а саме: якщо я вчиняю, то на що я тоді смію сподіватися? – є водночас практичним і теоретичним, так що практичне є лише провідною нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно піднімається надто високо, – на спекулятивне?" [6, с. 523]. Така смислова невизначеність цього питання (воно є і практичним, і теоретичним) значно ускладнювала пошук аподиктичних відповідей на нього. І лише з часом Кант дійшов висновку щодо можливості віднайти і встановити трансцендентально-ап'юріорні принципи релігії, що, зрештою, уможливило віднайти відповідь на питання щодо того, на що людина може сподіватися за умов, що вона свідомо веде морально-добродічне життя.

Потреба надати обґрунтовану відповідь на третє питання – це ще не всі проблеми, з якими зіштовхнувся Кант. Як зазначав сам філософ, можливо, найбільшого напруження потребувала від нього відповідь ще на одне питання (навіть на два питання), яке навіть не згадується у першій "Критиці", хоча саме це питання мало для нього неабияке значення. Власне йдеться про з'ясування трансцендентальних засад естетичної й телеологічної здатності судження. Відомо, що пошук ап'юріорних засад для суджень смаку та рефлексивних суджень доцільності філософу вдалося завершити найпізніше у "Критиці здатності судження" (1790), доклавши для цього величезних інтелектуальних зусиль.

Тільки після встановлення всіх ап'юріорних принципів, що уможливають розгортання трьох фундаментальних здатностей людини – пізнання, волі і суджень смаку, причому не в емпіричному, а осо-

блिवому – трансцендентальному вимірі, – ми можемо сподіватися на те, що наблизились, на думку Канта, до обґрунтованих відповідей на три питання “Критики чистого розуму”. Але щодо редукції всіх цих питань до питання про людину у першій “Критиці” навіть не йдеться. Тому важко уявити, що німецький філософ міг передбачати таку перспективу для своєї критичної філософії – зведення трансцендентальних питань до антропологічної тематики.

Сумнівність такої перспективи зростає ще більше, з огляду на те, що підручник з “Логіки” не є авторським текстом, це суто компілятивний твір, складений із лекційних курсів з логіки, що їх читав філософ у різні періоди своєї викладацької діяльності в “університеті Альбертини”. Крім того, сам філософ не брав участі у підготовці його до друку. Як відомо, це видання підготував колега Канта по університету Г. Б. Іеше, на основі студентських конспектів і нотаток самого філософа. Цікаво, що у тих матеріалах, що увійшли до складу XXIV тому академічного видання (Akademie Ausgabe) кантівських текстів, де зібрані всі більш-менш валідні студентські конспекти з логіки, ми не знаходимо цього знаменитого пасажу. І це дивно, оскільки оприлюднені у цьому томі лекційні матеріали охоплюють великий період академічної діяльності кенігсберзького професора – майже всі семестри, коли він читав свій курс з логіки. З іншого боку, підтримку цієї популярної тези ми відзначимо в листі Канта до К. Ф. Штейдліна, де філософ перераховує всі чотири питання (майже дослівно), але не як питання, а як задачі, завдання (Aufgaben) для власного філософування. Водночас тут не йдеться про якусь редукцію трьох завдань до четвертого – антропологічного: “У відповідності до моїх давніх намірів, – зазначає Кант, – планом роботи у сфері чистої філософії, я передбачав вирішити три завдання: 1) Що я хочу знати? (Метафізика). 2) Що мені належить робити? (Мораль). 3) На що маю сподіватися? (Релігія); за цим повинно йти вслід четверте завдання: Що є людина? (Антропологія: з цього предмету я щорічно читаю курс протягом 20 років)” [11, с. 429]. З урахуванням того, що ми точно знаємо, коли саме Кант написав цього листа (травень 1793 р.), можемо бути певними в тому, що саме тут сформульована автентична позиція філософа щодо взаємозв’язку трансцендентальних і антропологічних питань. Крім того, в цьому листі маємо справу з більш обґрунтованою позицією щодо цих питань, аніж це репрезентовано у “Критиці чистого розуму”. Це пов’язано з тим, що Кант порушує це питання вже як певний підсумок того, що здійснено й розгорнуто у його трансцендентальній філософії, тобто, що викладено у трьох “Критиках”, а також у “Релігії у межах самого лише розуму” (1793). Отож, у листі репрезентована більш ґрунтовна позиція, аніж та, що окреслена у вигляді трьох трансцендентальних питань у “Критиці чистого розуму”. Щобільше, у першій “Критиці” відсутнє питання про людину і, відповідно, будь-які натяки на якусь редукцію трансцендентальних питань до питання про людину.

