

<https://doi.org/10.15407/fd2024.02.056>
УДК 1:101:14

Сергій СЕКУНДАНТ,

доктор філософських наук,
професор кафедри філософії факультету історії і філософії,
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
65082, Одеса, вул. Дворянська, 2
sergiisekundant@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6724-4956>

«ЛИСТИ ПРО КАНТІВСЬКУ ФІЛОСОФІЮ» РАЙНГОЛЬДА: ЇХНЕ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ КАНТА ТА НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Стаття присвячена аналізу «Листів про кантіанську філософію» Райнгольда, опублікованих у часопису «Der Teutsche Merkur» (Німецький Меркурій) в 1786—1787 роках. Мета аналізу полягає в тому, щоб розкрити особливості тлумачення філософії Канта з бобку Райнгольда, а також можливий вплив цих листів як на Кантову практичну філософію, так і на подальший розвиток німецького ідеалізму загалом. Щоб визначити позицію самого Райнгольда, автор статті звертається до ранніх творів Райнгольда, що передували «Листам», а також до видань «Листів» 1790 і 1923 років. Особливу увагу приділено трьом тісно пов'язаним темам: «Чому листи Райнгольда принесли славу Канту?», «Наскільки Райнгольд був незалежним філософом?» і «Який внесок зробили його "Листи" в розвиток філософії Канта та німецького ідеалізму?» Стаття доводить, що до 1786 року Райнгольд у загальних рисах сформував програму реформування філософії, яка мала критичний характер і чітко виражену практичну спрямованість. Однак критика Райнгольда була ближче до критики електиків і Ляйбніца, ніж до Канта: вона була спрямована на подолання обмеженості по-

Цитування: Секундант, С. (2024). «Листи про Кантівську філософію» Райнгольда: їхнє значення для Канта та німецької філософії. *Філософська думка*, 2, 56—77. <https://doi.org/10.15407/fd2024.02.056>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

передніх точок зору й передбачала глибоке знання історії філософії. Головна причина популярності «Листів» Райнгольда криється в його уявленні про «наукову революцію» в Німеччині, яка мала стати альтернативою соціальним революціям в інших країнах Європи. Ця ідея дістала обґрунтування в другому виданні «Листів». Націоналістичний зміст ідеї перетворення німців на «націю вчених» став причиною підйому національної свідомості в Німеччині і привертав до себе «мислячу молодь». Програма Райнгольда з реформування філософських наук із загальноприйнятної точки зору багато в чому визначила подальший розвиток німецької класичної філософії: не тільки Фіхте, а й Шелінг та Гегель спиралися на цю програму. Перше видання «Листів» багато в чому визначило головні теми Кантової «Критики практичного розуму», а друге — «Метафізики моралі». Друге видання також надихнуло Канта на розроблення основних ідей його філософії права.

Ключові слова: «Листи про кантівську філософію»; філософія Райнгольда; Кант і Райнгольд; ідея наукової революції в Німеччині; німецька класична філософія; практична філософія Канта.

Карл Леонгард Райнгольд (1757—1823) — один з найяскравіших представників німецької філософії того періоду, який називають вершиною німецького ідеалізму чи «німецькою класичною філософією», тривалий час не викликав значного інтересу істориків філософії. Лише в ХХІ столітті до нього різко посилився інтерес і почалася переоцінка його доробку. Австрійська академія наук опублікувала повне зібрання творів Райнгольда, видано його листування, виникла серія «Райнгольдiana», його праці перекладають англійською, італійською та іншими мовами. Спадщина цього мислителя стала головним предметом досліджень багатьох істориків філософії, йому присвячуються конгреси (перший пройшов у 1998 року), конференції та семінари. Незважаючи на це, процес реабілітації його філософії ще перебуває на початковій стадії і, на мій погляд, розвивається дуже повільно. Більшість дослідників його творчості все ще зазнають впливу стереотипів, які насаджувалися панівними раніше історико-філософськими школами, насамперед неокантіанською, яка відводила йому невеличку роль у проміжку між Кантом і Фіхте. Багато сучасних фахівців із філософії Райнгольда головну його заслугу зазвичай вбачають у тому, що він виявив недоліки в системі Канта і виправив їх. Вони занижують або навіть заперечують будь-який його вплив на Канта і німецьку класичну філософію взагалі, хоча достеменно відомо, що Фіхте при розробці свого «вчення про науку» відштовхувався переважно від праць Райнгольда, а Шелінг та Гегель своє знайомство з критичною філософією Канта починали з його «Листів про Кантівську філософію» (Onnasch, 2010: pp. xv—xvii).

Мета статті — з'ясувати значення для Канта «Листів про Кантівську філософію» Райнгольда, які досі вважаються найвпливовішим твором про філософію Канта (Ameriks, 2005: p. ix), та можливість їхнього впливу на розвиток практичної філософії Канта та німецької філософії взагалі.

1. *Негативна реакція на «Критику чистого розуму» Канта та безрезультатність його спроб подолати нерозуміння.* Коли в 1781 з'явилося перше видання «Критики чистого розуму», воно не викликало значного інтересу й не

стало предметом широких дебатів. Серед тих, хто звернув увагу на цей твір, панували змішані почуття: від подиву до відвертого неприйняття. Відлякував не лише складний схоластичний стиль філософування, а й висновки Канта — неможливість раціонального доказу безсмертя душі та буття бога. Не дивно, що багато хто сприйняв Канта як ще одного скептика. Не лише широкий загал, а й наукова спільнота не прагнула зануритися в тонкощі його критики. Більшість рецензій на «Критику чистого розуму» Канта мали негативний характер.

Основну причину такого неприйняття Кант вбачав у складності своєї праці та робив спроби її популяризації. Однак ні його «Пролегомени до будь-якої майбутньої метафізики, яка може з'явитися як наука» (1783), ні спроби його друзів подати популярний виклад основних ідей його «Критики» не привели до очікуваних результатів. Після 1783 він пише статті на різні теми. У 1785 Кант, який майже повністю втратив надію досягти розуміння і бажаного визнання, повертається до проєкту «чистої моралі», який він задумав невдовзі після захисту докторської дисертації. Однак цього разу Кант прагне пов'язати його зі своєю «Критикою чистого розуму». Результатом стала поява у 1785 «Основ метафізики моральності». Саме цей твір привернув увагу Райнгольда, змусив його переглянути ставлення до Канта й почати роботу над «Листами про Кантівську філософію». Те, що завдяки цьому Кант набув довгоочікуваної популярності, — факт, визнаний ним особисто.