Але про яку антропологію йдеться? Судячи з усього, філософ мав на увазі свій щорічний лекційний курс з прагматичної антропології. То чи означає це, що відповідь на четверте питання знаходиться повністю в компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, які ми знаходимо як у його основних творах, так і в текстах лекцій і рукописних нотатках, не дають підстав для відповіді на це питання саме у такому, прагматичному ключі. Справді, важно повірити, що Кант запропонував редукцію трьох *трансцендентальних* питань “Критики чистого розуму” до питання, відповідь на яке лежить у площині *прагматичної* моделі людини. Мабуть, таке рішення неможливо уявити навіть з огляду на багатство змісту, ідей і підходів, що їх запровадив Кант у своїй “Антропології з прагматичного погляду”. Ні за яких обставин і ніколи Кант не розглядав свої лекції з антропології, як і трактат (фактично підручник) з прагматичної антропології, як виклад і обґрунтування якогось своєрідного трансцендентального вчення про людину.

Але існує ще один цікавий текст, де ми зустрічаємо ці самі питання – лекції з метафізики. Знову-таки, треба пам’ятати, що це не автентичний, авторський текст, а нотатки студентів. Отож, в одному з таких конспектів (у так званій “Metaphisik L2”, що датується початком 1790-х років) німецький мислитель зазначає: “Філософія мусить бути здатною визначити: 1) джерела людського знання; 2) сферу його можливого і корисного застосування; 3) межі розуму. Сфера філософії у космополітичному сенсі (in sensu cosmopolitico) може бути зведена до таких питань:

Що я можу знати? Це доводить метафізика.

Що я повинен робити? Моральна філософія це показує.

На що я можу сподіватись? Релігія цьому вчить.

Що є людина? Антропологія вчить цьому.

Все це можна було б назвати антропологією, оскільки три питання звернуті до четвертого” [17, с. 533–534]. Як бачимо, цей текст майже дослівно відтворює відповідний пасаж “Логіки” і листа Канта до К. Ф. Штейдліна.

Однак важко уявити, що Кант наприкінці життя відмовився від базових засад свого трансценденталізму в ім’я прагматичної антропології, яка ніколи не претендувала на статус трансцендентальної науки.

Отож, лише в “Логіці” і “Лекціях з метафізики” ми дійсно спостерігаємо певне намагання філософа редукувати три трансцендентальних питання до четвертого – питання про людину, хоча, здається, за всіма “канонами” трансценденталізму це питання не може і не повинно розглядатись як трансценден-

тальне¹. Водночас у листі до Штейдліна німецький філософ ні про яку редукцію взагалі не пише. Тож, може, ми маємо справу з не послідовністю завжди такого послідовного філософа? Чи, все ж, Кант мав на увазі якусь “іншу людину”, якийсь інший вимір людської природи, який не розкривається і не описується у межах “антропології у прагматичному сенсі”? Чи кантівські тексти дають підстави для розуміння людини поза межами “прагматичної антропології”?

Справді, в одному з останніх великих текстів, а саме в “*Метафізиці звичаїв*” (1797) Кант сформулював ідею створення ще однієї (окрім прагматичної і фізичної) версії антропології – моральної. Остання співвідноситься із метафізикою звичаїв, оскільки її метою є вивчення “суб’єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі” [8, с. 217]. Звісно, Кант застерігав від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*). У цьому трактаті він кілька разів підкреслює, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим теоретичним надбанням, однак вона “ні за яких обставин не повинна мати першості щодо метафізики звичаїв або бути ототожнена з нею... Моральна антропологія не повинна стати ані керівництвом для суджень, ані дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого повинні а ргіогі даватися лише чистим розумом” [8, с. 217]. Тобто моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апріорних засад пізнання людини, бо її мета дещо інша – аналізувати людську природу, спираючись на досвід.

До питання про створення якоїсь моральної антропології Кант не одноразово звертався також у своїх лекціях з етики. У декількох місцях цих лекцій, зокрема у так званій “моральній філософії Колінза”, він зазначає, наприклад, таке: “Моральність не може існувати без антропології, оскільки потрібно спочатку знати про суб’єкта, чи має він можливість досягти того, що від нього вимагається, що він мусить вчиняти” [16, с. 244]. І далі Кант ще більше акцентує увагу на тезі щодо важливості антропології для моралі, коли заявляє, що “мабуть, справді, припустимо розглядати практичну філософію навіть без антропології, чи без знання суб’єкта, однак тоді це буде просто спекулятивним знанням або ж ідеєю. Таким чином, людина повинна, наразі, хоча б бути відповідним чином навчена... Розгляд правил не дає ніякої користі, якщо не можливо зробити людину готовою слідувати за ними. Відтак ці дві науки між собою тісно пов’язані” [16, с. 244].

Чи не пов’язана така увага до антропологічних вимірів моральних вчинків з певним впливом практичної філософії і психології А. Баумгартена, за підручниками якого Кант викладав низку філософських дисциплін, зокрема, етику. Баумгартен дотримувався тієї думки, що етична доктрина мусить бути не тільки теоретичною, а й мати прагматичний сенс, тобто теорія повинна забезпечити реальний вплив на людське бажання діяти, вмотивовувати вільний вибір. Тому цілком зрозуміло, чому Баумгартен пов’язував етику з психологією – це була спроба віднайти внутрішні механізми втілення етичних норм у реальну людську поведінку.

Характерно, що вже у “Критиці чистого розуму”, тобто на початку 1780-х р., Кант цілком усвідомлював, що “метафізика звичаїв, власне, є чиста мораль, в основі якої зовсім не покладена антропологія (емпіричні умови)” [6, с. 544]. У середині 1790-х р. Кант вже визнає потребу в антропології, але як такої емпіричної науки, яка дотична до правових і моральних норм. А це означає, що цей досвід повинен відрізнятися від того на якому ґрунтується як емпірична психологія, так і прагматична антропологія. Тоді знову постає питання: якими мусять бути ті емпіричні умови чи той досвід, яким повинна послуговуватись моральна антропологія? Це питання особливо актуальне, з огляду на те, що моральна антропологія не може апелювати до того досвіду, який є засадничим для емпіричної психології чи прагматичної антропології. Що ж це за досвід?

Відповідь потребує певних уточнень. Звернімо увагу на те, що “Метафізика звичаїв” поряд з “Антропологією з прагматичного погляду” стали останніми великими текстами, що були оприлюднені Кантом самостійно, без сторонньої допомоги (як, наприклад, “Логіка”, “Фізична географія” і “Педагогіка”).

Цікаво, що трактат “Метафізика звичаїв” викликав як захоплення і цілковите схвалення, так і критичні судження та нарікання з боку деяких тогочасних філософів, причому як за життя Канта, так і після його смерті. Високу оцінку цього пізнього кантівського тексту дав, наприклад, Я. С. Бек, – талановитий учень Канта, оригінальний послідовник критичної філософії. Так, у своєму розлогіму коментарі на першу частину “Метафізики звичаїв” він зазначає: “Метафізику звичаїв” я вважаю видатним досягненням, оскільки після багатьох невдалих спроб людського духу в цьому творі встановлюється первинний принцип морального обов’язку, який постає як принцип права і поняття чеснот” [2,

¹ Так, К. Ясперс висловлював певні сумніви щодо того, чи спромігся Кант відповісти на своє четверте питання: “На це питання (про людину – В. К.) не було, як на перші три, відповіді у вигляді якоїсь спеціальної роботи. Кантівська “Антропологія”, яка оприлюднена вже у старості, є зібранням його лекцій, що читались впродовж тривалого часу, не може дати обґрунтовану відповідь, яка б була адекватною розумінню ним цього питання. Ця книга... дуже цікава, але вона дає невтішну відповідь, бо саме питання надто величне і значне. Реальна відповідь Канта на четверте фундаментальне питання – вся його творча діяльність” [5, с. 93]. Чи не є така оцінка четвертого питання способом ухиляння від розгорнутої відповіді на ту проблему, яку Кант справді порушив?