2. У чому причина популярності «Листів» Райнгольда? Вісім «Листів» Райнгольда «до юного друга» публікувалися у веймарському журналі «Der Teutsche Merkur» (Німецький Меркурій) від серпня 1786 по вересень 1787. Це було перше у Німеччині літературно-мистецьке періодичне видання, яке редагував Кристоф Мартин Віланд, відомий літератор і тесть Райнгольда. Ці листи викликали таку бурхливу реакцію в літературних колах усієї Німеччини, що вже в 1790 році вони виходять окремим томом, обсяг якого перевершує попередній майже вдвічі, а в 1792 публікують другий том. Райнгольда запрошують читати лекції до Єнського університету, який вже тоді вважали оплотом кантіанства, але завдяки Райнгольду він став центром філософської думки Німеччини. У чому ж криється така популярність листів?

Причину їхнього успіху багато дослідників зазвичай вбачають у тому, що він зміг відвернути увагу від абстрактних епістемологічних проблем, яких Кант торкався у своїй «Критиці чистого розуму», і привернути увагу до практичних та релігійних результатів. Мені важко не погодитися з такою думкою, бо про цю характерну рису свого підходу заявляє сам Райнгольд у «Листах». Але цим не задоволені ті дослідники, які вказують на те, що вже сам формат листів і навіть назва свідчать про приховану полеміку з «Листами про вчення Спінози до пана Мойсея Мендельсона» Фридриха Генриха Якобі, опублікованих 1785 року. Суперечка виникла тоді, коли Якобі звинуватив Лесинга у «спінозизмі», що було рівнозначно звинуваченню в атеїзмі. Але Якобі на цьому не зупинився. Він стверджував, що будь-яка теоретична філософія, ґрунтована на розумі — це шлях до детермінізму та атеїзму. Згідно з Якобі, традиційна філософія вела до знищення особистості та свободи. Ці звинувачення були спрямовані проти Просвітництва, яке керува-

лося ідеалами свободи та розуму. Тож Якобі ставив читача перед вибором: або раціональна філософія з негативними наслідками, що випливають з неї, або повернення «до самого себе», до почуття, здорового глузду та ірраціональної віри в Бога. Така альтернатива дуже багатьох відлякувала.

Саме тоді і з'являється Райнгольд зі своїми «Листами про Кантівську філософію», які різко змінюють ситуацію і привертають до Канта увагу майже всієї Німеччини. Щоб зрозуміти причину такого впливу його «Листів» і трохи перейнятися їхнім духом, звернемося безпосередньо до твору Райнгольда і спробуємо, наскільки це можливо в невеличкій статті, дотримуватися логіки його аргументації, періодично подаючи свої критичні зауваження та оцінки.

3. *Обґрунтування революційного характеру критичної філософії Канта у першому виданні «Листів» Райнгольда. Уже початок першого листа, який вийшов у серпні 1786 року під назвою «Потреба у критиці розуму», децю дивує. Він починається з констатації того сумного факту, що метафізика втратила своє значення. Із глибоким сумом Райнгольд зазначає, що апеляції розуму до почуттів, здорового людського глузду, інтуїції, божественного тощо стають дедалі погіднішими, і кожен із цих «дрібних трибуналів» (Winkeltribunal) виносить вирок найсправедливішим вимогам (vollgültigsten Ansprüche) розуму. «Наука, з якої всі інші науки, які належали до царини філософії, черпали свої принципи, ця головна наука, яка завжди була своєюрідною і важливою справою розуму..., одним словом метафізика, стає предметом такої зневаги, яка дивним чином контрастує з претензіями нашого століття на почесний титул філософського» (Reinhold, 1786a: S. 101). Це дивує, бо Канта його сучасники зазвичай зараховували до тих, хто заперечував можливість метафізики як науки. Але логіка міркувань Райнгольда скеровує нас в іншому напрямку. Він вказує на те, що крахом метафізики скористалися запальні мрійники та холоднокровні софісти, які завзятіше, ніж будь-коли, вдалися до відновлення старих систем забобонів і зневіри, що, на його думку, веде до виснаження нашого духу внаслідок взаємної боротьби в науковому світі та протистояння розуму і серця у світі моралі.*

Для Райнгольда питання про права розуму має свій соціальний підтекст. Цей підтекст, на його думку, особливо виразно оприявнюється в релігійних питаннях, де розум, на думку філософа, піддається нападкам церковників та деспотизму. Саме в тій царині інтереси розуму утискають найбільше, а безлад (Gedränge) думок виявляється найсильніше. Оцінюючи всі ці явища, пов'язані з нападками на розум і кризою метафізики, Райнгольд доходить неочікуваного висновку, а саме: «... коли я розглядаю їх загалом, у зв'язку один з одним, а також із причинами й призвідцями до них, я дуже схильний вважати їх беззаперечними провісниками однієї з найдалших і найбільш сприятливих революцій, які коли-небудь відбувалися одночасно в науковому та моральному світі» (Reinhold, 1786a: S. 105; Reinhold, 1790: S. 9). Ми бачимо, що вже у першому виданні Райнгольд говорить про неминучість революції. Важливо наголосити, що в нього йдеться не про соціальну революцію, а про наукову та моральну, точніше, революцію в царині філософії, оскільки криза охопила всі галузі філософії в

цілому. На його думку, метафізика, яка слугувала фундаментом для всіх інших філософських наук, лише спровокувала революцію. І цю революцію він розглядає як продовження не лише наукової, а й передовсім релігійної. Отже, у Райнгольда йдеться не про обмеження претензій метафізики, як того вимагав Кант, а про реформування всіх галузей філософії на основі принципово нової метафізики, яка б назавжди пододала безлад думок і, як ми переконаємося далі, досягла такого рівня достовірності, який би унеможливив будь-які суперечки.

По-іншому Райнгольд розуміє і причини кризи метафізики. Уже у виданні 1786 року головну причину (букв. «загальну підставу» — *der gemeinschaftlichen Grund*) всіх цих явищ Райнгольд вбачає в «непорозумінні щодо прав і можливостей розуму стосовно релігійних питань» (Reinhold, 1786a: S. 105). У виданні 1790 року він уточнює, що причини цих явищ криються у сфері теології, де боротьба різних фракцій досить напружена. Саме теології, на його думку, притаманно те, що фракції, які сперечаються, чіпляються безпосередньо за розум, підносячи або принижуючи його залежно від того, чи є у них підстави задовольнитися його рішеннями. Таке свавілля стосовно розуму, на думку Райнгольда, веде до нескінчених суперечок. «Багатовікова і нескінченна суперечка з багатьох найважливіших питань, — пише він, — сама по собі є найбільш переконливим доказом того, що відповіді, які досі давав розум на ці найважливіші питання, — або, точніше, відповіді, які давали в ім'я розуму, — позбавлені очевидності чи загальної значущості» (*ibid.*, S. 106). Саме тому, вважає він, ми все ще не маємо метафізики, яка могла б відповісти на найважливіше питання про існування Бога, яке «розум не лише може, але й мусить поставити» (*ibid.*, SS. 106—107). Це більше відповідає духові Християна Вольфа, ніж Канта. Останній, як відомо, заперечував можливість доказу існування Бога й раціональної теології загалом. Він вважав, що ми не маємо і в принципі не можемо мати такої метафізики, здатної дати загальноприйнятну відповідь на питання про існування Бога. Райнгольд, навпаки, стверджує, що «з того, що ми не маємо такої метафізики, зовсім не випливає, що ми не можемо її мати» (*ibid.*, S. 109). Якщо поглянути на це твердження Райнгольда в рідчій полеміці між Мендельсоном і Якобі (а саме так ми маємо робити), то видається, що Райнгольд схиляється до думки Мендельсона, бо далі йде контраргумент проти Якобі: «Ті, хто стверджує цю неможливість заради віри — віри, до якої вони мають повне право звертатися по допомогу, не маючи знання, — повинні визнати інший, настільки ж неспростовний факт, що досі вони були так само нездатні забезпечити універсальну значущість самих принципів їхньої віри» (*ibid.*, SS. 109—110). Як впливає з наведеного аргументу і в чому ми ще переконаємося перегодом, Райнгольд не протиставляє віру і розум, а, навпаки, вимагає шукати загальноприйнятні відповіді на всі питання віри й розуму. Можна припустити, що до пошуків таких загальнозначущих відповідей його спонукав Кант, а саме його вчення про практичний розум у «Основах метафізики моральності».

На можливість і необхідність пошуку таких відповідей, на думку Райнгольда, вказує те, що богослови, які апелюють до сліпої віри, «більше не здатні спрос-

товувати тих, хто наводить як аргумент на користь такої можливості наполегливість цих зусиль, значний інтерес, який людство має виявляти до пошуку рішучої відповіді, і неадекватність кожної відповіді, що пропонується на сьогодні» (ibid., S. 110). У Райнгольда передовсім йдеться про суперечку між Мендельсоном і Якобі щодо ймовірного «спінозизму» Лесинґа та дискутується можливість раціонального обґрунтування віри. Він не стає ні на бік Якобі, ні на бік Мендельсона, бо вважає однаково догматичними як претензії на оволодіння такою метафізикою, яка претендує на загальноприйнятність, так і твердження, що заперечують її можливість. На його думку, фактично «захисники розуму борються за справу невіри (die Sache des Unglaubens), а захисники віри борються за справу забобонів (die Sache des Aberglaubens)» (ibid., S. 113). У пошуках принципів для своїх тверджень, згідно з Райнгольдом, обидва шляхи «метафізики» (шлях розуму) і «гіперфізики» (шлях віри) ведуть назад до нескінченності (ibid., S. 116). Райнгольд використовує вчення Канта про антиномії чистого розуму, не для доведення того, що чистий розум взагалі не спроможний розв'язати метафізичні проблеми, а для того, щоб показати: на шляху догматичного філософування «немає жодної надії отримати загальне визнання їхньої системи» (ibid., S. 114). Втрата такої надії на загальне визнання, на його думку, веде до байдужості (Gleichgültigkeit) стосовно як метафізики, так і її надприродного сурогату, «яким ми, можливо, зобов'язані сьогоднішній терпимості та свободі думки набагато більше, ніж ми можемо собі уявити» (ibid.), породжує відчуття втоми в самостійно мислячих особистостей та «сумнів щодо можливості віднайдення такої відповіді, яка задовольняла би всіх» (ibid., S. 115). Цей сумнів, у свою чергу, породжує цілком конкретне питання, до якого не може залишитися байдужим жоден прихильник забобонів чи зневіри, а саме: «чи можлива відповідь на питання про існування Бога, яка б задовольняла усіх?» (ibid., S. 115). А оскільки така можливість не може бути доведена жодною реальною відповіддю, а має бути лише досліджена, то Райнгольд трансформує це конкретне питання у питання: «Як можлива така відповідь?» (ibid.). Саме воно стає головним питанням його листів.