с. IV–V]. Не менш високу оцінку цьому трактату давав Й. Бергк – відомий видавець Кантових матеріалів. Зовсім іншого погляду на цей трактат дотримувався А. Шопенгауер, великий знавець і шанувальник філософії кенігсберзького професора. Попри глибоку повагу до теоретичних здобутків Канта, фундатор європейського песимізму не сприймав серйозно цей трактат (як, до речі, і прагматичну антропологію). У його працях ми зустрічаємо дуже негативні судженнями щодо “Метафізики звичаїв”. На думку Шопенгауера, було б краще, якби старий і німецький Кант цього трактату зовсім не писав. Виникає питання – чи можливо погодитись з виразом, який творець філософії песимізму виніс останньому власноруч створеному і надрукованому кантівському тексту? Ми переконані, що ні. Незважаючи на певні недоліки, що цілком припустимі для такого складного і справді “пізнього” твору, він зберігає значення підсумкового метафізичного трактату, без якого ми не мали б відповідей на низку питань, пов’язаних із кантівським розумінням людини, її свободи, сили законодавчого розуму, величі моральних чеснот. Лише за наявності цього твору стає зрозуміло, якою, згідно з Кантом, повинна, зрештою, стати “нова метафізика”, яка, з одного боку, повинна цілковито відмовитись від зазіхань на апріорне пізнання трансцендентних речей, світу ноуменів, а з іншого боку, навіть критично налаштоване пізнання граничних підвалин розуму, мусить зберігати свою метафізичну спрямованість. Тож, ми не можемо, на переконання Канта, відмовитись від метафізичної потреби розуму, яка не є його примхою, пустою забаганкою, а є його невід’ємною властивістю, наявність якої вмотивовує розум весь час рухатись до цих граничних питань, маючи на меті віднайти відповіді на ці питання. Кант завжди підкреслював, що саме ця потреба безперервно штовхає людину на пошуки відповідей на питання про безсмертя душі, свободу і Бога. Кантівські пошуки такої метафізики змушені були долати вузьке річище вольфівського догматичного раціоналізму для того, щоб в останні роки свого життя завершити створення “нової метафізики”, а саме – написати й оприлюднити її останню частину. Згідно з кантівськими настановами ця частина повинна стати трансцендентальним обґрунтування звичаєвості, тобто людської свободи, зумовленої законом, що його людина сама встановлює як імператив для будь-яких своїх вчинків і дій. Без такої метафізики, вважав Кант, система критичної філософії залишилась би незавершеною. А для Канта це було неприпустимо, бо, як відомо, він завжди переймався питанням про завершення своїх роздумів у вигляді позитивно метафізичного вчення про природу й свободу. Відомо, що ідею стосовно можливості існування саме такої метафізики Кант обґрунтував ще у “Критиці чистого розуму” і з того часу у багатьох місцях своїх пізніших текстів він не переставав повторювати думку, що претендувати на власні метафізичні доктрини мають тільки дві царини пізнання – природа та свобода. Тільки ці гілки пізнання мають право на створення власних метафізичних доктрин.

Три своїх знаменитих “Критики” він розглядав як попередні зауваги, точніше, як прискіпливо розроблений методологічний інструментарій, вкрай важливий і необхідний для майбутньої концептуальної розробки засадничих питань, що стосуються усіх можливих застосувань людського розуму (у теоретичній і практичній сфері). Отож, справжньою метою критичної філософії є звільнення людського розуму від невластивих йому завдань, які розум не здатний не суперечливо розв’язати, а відтак, і не повинен ставити перед собою, зазіхаючи при цьому на право мати якісь дискурсивні й аподиктичні знання про трансцендентну сферу, межі якої твердо не визначені, що провокує розум до спекулятивного застосування своїх концептуальних можливостей, замість того, щоб направити свої зусилля на з’ясування умов можливості свого дійсного застосування. Отож, критична філософія мусить опікуватись і перейматись не тим, що людський розум може пізнати про природу Бога, його атрибути й властивості, а також не тим, щоб за допомогою спекулятивного методу розкрити витоки людської душі, її сутність, або ж з’ясувати, у чому таємниця її безсмертя, – мета критичної філософії значно скромніша – *розчистити шлях* для створення нового, всебічно виваженого й обґрунтованого трансцендентального вчення про природу і свободу. Ці трансцендентальні доктрини власне і будуть нести гордовите ім’я метафізики – вчення, яке повинно займатися концептуалізацією природи та свободи за умов твердого дотримання тих теоретичних обмежень, що їх надають нашому розуму три кантівських “Критики”. Якщо метафізику природи Кант виклав трохи раніше, у вигляді “Метафізичних засад природознавства” (1786), то черга до метафізики свободи підійшла тільки наприкінці життя філософа¹.

Ці, здавалось, зовнішні обставини мають певне відношення до кантівської ідеї щодо того різновиду людського досвіду, який повинен стати предметом моральної антропології. Зрозуміло, що у Канта не йдеться про той досвід вивчення люди, на якому ґрунтувались концептуальні побудови емпіричної психології. Цей етап розуміння предмета і мети антропології Кант пройшов ще на початку своєї викладацької діяльності в університеті. То, може, це прагматична антропологія, курс з якої він читав

¹ У певному сенсі метафізика природи так і залишилась незавершеним проектом. Надрукований трактат – це лише частина грандіозного задуму Канта. Найважливішу проблему переходу від метафізики природознавства до фізики чи позитивного вчення про природу повинен був вирішити інший трактат, який так і залишився у вигляді величезного рукописного манускрипту, що побачив світ значно пізніше, вже у 30-х роках ХХ ст. під редакторською назвою “Opus Postumum” [14]. Цей чималий манускрипт містить низку глибоких роздумів на різноманітну філософську тематику, зокрема, антропологічну, яку автор розглядає під різними кутами зору. Проблематика моральної антропології також присутня у цьому тексті як один із напрямів дослідження людини.