Для Райнгольда така проблема — та точка, де закінчуються шляхи двох протилежних сторін. «Ця проблема, — пише він, — є чимось на кшталт точки, де обидва шляхи метафізики та гіперфізики закінчуються, де обидва шляхи повертають назад до нескінченності й заводять усе далі й далі від мети — точки, від якої залишається лише шлях уперед» (ibid., SS. 115—116). Райнгольд закликає відмовитися від попередніх шляхів та шукати новий. «І оскільки, — пояснює він, — ми не можемо зоставатися у глухому куті, ми повинні стати на шлях, що є перед нами, тобто ми повинні розв'язати проблему. Шукати умови цього розв'язання поза межами розуму або сполучати цю сферу з нашою колишньою метафізикою було б рівносильно руху назад і повторному блуканню на одному з колишніх шляхів» (ibid., S. 116). Ми повинні, вважає він, заглибитися насамперед у ту ще невідому сферу розуму, в якій мають бути ці умови. Тому «новий шлях веде до нової, ще однієї проблеми: що можливе за допомоги власне розуму?» (ibid.). Таке застосування трансцендентальної рефлексії для поглиблення питання є винахо-

дом Райнгольда; його ми не бачимо ні у Вольфа, який саму постановку питання про можливість предметів досвіду приписував собі, ні у Тетенса, який обмежив це питання проблемою реальності трансцендентних понять, ні у Канта, який питання про можливість метафізики як науки трансформував у питання про те, чи можливі та як саме можливі апіорні синтетичні судження в метафізиці.

Стосовно питання про причини нескінчених суперечок, Райнгольд вказує на те, що самі ці автори звинувачують розум у відсутності загальноприйнятних принципів, які дозволили б відповісти на питання про існування Бога. Райнгольд відкидає всі ці звинувачення і пояснює: «Оскільки докази, якими вони намагалися підтвердити це звинувачення, взяті з попередньої метафізики та спрямовані проти попередньої метафізики, то стає очевидним, що ці автори змішують розум з метафізикою і звинувачують перший у тому, що справді може бути віднесено лише до останньої» (*ibid.*, S. 121). Таке тлумачення природи антиномій відрізняється від бачення Канта, який ототожнював метафізику з пізнанням на основі лише чистого розуму й намагався довести, що причина антиномій полягає уже в самій природі чистого розуму, тоді як Райнгольд протиставляє метафізику й розум, вбачаючи причину суперечностей у змішанні принципів метафізики й розуму. Райнгольд підходить до цього питання радше як історик філософії, ніж як філософ-трансценденталіст, що здійснює апіорне дослідження чистого розуму. Він вказує на те, що обидві фракції при дослідженні розуму використовують метафізичні принципи, й кожна з них звинувачує іншу в хибному тлумаченні розуму. Ці принципи насамперед визначають головну установку, а саме, чого можна чекати від розуму, адже: «одна зі сторін так само загально і ґрунтовно переконана, що від розуму очікують занадто багато, як і супротивна — що від нього очікують занадто мало, або ж, що є рівнозначним, кожна сторона звинувачує іншу в хибному тлумаченні розуму» (*ibid.*, S. 122). Саме таке розуміння природи нескінчених суперечок уможливило для нього пошук загальнозначущих принципів у самому розумі задля розв'язання усіх цих спорів.

Це стає можливим також завдяки іншому, ніж у Канта, розумінню ролі суперечок у пізнанні. Такі дискусії у Райнгольда стають головним фактором, ба навіть головною причиною філософського прогресу. «Без зусиль догматиків, підкріплених улесливою ілюзією, — пише Райнгольд, — ми ніколи не отримали б тих чудових попередніх вправ (*Vorübungen*), яким розум завдячує тим ступенем розвитку, який необхідний йому для такого надзвичайно важкого заходу» (*ibid.*, S. 117). Намагання обох сторін довести свою правоту, на його думку, призводить до того, що кожна сторона починає шукати нові принципи, які могли б переконати супротивну. «Оскільки тепер кожна сторона повинна обґрунтувати перед своїм противником власне пізнання розуму, — пише він, — кожна відчуває себе зобов'язаною знайти нові підстави, крім тих, які раніше задовольняли тільки її, — підстави, які також були б зрозумілими її противнику. Тому кожна сторона повинна вийти за межі свого попереднього пізнання й шукати принципи, які вона ще не відкрила» (*ibid.*, S. 122). Згідно з Райнгольдом, суперечки ведуть до прогресу, якій полягає в удосконаленні аргументів кожної зі сторін за-

вдяки пошуку більш обґрунтованих і прийнятних засновків, але цей процес є обмеженим стосовно вихідних метафізичних принципів, а тому заводить у глухий кут. Проте Райнгольд застерігає від того, щоб «сприймати зневагу наших кращих умів до метафізичних і теологічних сварок як зневагу до всіх глибоких досліджень взагалі та до дослідження важливості нашої проблеми зокрема» (ibid., S. 118). Причину такої зневаги до метафізики він пояснює тим, що обидві фракції догматиків шукають у розумі підтвердження своїх доказів і, не знаходячи підтвердження загальноприйнятності своїх доказів, розчаровуються. Згідно з Райнгольдом, «відсутність загальноприйнятних передумов для цих попередніх доказів становить ті труднощі, з якими стикаються обидві фракції, та справжню суть старого непорозуміння» (ibid., S. 119). Це дає їм підстави «звинувачувати розум у відсутності загальнозначущих принципів, на підставі яких можна було б дати відповідь на питання про існування Бога» (ibid., SS. 120—121), і шукати відповіді у таємних знаннях, почуттях, інтуїції тощо.

Усвідомлення того факту, що процес розв'язання проблеми щодо можливостей розуму зайшов у глухий кут, на думку Райнгольда, вимагає принципово нового дослідження, оскільки всі ці суперечки виникали через хибне тлумачення. Головна проблема полягає в тому, щоб дати правильне тлумачення розуму, а саме таке, яке давало б однозначну та прийнятну для всіх відповідь щодо існування Бога. Цього, вважає він, вимагає практичний розум. Райнгольд проголошує: «Проблема "що є можливим завдяки розуму" стала, отже, необхідною, підготовленою і поставленою завдяки теперішнім обставинам нашого часу» (ibid., S. 123). Він вважає, що «було б чималою заслугою нашого століття, якби воно витягло старе і злочасне непорозуміння ... з темряви заплутаних понять і звело його до найпростіших моментів» (ibid., S. 123). Райнгольд закликає зробити цю проблему загальнодоступною, бо «обіцяє нашим нащадкам ніщо інше, як кінець усіх філософських і богословських ересей, а в царині умоглядного — вічний мир...» (ibid.).

До цього пункту Райнгольд не згадував Канта взагалі, якщо не брати до уваги назву його листів. Здавалося б, він, як і більшість сучасників Канта, мав віднести його до фракції «невіри», тобто тих, хто вказував на неможливість доведення існування Бога. На відміну від Ляйбніца, який прагнув подолати обмеженості усіх поглядів та розв'язати усі проблеми, Кант строго обмежив розум сферою предметів можливого досвіду. Навіть в «Основах метафізики моральності» він заперечував можливість доведення існування Бога. Про розв'язання усіх проблем і подолання усіх суперечок шляхом уточнення понять тим паче у Канта не йшлося. Але Райнгольд намагається довести, що Кант вже розв'язав цю проблему, причому в загальноприйнятний спосіб. «Але в будь-якому разі, — пише він, — якщо я хочу повністю переконати вас у наближенні тієї щасливої революції, провісником якої здаються мені ті явища нашого часу, які ви вважаєте такими жадливими, я зобов'язаний показати вам, що величезна проблема, про важливість і необхідність якої я говорив досі, фактично розв'язана» (ibid., SS. 124—125). Розв'язана в «Критиці чистого розуму», яку він називає «шедевром людського духу» (ibid., S. 123), натомість Канта — «тотальним руйнівником» (ibid., S. 124).

Постає питання: що ж означає «фактично розв'язана»? Річ у тім, що Райнгольд прагне знайти загальноприйнятне розв'язання проблеми, яке потребує аподиктичного доказу. «Розв'язання цієї великої проблеми, — пише він, — якщо воно відповідає нашим потребам, або, радше, якщо воно взагалі заслуговує на таку назву, має бути аподиктично всуціль достовірним, отже, має відповідати найзагальнішому переконанню» (ibid., S. 125). Твердження Райнгольда про те, що буцімто Кант розв'язав її в загальноприйнятний спосіб, суперечить тому загальновідомому факту, що більшість сучасників не визнали його «критику розуму». Райнгольд був дуже добре знайомим із критичними зауваженнями на адресу «Критики чистого розуму», які не лише за кількістю, а й за пристрасністю в рази переважили позитивні відгуки. Щоб пояснити цей факт неприйняття і частково, мабуть, щоб подратувати його критиків, Райнгольд вдається до порівняння Канта з Ньютоном і Коперником, яких теж довго не визнавали. Він створює романтичний образ Канта — великого вченого, генія-самітника, не зрозумілого і не визнаного своїми сучасниками через їхні власні вади та упередження. «Чим глибше ці філософи утверджуються у своїх догматичних або скептичних способах викладу, — пише він, — і чим рясніші ті лаври, які вони зібрали на своїх шляхах, тим важче їм прийняти зовсім новий спосіб викладу і стати на інший шлях, яким йде лише один із їхніх сучасників» (ibid., S. 126). У Райнгольда Кант постає революціонером, який створив принципово новий стиль філософування, подолавши колишній догматизм і скептицизм так само, як Коперник і Ньютон подолали системи Птолемея і Тихо Браге (ibid., S. 126). Така оцінка посутньо контрастувала з оцінкою самого Канта, який спочатку розглядав свою «Критику чистого розуму» лише як «мисленневий експеримент». Однак уже у вступі до другого видання він протиставляє свою критику, з одного боку, скептицизму, а з іншого — догматизму як емпіриків, так і раціоналістів.

Райнгольд розумів, що довести загальноприйнятний характер розв'язання проблеми існування Бога, запропонованого Кантом, буде доволі складно, якщо навіть йому самому не вдалося всіх переконати. Тому, на відміну від коментаторів, які намагалися відтворити аргументацію Канта, сподіваючись зробити його вчення зрозумілішим для читача, Райнгольд іде іншим шляхом. «Я можу, — пише він, — і хочу вдовольнитися тим, що візьму основні результати «Критики розуму» й покажу вам, спираючись на них, вирішення багатьох важливих суперечок, які тривали дотепер, бо не було загального розуміння того, що ж таке розум» (ibid., S. 125). Цей підхід відкриває широкий простір для тлумачення Канта, бо не мусить збігатися із Кантовим власним розумінням проблеми. Те, як це робить Райнгольд, ми бачимо в другому листі, присвяченому проблемі доказів щодо існування Бога.

4. *Розв'язання проблеми існування Бога в Райнгольда та його вплив на подальший розвиток практичної філософії Канта. Другий лист, який має підзаголовок «Результат кантіанської філософії щодо питання про існування Бога», Райнгольд починає з уточнення: «Те, що я стверджував у своєму останньому листі щодо відсутності загальновизнаної відповіді на питання про існування Бога, насправ-*