тривалий час? Це також мало ймовірно, бо тоді б Кант мав всі підстави рекомендувати читачам “Метафізики звичаїв” задля кращого розуміння антропологічних підвалин права і моралі звернутись до своєї прагматичної антропології як до готового варіанта моральної антропології. Але в тексті відсутні будь-які згадки чи посилання на його популярний університетський курс з антропології. І це дивує, особливо коли взяти до уваги, що монографія з цього предмету вийшла майже одночасно з “Метафізикою звичаїв”, а саме в 1798 році. Тож обидва тексти готувались до друку паралельно, що уможливило припущення про свідоме нехтування тим *досвідом людської природи*, що знайшов своє методичне втілення в його прагматичній антропології. Точніше, цей досвід не міг мати якогось вагомого концептуального значення для Кантової “Метафізики звичаїв”, оскільки цей трактат вибудовувався як трансцендентально-метафізичне обґрунтування права і моралі без звернення до будь-яких антропологічних підвалин, тобто метою німецького філософа було проаналізувати право і мораль *поза антропологією*. Як відомо, Кант рішуче заперечував антропологічне обґрунтування своєї метафізики, і це впливало як із трансцендентального (а не догматичного) її розуміння, так і з усвідомлення того, що антропологічний підхід не може мати якогось особливого значення для метафізики звичаїв саме тому, що пізнання людини, її природи не дає і не може дати ніякого апріорного знання, бо антропологія за будь-яких обставин спирається на досвід, в той час як “Метафізика звичаїв” повинна і мусить відкрити апріорні принципи правових і моральних засад, які укорінені не в досвіді, а в практичному розумі. Для Канта це було принциповою позицією, оскільки, як відомо, послідовна диференціація знання на апріорне й апостеріорне та відповідно розрізнення спекулятивного, трансцендентального й емпіричного методів пізнання завжди було визначальним для кантівської критичної філософії.

Однак кантівське розрізнення видів знання і методів пізнання та зарахування антропології до славної когорти досвідних, апостеріорних наук ще більше загострює питання стосовно того, який саме досвід мав на увазі філософ, що саме мав на увазі Кант, виокремлюючи моральну антропологію з-поміж інших важливих доктрин про людину, її природу, сутність. Зрозуміло, що є підстави для твердження про те, що кантівська ідея моральної антропології не передбачала її редукції до того досвіду, що його вивчає емпірична психологія. Однак і досвід прагматичної антропології (на яку відсутні посилання на цей лекційний курс) також не доцільно розглядати як репрезентативний для моральної антропології. Для відповіді на питання, а на якому досвіді повинна ґрунтуватись моральна антропологія, нам потрібно звернутись до деяких інших творів філософа, в яких викладено кантівське розуміння людини як істоти історичної й релігійної. Ми вважаємо, що саме в цих працях філософа знаходиться відповідь питання – на якому досвіді ґрунтується моральна антропологія? А це, своєю чергою, допоможе, можливо, наблизитись до відповіді на четверте кантівське питання – що є людина?

Перш за все потрібно зауважити, що Кантове розуміння людини передбачає необхідність враховувати кілька рівнів: 1) емпіричний, тобто, фізико-біологічні риси людської природи (зокрема, поділ людського роду на раси); психологічні й антропологічні ознаки; 2) моральний характер, що уможливується *інтелігібельною природою*, хоча включає також і деякі антропологічні моменти, які стоять на заваді чи, навпаки, допомагають людині діяти відповідно до вимог морального імперативу. Таким чином, Кант проводив демаркацію між емпіричною і інтелігібельною природою (характером) людини. Емпірична природа становить предмет вивчення для психологічних і антропологічних дисциплін, які під різними кутами зору розглядають людину як витвір природи. Тож на рівні своєї емпіричної природи людина підпорядковується дії каузальних законів і залежить від зовнішніх впливів і обставин. Власне “дотик” людини до інтелігібельної природи уможливує починати причинну низку подій у світі, відштовхуючись не від зовнішніх обставин, а від самої себе. Спроможність *починати причинний ряд від себе* унеможливує апеляцію до якихось емпіричних обставин, в околі яких перебуває людина і які вона сприймає завдяки формам простору та часу. Інтелігібельна природа (чи характер на боці людини) розкривається як певний “Noumen”, який стоїть на заваді тлумачення людини як істоти, що цілковито залежить від зовнішніх обставин, тобто від каузальності. Таким чином, інтелігібельний характер у виразності на рівні автономного суб’єкта, що започатковує ті події, які без його участі не могли б з’явитись як щось значуще у світі.

Відомо, що впродовж 1780–1790 рр. у Канта вийшло друком кілька важливих текстів, у яких аналізується феномен людини під кутом зору її історії, а також тих негараздів і антагонізмів, які, згідно з філософом, є рушіями історії людства. Кант наголошував на тому, що наявність соціальних антагонізмів є свідченнями не моральних чи навіть антиморальних (злих) схильностей, які притаманні людській природі. Тобто йдеться про те, що Кант рішуче і безкомпромісно наголошував (у багатьох своїх працях і рукописах) на “радикальному злі”, як на визначальній силі, що присутня в людській природі. У своїх філософсько-історичних текстах, а також у своєму вченні про релігію, Кант не втомлюється повторювати оцю свою тезу щодо схильності людини до зла, причому не в психологічному, а в антропологічному сенсі, тобто під кутом зору вихідної характеристики людської природи. В трактаті “Релігія в межах самого лише розуму” він пише про радикальне зло, яке укорінене в людській природі, що й зумовлює неперервну боротьбу доброго начала зі злим за пануванням над людиною. За таких умов, людина як

емпірична істота позбавлена можливості здійснювати відповідальний моральний вибір і вчиняти на його підставі. Оця здатність до відповідальних вчинків з’являється у неї одночасно з формуванням людини як розумної, автономної особи з певним моральним характером: “За своєю природою, – зазначає Кант, – людина істота зовсім не моральна; вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов’язку і закону. Отож, можна стверджувати, що людина первісно має схильність до всіх вад... За таких обставин вона може стати моральною лише тоді, коли стане добродісною, наразі, лише шляхом самопримусу” [10, с. 492]. Звідси висновується, що зло не є чимось зовнішнім щодо людини, якоюсь фатальною силою, – незбагненим, містичним, “демонічним Злом”. За Кантом, носієм зла може бути тільки людина, вона сама вчиняє зло, причому свій вибір людина здійснює спираючись на силу свого морального характеру, тобто свою духовну природу. Відтак сама людська природа у Канта набуває не лише емпіричного, а й духовного виміру, де, зрештою, й укорінена свобода: “Під природою людини маємо на увазі тільки суб’єктивну основу застосування його свободи взагалі (під владою об’єктивних моральних законів), яка передує будь-якій дії... Але сама ця суб’єктивна основа завжди повинна, своєю чергою, бути актом свободи” [7, с. 21]. Морально-духовна природа людини (або, інтелігібельна природа), за Кантом, не є натуральною сутністю, насамперед – вона є здатністю людини як особи до автономного вибору, тобто здатністю за будь-яких зовнішніх обставин здійснювати вибір між добром і злом.

Кант був переконаний, що наявність безперервної, виснажливої, але вкрай необхідної боротьби добра зі злом не є чимось зовнішнім, дією якихось злих містичних сил, це внутрішня боротьба людини із власними суб’єктивними схильностями, яким людина, за власним бажанням, надає безперечної переваги всупереч вимогам морального закону. І такий стан речей є чи не найвиразнішим проявом людської природи упродовж усієї історії.

Варто підкреслити, що проблема зла порушується і в “Лекціях з антропології”, а також у рукописних нотатках (так званих “рефлексіях”) з метафізичної тематики, що були надруковані, спочатку Б. Ердманом, а пізніше Е. Адікесом у складі академічного зібрання Кантових текстів. Тож у одній з таких нотаток, що має стосунок до § 914, [Voluntas Dei] “Метафізики” А. Баумгартена, (датованих приблизно 1771–1778 рр.), кьонігсберзький філософ зазначає: “У природі немає нічого злого, лише в її окремих частинах. Тільки в одній свободі з’являється зло. У цілому природа є доброю і проблема зла є тим, що стосується лише частин, оскільки кожна частина може бути втягнута до зіткнення. Недосконалість потрібно відрізняти від чогось поганого (яке є позитивним), а останнє від зла, що є не лише відносна, а абсолютна недосконалість. Усі біди від того, що відсутня єдність світового цілого. Від цього виникають конфлікти. У випадку прекрасної єдності не лише субстанція, а й її сили обов’язково відповідали б природі буття, і таким чином воно було б благом. У людях зло є чимось тваринним, тим, що є чуттєвістю і схильностями, опозиційним до розуму, який скерований на справжні універсальні засади” [17, с. 212–213]. Вочевидь такий дещо сумний погляд на людську природу мав свої релігійні витоки, зокрема, протестантське розуміння людини, яке передбачало досить песимістичне тлумачення людської природи, її схильностей і бажань. Таким чином, у нас є деякі підстави стверджувати, що моральна антропологія, про яку йдеться у “Метафізиці звичаїв”, як досвідна наука (а лише в такому сенсі її розумів Кант) не охоплюється тією моделлю людини, яку він запропонував у своєму трактаті з прагматичної антропології. Моральна антропологія тематизує інший досвід – не звичайний емпіричний досвід, що його аналізує психологія, і не досвід входження людини в світ, чим переймається прагматична антропологія, – те, чим стурбована моральна антропологія, це досвід “радикального зла”, що передбачає іншу модель людини, її природи. З цього приводу Кант неодноразово зазначав, що мається на увазі досвід боротьби людини зі своїми егоїстичними схильностями, ворожнечею, страхом, лінощами; досвід подолання внутрішнього зла через *зусилля і бажання* стати моральною істотою.