ді більше стосується основ і доказів цієї відповіді, ніж її самої» (Reinhold, 1786b: S. 127). Основне питання («Яку роль відіграє розум у нашому переконанні в існуванні Бога?») Райнгольд поділяє на два інших: 1) «Чи містить розум аподиктичні докази існування Бога — тобто такі, які роблять будь-яку віру незамінною?» і 2) «Чи можлива віра в існування Бога, яка не потребує жодних підтверджень?» (Reinhold, 1786b: SS.130—131). На обидва питання, згідно з Райнгольдом, «Критика чистого розуму» дає негативну відповідь. Головний недолік тих, хто вважав, що адекватно спростував усі передбачувані аргументи проти існування Бога, Райнгольд вбачає в тому, що «ніхто з них ніколи не припускав, що неможливість таких доказів вдасться відкрити в самій суті розуму і аподиктично продемонструвати» (ibid., S. 131). Універсальну достовірність їхніх контраргументів Райнгольд називає «уявною», бо вони не змогли відбитися від зброї своїх опонентів, які знов і знов поверталися з нею, тож надію колись таки завершити суперечку було остаточно втрачено. «Кант, — пише Райнгольд, — розтрощив цю зброю, унеможлививши саму суперечку в майбутньому. Він показав атеїзм як химеру, що нині сильніше, ніж будь-коли, переслідує моральний світ у формі фаталізму, матеріалізму та пантеїзму...» (ibid., S. 132). Уявною універсальною достовірністю аргументів Райнгольд, очевидно, називає таку, яку можна спростувати, тобто яка ґрунтується на метафізичних принципах, а справжньою — ту, яку не можна спростувати, бо вона ґрунтується на принципах, які впливають із самої суті розуму. Звідси Кантівський аналіз свідомості був беззаперечним. Але чи насправді все було саме так? Райнгольд вважає, що «Кант неспростовно продемонстрував неможливість аподиктичних доказів «за» або «проти» існування Бога та знайшов справжнє підґрунтя переконання у вірі, керованій розумом» (ibid., S. 132). Щоб довести слушність цієї відповіді та її підставовість, він пропонує «розглянути саму відповідь разом із тими обставинами, які роблять нову відповідь взагалі необхідною; та умови, які ці обставини диктують» (ibid., S. 132). Карл Америкс вважає, що, за Райнгольдом, «Кант знайшов вихід у «раціональній вірі», яка уникає двох крайнощів — атеїзму («розум повинен усунути віру») і релігійного фанатизму («віра не потребує розумних доводів»). І тут «Критика» вказує на рятивну можливість — на «раціональну віру», яка уникає цих варіантів і задовольняє «потреби часу» у стабільній системі, показуючи при цьому не лише слабкість традиційних теоретичних аргументів на користь особистого Бога, а й «неможливість будь-яких спростувань (включно з пантеїзмом) існування такого Бога» (Ameriks, 2005: р. XXVI). Але принципово важливим було не так прагнення до раціональної віри (її прагнули багато філософів), як ті вимоги, яким мало відповідати її раціональне обґрунтування, бо саме від нього залежало, наскільки зрозуміють і чи взагалі сприймуть її прихильники раціональної віри. Тож звернімося до цих вимог. «Нова відповідь, яка має узгоджуватися з викликами нашого часу, — пише Райнгольд, — має не враховувати нові аргументи (Gründe) на користь існування Бога, а радше перевірити, відсортувати та підтвердити те, що є загальноприйнятним у попередніх [аргументах]. Вона має повністю повалити хиткі системи для того, щоб на їхніх придатних для використання руїнах звести нову систему, таку, що в процесі про-

гресу людського духу не лише нічого не втратить з огляду на внутрішню стабільність та зовнішню користь, а радше набуде. Вона має задовольнити раціональні вимоги попередніх партій, назавжди скасувати їхні незаконні претензії, вказати на причину їхнього непорозуміння, а також окреслити ті пункти, де їхні думки узгоджуються, й у такий спосіб назавжди покласти край усім їхнім колишнім суперечкам. Нарешті, підстави цієї відповіді мають бути очевидними (einleuchten) для найпроникливіших мислителів, а її результати — для здорового глузду в найширшому розумінні» (Reinhold, 1786b: SS.133—134). І хоча Райнгольд стверджує, що Кантове розуміння відповідає всім цим вимогам, він насправді має на увазі лише «результати» його критики, а не її засади, а отже, не зовсім той сенс, який вкладав філософ. У Райнгольда йдеться про такий систематичний аналіз усіх поглядів щодо цього питання, який не викликав би жодних заперечень. Кант у своїй «Критиці чистого розуму» ніколи не аналізував інші погляди, про що попереджає у вступі до її другого видання. Він навіть ніколи не згадував тих, на кого спирався, і лише іноді — тих, кого критикував. «Апріорне» дослідження чистого розуму не передбачало цього. Такий «діалектичний» і навіть історико-філософський аналіз, до якого звикла європейська філософія, мав здійснити Райнгольд на власний розсуд і відповідно до свого розуміння. І він це зробив, використовуючи дихотомію «практичного» і «теоретичного» розуму, яку Кант вводить лише в «Основах метафізики моральності» і яка вперше зустрічається ще в Аристотеля.

Головну заслугу Канта Райнгольд вбачає в тому, що у своїй відповіді він, як ніхто раніше, влучно окреслив ті ролі, які розум і віра повинні відігравати, і чітко показав законні претензії обох на те, щоб стати загальним переконанням. «Тією мірою, — пише Райнгольд, — якою вона ґрунтується на вірі, керованій практичним розумом, ця відповідь руйнує доктринальні структури як аподиктичних доказів, так і сліпої віри та встановлює нову систему через найвдаліший союз прояснених основних аргументів обох доктринальних структур. У новій системі розум перестає бути зухвалим, а віра — сліпою, і замість того, щоб протистояти одне одному, як раніше, вони взаємно підтримують одне одного у вічній гармонії (in ewiger Eintracht)» (ibid., SS. 134—135). Ми бачимо, що Райнгольд тлумачить Канта в річищі «вічної гармонії» Ляйбніца. Це не зовсім відповідає тому, чого прагнув Кант. В «Основах метафізики моральності», на яку посилається Райнгольд, Кант критикує чистий практичний розум і тому розподіляє ролі віри й розуму трохи інакше. Хоча практичний розум, за Кантом, має право вимагати віри в Бога, критика цю віру все ж обмежує: вона забороняє наполягати на існуванні трансцендентних сутностей — безсмертної душі та Бога. Це було прийнятним для юдеїв, які вважали християнство «релігією міфу» й заперечували божественну сутність Христа, але не для християн, для яких існування Христа було принципово важливим. В «Основах метафізики моральності» Кант протиставляє теоретичний та практичний розум і фактично визнає примат першого, оскільки він обмежує практичний розум. У Райнгольда теоретичний розум вже перестає бути «зухвалим». Він не обмежує практичний розум і стає «слухняним». Таке розуміння співвідношення теоретичного та практичного розуму,

яке робить наголос на їхній єдності, звільняє практичний розум від будь-яких обмежень і внеможливіє протиставлення віри та розуму. Це дає Райнгольду підстави стверджувати, що відповідь Канта об'єднує обидва погляди, «оскільки вона задовольняє найпроникливішого мислителя (den scharfsinnigsten Denker) своїми аргументами й найпоширеніше розуміння (den gemeinsten Verstand) своїм результатом». «Його аргументи, які ведуть до віри, — пише Райнгольд, — назавжди захищені від усіх заперечень досвідченого розуму, джерела цих заперечень відсікаються, а всі догматичні докази «за» і «проти» існування Бога, через які віра була або зайвою, або неможливою, знищені. Найвправніший метафізик, або — що в майбутньому буде тим самим — філософ, який найточніше знає сутність і межі розуму, у такий спосіб, також буде найбільше схильним прислухатися до голосу практичного розуму, який наказує вірити» (ibid., S. 136). Райнгольд не лише наголошує на незалежності практичного розуму, а й прозора натякає на його примат стосовно «спекулятивного розуму». Практичний розум у нього вже не потребує пояснень теоретичного розуму та звільняється від контролю з його боку, оскільки, за Райнгольдом, «практичний розум у своєму законодавстві про мораль сам по собі дає правила, які є одночасно зрозумілими та прозорими за своїм головним змістом для всіх класів людства» (ibid.).