Наразі постає ще одне питання: чи можна стверджувати, що та модель людської природи, на якій тримається і яку передбачає моральна антропологія, поєднує здається несумісні речі – антропологію і трансценденталізм¹.

Відомо, що серед численних кантівських записів є *лише одна*, добре відома нотатка, де філософ згадує якусь *трансцендентальну антропологію*. Нотатка зроблена приблизно у 1778 р., тобто, ще до появи “Критики чистого розуму”, але вже в період інтенсивного завершення робіт над цим грандіозним текстом. Запис міститься у фрагменті, в якому Кант розглядає егоїзм, зокрема егоїзм учених, звертаючи увагу на його різнобічну роль (в основному негативну) у людському пізнанні. І саме в цьому контексті Кант робить свою відому ремарку стосовно того, що людині “не досить знати багато різних наук, їй потрібне самопізнання (Selbsterkenntnis) розсудку і розуму. Антропологія трансцендентальна (*Anthropologia transscendentalis*)” [12, с. 395]. Зазначимо, що ця кантівська ремарка настільки загальна, що не викликає особливого подиву поява чималої кількості сучасних досліджень, у яких автори намагаються переконати філософську громадськість у тому, що нібито кьонігсберзький філософ мав тверде

¹ Масштабну і дуже впливову спробу дати антропологічне обґрунтування кантівського трансценденталізму здійснив на початку XIX ст. Я. Фріз. Його розлогі праці “Nene uder anthropologische kritik der vernunft” (1807) та “Psychische Anthropologie” (1820) спричинили появу низки досліджень, які започаткували різні напрями філософії й науки.

переконавання щодо можливості та доцільності створення антропології як трансцендентальної науки, у вигляді чи то філософської антропології, чи якогось вчення про універсальний моральний характер. Адже відомо, що саме ця філософська позиція окреслювала апріорні умови можливості (відповідно, встановлювала також *межу неможливості*) як цих питань, так і (що значно важливіше) відповідей на них. З іншого боку, чи будуть послідовними і коректними якісь інші пошуки такої всезагальної антропології, що орієнтується на способи аргументації та обґрунтування, які вже (чи ще) не є трансцендентальними?

Відомий сучасний дослідник Г. Занс вважає за можливе розглядати “Критику чистого розуму” як відповідь на питання про людину, причому, відповідь не емпіричну, а трансцендентальну. В цьому сенсі кантівська “Критика” начеб то може тлумачитись як трансцендентальна антропологія, оскільки за кантівським задумом, викладеним у наведеній вище нотатці, така антропологія повинна ставити за мету людське самопізнання. А хіба не це є метою першої кантівської “Критики” – пізнання меж нашого, людського пізнання? З цього приводу Г. Занс пише: “Метою “Критики чистого розуму” є визначення можливостей і меж нашого пізнання. Вона відповідає на питання “Що я можу знати?”... Тому “Критика чистого розуму” є також внеском у трансцендентальну антропологію, і в цьому сенсі вона допомагає відповісти на питання, що людина може знати про себе” [19, с. 158].

Ми вважаємо, що кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильність до зла, унеможлиблює створення антропології як апріорної, трансцендентальної філософської науки. Справа в тому, що злі вчинки завжди спонтанно і не прогнозовано *розривають впорядкованість морального світопорядку*, що витворюється нормативним розумом як моральний закон і правовий порядок. Злий вчинок це завжди моя сваволя, яка розгортається за моїми бажаннями. Бажання постає як суб’єктивна максима (правило) власної дії всупереч загальній нормі, категоричному імперативу.