Уплив цих ідей ми бачимо у «Критиці практичного розуму» (1788). Предметом критики тут стає вже не чистий, а просто практичний розум. Якщо в «Основах метафізики моральності» Кант протиставляє теоретичний і практичний розум і здійснює критику «чистого практичного розуму» шляхом певних обмежень, то в «Критиці практичного розуму» він наголошує їхню єдність. Це вже той самий розум у різних застосуваннях. Він намагається довести існування чистого практичного розуму і його примат над теоретичним розумом. Якщо в «Основах метафізики моральності» свобода є лише ідеєю розуму, об'єктивна реальність якої сама по собі викликає сумнів (AA IV, 455), то в «Критиці практичного розуму» свобода волі — це вже постулат практичного розуму, необхідна умова морального вчинку й досягнення вищого блага. Ці зміни, а також той факт, що Кант не планував писати «Критику практичного розуму», дають нам підстави стверджувати, що саме під впливом Райнгольда він створив цю працю¹.

У третьому листі, який має підзаголовок «Результат Критики розуму щодо необхідного зв'язку між мораллю та релігією», Райнгольд розробляє ідею такого морального обґрунтування релігії, яке могло б претендувати на всеосяжність. Саме тому він схвалює кантівське спростування можливості будь-яких метафізичних доказів існування Бога, запевняючи, що це піде лише на користь релігії. «Завдяки очищенню цих доказів у спосіб, здійснений Критикою Розуму, — пише він, — релігія отримує ніщо інше, як єдину, непохитну та загальнозначущу основу пізнання, яка завершує за допомоги розуму об'єднання релігії та моралі, що

¹ Вже коли ця стаття була майже закінчена, я виявив статтю Гюнтера Цолера на тему близьку до моєї (Zöllner, 2005). Ця стаття багато в чому близька до моєї й за духом, але охоплює ширше коло проблем. Тим, хто не боїться складнощів і хотів би заглибитись у проблему, я порекомендував би її прочитати.

було введено через християнство за допомоги серця» (Reinhold, 1787: S. 5). Райнгольд підходить до аналізу результатів критики щодо цього питання з погляду історії християнства, головну заслугу якого він вбачає в об'єднанні релігії та моралі. Але його здійснили ірраціональним шляхом, «шляхом серця». У результаті Реформації, вважає він, «розум відновив вільне використання своєї сили — принаймні в одній половині християнського світу» (ibid. S. 10). «Проте, — продовжує Райнгольд, — хоч би скільки досягнень мав розум від часів Реформації у відновленні єдності між релігією та мораллю, успіх його зусиль дотепер, безперечно, був радше підготовкою до цієї грандіозної справи, ніж її завершенням» (ibid., SS. 10—11). Висновуючи моральний закон із природи практичного розуму (або розумної волі), Кант, на його думку, встановив «необхідний зв'язок між фундаментальними поняттями моралі та релігії або запропонував формулу, яка виражає цей зв'язок яскраво й рішуче» (ibid., S. 13).

За Райнгольдом, вчення Канта не лише не суперечить основним доктринам християнства, воно не лише є продовженням Реформації, воно завершує те, що почав робити Христос. З огляду на це Реформація лише забезпечила умови для відновлення християнства на принципово новому ґрунті — чистого розуму. «У нашу епоху, — піше Райнгольд, — возз'єднання релігії та моралі, або відновлення християнства, залежить здебільшого від встановлення та поширення цього пізнання Бога, яке ґрунтується на чистому розумі — так само, як при запровадженні християнства об'єднання релігії та моралі залежало здебільшого від встановлення та поширення чистої моралі. Чиста релігія є потребою сучасної доби в тому сенсі, в якому чиста мораль була потребою доби вісімнадцять століть тому» (ibid., SS. 11—12). Райнгольд не лише окреслив завдання, а й сформулював та обґрунтував ті вимоги, яким повинна відповідати нова філософія релігії, у такий спосіб простимулювавши написання «Релігії в межах тільки розуму».

5. *Творчий шлях Райнгольда до «Листів про Кантівську філософію».* Щоб краще зрозуміти його листи, коротко спинімося на тому, який шлях пройшов Райнгольд до їх створення. Карл Леонгард Райнгольд (1757—1823) народився у Відні в сім'ї чиновника із середніми статками. Закінчивши гімназію в 1772 році, він вступив послушником до єзуїтської колегії. Єзуїтський орден, як і орден варнабітів, до якого перейшов Райнгольд після розпуску в 1773 ордену єзуїтів, приділяв велику увагу науковій освіті своїх членів. А після висвячення у священники в 1780 йому доручили навчати послушників і, зокрема, викладати такі філософські дисципліни, як логіка, етика й метафізика. У будинку колишнього єзуїта Райнгольд був представлений поетові Ігнацу фон Борну, який від березня 1782 року очолив масонську ложу «Zur True Eintracht» («До справжньої злагоди»). Це була елітна ложа, до складу якої входили близько 200 членів, переважно поетів, музикантів, науковців, державних та політичних діячів, зокрема Франц Йозеф Гайдн і Вольфганг Амадей Моцарт. За Ігнаца фон Борна вона стала центром віденських ілюмінатів. Його метою було сприяння розвитку наук, просвітництво, поширення толерантності, насамперед релігійної. Для цього було засновано газету «Realzeitung», де Райнгольд, який приєднався до ложі фон Борна 30 квітня 1783 року, почав анонімно друку-