З іншого боку, антропологія як прагматична чи то емпірична наука (психологія) також позбавлена необхідних ознак унормованості та засад розуму, бо судження, що формулюються в цих науках, є суто емпіричними і зосереджуються на дослідженні душі, бажань, здатностей людини, чи до вивчення її як істоти, що сама себе створює в обширі світу, підносячи себе на рівень громадянина світу. Наразі це не має принципового значення, бо всі ці знання є нічим іншим як *модифікаціями досвіду*, вони є судженнями, що, звичайно, уможливаються апріорними структурами чуттєвості і розуму, але ці судження не мають ознак синтетичних суджень апріорі. А тому моделі антропології, що створюються на засадах такого досвіду, не можуть претендувати на статус трансцендентальної науки. До цього висновку дійшов Кант, коли, наприклад, стверджував у своїх лекціях таке: “Метафізика звичаїв чи *metaphysica pura* є тільки першою частиною звичаїв – друга частина *philosophia moralis applicata*, до якої належать емпіричні принципи... Моральна антропологія етики має відношення до людей. *Moralia pura* ґрунтується на необхідних законах і, відповідно, це не може бути засновано на специфічній природі такої раціональної істоти, якою є людина” [18, с. 599].

Певну підтримку нашій позиції ми знаходимо у відомого австрійського філософа В. Рьода, який з приводу дискусій, що точилися в німецькій філософії впродовж XIX–XX ст., щодо можливості антропологічного обґрунтування трансцендентальної філософії зазначив: “Відповідь, яку я хотів би спробувати дати, полягає в тому, що антропологія ... знаходиться в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим більше її основоположенням” [1, с. 130]. Австрійський дослідник підкреслює, що в цьому випадку маємо справу з двома парадигмами філософування, де “антропологічна (а отже, психологічна) та трансцендентальна парадигми не виключають одна одну, а можуть співіснувати” [1, с. 130]. Приблизно такого ж висновку дійшла німецька дослідниця К. Шмідт, яка вважає, що після першої “Критики” Кант значно “понижив” гносеологічний статус “емпіричної психології”, “практичної чи моральної антропології”, оскільки ці дисципліни філософ почав розглядати лише як бокові лінії свого критико-трансцендентального проекту [20].

Таким чином, ми повинні зважати на те, що Кант, попри всі можливі зміни своєї позиції, ніколи не відмовлявся від головного свого надбання – трансцендентальної методології як фундаменту для всіх можливих досліджень. Тому трансцендентальна наука не можлива там, де відсутній синтез досвіду на апріорних засадах, тобто відсутня можливість синтетичних суджень апріорі. Як ми переконалися, досвід, що начебто уможлиблює як прагматичну, так і моральну антропологію, насправді не відповідає основним кантівським критеріям апріорного синтезу, що унеможлиблює будь-який варіант так званої “трансцендентальної антропології”.

Література:

1. Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія / В. Рьод // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К., 2000. – С. 130.
2. Beck J. S. Commentar über Kants Metaphysik der Sitten. Th.1: Welcher die metaphysischen Prinsipien des Naturrechts enthdt / J. S. Beck. – Halle, Renger, 1798 – XVI, 518 s.
3. Bergk J. A. Briefe über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwurfe / J. A. Bergk. – Leipzig und Gera: Bey Wilhelm Heinsius, 1797. – 248 s.

4. Frierson P. Character and Evil in Kant's Moral Anthropology / P. Frierson // Journal of the History of Philosophy, 2006. – V. 44. – № 4. – P. 623–634.
5. Jaspers K. Kant / K. Jaspers. – San Diego / N. Y / London : Harcourt, Brace, Jovanovich, 1962. – 157 p.
6. Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787 – B) / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. III. – 594 s.
7. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VI. – S. 3–202.
8. Kant I. Die Metaphysik der Sitten / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VI. – S. 203–493.
9. Kant I. Logik / I. Kant // Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. IX. – S. 1–150.
10. Kant I. Pädagogik / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. IX. – S. 439–499.
11. Kant I. Kant – C. F. Staudlin (4. Mai 1793) / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XI. – S. 429–431.
12. Kant I. Reflexionen zur Anthropologie / I. Kant // Kant I. Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. – 395 s. – S. 374.
13. Kant I. Reflexionen zur Metaphysik / I. Kant // Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XVIII. – S. 3–725.
14. Kant I. Opus Postumum / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXI. – 645 s.
15. Kant I. Vorlesungen über Anthropologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. – Berlin, Bd. XXV. – 1691 s.
16. Kant I. Vorlesungen über Moralphilosophie / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXVII. – 1583 s.
17. Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. – Berlin, Bd. XXVIII. – 1529 s.
18. Kant I. Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen / I. Kant // Kant I. Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. XXIX. – 729 s. 599.
19. Sans G. Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die "Analogien der Erfahrung" in der "Kritik der reinen Vernunft" / G. Sans. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer, 2000. – 176 s. – S. 158. Stuttgart; Berlin; Köln, 2000. – S. 158.
20. Schmidt C.M. Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology / C. M. Schmidt // Kant – Studien, 2007. – V. 98. – № 2. – P. 156–182.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА, протокол № 6 від 12 березня 2013 року