вати свої статті. Ліберальна атмосфера нового кола знайомих сприяла віддаленню Райнгольда від католицької церкви, а посада монаха та приходського священника почала заважати активнішій літературній діяльності. 19 листопада 1783 року він залишає Відень і їде до Ляйпцига, де починає навчання у Ернста Платнера, одного з відомих представників антропологічного спрямування в німецькій філософії того часу. У пошуках роботи він за порадою своїх віденських друзів звертається по допомогу до Кристофа Мартина Віланда, відомого письменника, редактора впливового під ту пору літературного журналу «Der Teutsche Merkur» (*Німецький Меркурій*). Віланд пропонує йому співпрацю в журналі, і в травні 1784 Райнгольд переїжджає з Ляйпцига до Ваймара. Там він знайомиться з істориком, поетом та філософом Йоганом Готфридом Гердером, під впливом якого незабаром переходить у протестантство. У 1785 році одружується зі старшою дочкою Віланда Софією. Такі основні віхи його біографії, що засвідчують доволі різкі зміни в його житті: від непохитного прагнення присвятити себе Богові до активного учасника масонського руху. Розібратися в цих змінах почасти допоможе біографія, яку написав його син Ернст, і почасти такі його ранні статті, як «Черниця і масонство» (Reinhold, 1784a), «Науки до і після секуляризації» (Reinhold, 1784c), «Думки про Просвітництво» (Reinhold, 1784d), «Про наукове масонство» (Reinhold, 1784d) тощо. Така метаморфоза не має непокоїти нас, якщо взяти до уваги ту важливу роль, яку масонські асоціації відіграли у прагненні до толерантності, свободи думки, народної освіти й ліквідації класових кордонів. Готгольд Ефраїм Лесинг у своїй праці «Ернст і Фальк. Бесіди для масонів» (1778—1780) небезпідставно отождивив масонський рух із громадянським суспільством, і зробив він це ще до початку Великої французької революції, важливу роль в якій, як відомо, відігравали масони. Як і більшість тогочасних громадських об'єднань (товариств, асоціацій, академій, клубів, читалень тощо), масони прагнули змінити суспільство й державу в дусі Просвітництва.

Усі ці зміни в житті Райнгольда знайшли відлуння у його творчості. У статті «Науки до і після секуляризації» він називає ченців «деспотами як у моральній, так і в політичній царині» (Reinhold, 1784c: S. 38). Він говорить про необхідність ліквідації «наукової монополії ченців», про відокремлення церкви від держави. «Факел філософії», на його думку, повинен «відокремити релігію від забобонів, християнство від чернецтва, божественне одкровення від брехні церковників» (ibid., S. 42). Це потрібно зробити задля соціального прогресу, і це завдання не лише філософії, а й науки, бо це справа розуму в його боротьбі з невіглаством. «У тих країнах, — пише він, — де розуму вдалося скинути з себе ярмо монахів, відроджені науки вперше здобули повну свободу. Чернечу вченість разом із монахами вигнали з вищих навчальних закладів. Філософія, яка була запроваджена з цією метою, була прямо протилежною чернечій. Її кінцевою метою було загальне щастя, а її засобом — усі ті знання, завдяки яким розум стає вишуканішим, піднесенішим і благороднішим. Науки поширювали тепер свій сприятливий вплив на всі класи людей і завдяки своїй чіткості та корисності поступово ставали суспільним благом людства» (ibid., SS. 42—43).

Насамкінець він пропонує читачеві порівняти стан двох країн, де в одній дух нації визначають людські науки, а в іншій — чернечі, зокрема Англію та Іспанію, протестантську та католицьку Німеччину. Ця невелика стаття має очевидний соціальний, навіть націоналістичний підтекст, бо він розглядає Австрію як частину єдиної Німеччини. Райнгольд фактично закликає до їх об'єднання, хай навіть культурного, заради загального щастя та благополуччя всіх соціальних класів. І звертається передусім до «мислячих людей», які керуються розумом, а не забобонами, загальними, а не особистими інтересами. Цей процес Райнгольд називає Просвітництвом.

Головні свої просвітницькі ідеї Райнгольд виклав у циклі статей під назвою «Думки про Просвітництво», які вийшли на кілька місяців раніше, ніж виникла суперечка Канта з Мендельсоном про Просвітництво. Хоча між їхніми думками можна знайти багато спільного, все ж таки Райнгольд відрізняється від них. Якщо Мендельсон вказує на соціальну природу Просвітництва, стверджуючи, що «освіта, культура та Просвітництво — це суть модифікації суспільного життя» (Mendelson, 1784: SS. 193—194), і йому не чужий антропологічний підхід (він найбільше пов'язує Просвітництво з призначенням людини, її долею (ibid., SS. 194—197), що загалом дуже нагадує ентелехію Аристотеля), про нього все ж можна сказати, що він переважно теоретизує. Те саме можна сказати й про Канта. У його визначенні Просвітництва («Просвітництво — це вихід людини зі стану незрілості, в якому вона сама винна. Незрілість — це нездатність використовувати свій розум без керівництва іншого» (Kant, 1784: S. 481)), відчувається сильний вплив еkleктиків і, зокрема, батька німецького Просвітництва Християна Томазія, який запровадив не лише термін «Просвітництво» (Aufklärung), а й термін «Самостійний мислитель» (Selbstdenker), який використовує Кант. Хоча в «Думках» Райнгольда присутнє теоретизування, їх відрізняє яскраво виражений практичний інтерес і неявно присутній політичний підтекст.

Він починає не з абстрактного визначення Просвітництва, яке в нього є (Просвітництво — це історичний період у розвитку людства, коли розум набув самостійності й вступив у свої права), а з конкретної його характеристики як епохи, коли люди дізналися, «що є розум, який не треба брати з якогось шкільного підручника, і праведність, яку не треба брати з якоїсь формули віри» (Reinhold, 1784d: S. 3). І одразу пояснює, що варто було зробити, щоб усвідомити це: «Треба було пояснити межі логіки й метафізики, релігії й моралі, перш ніж можна було дійти висновку, що логічні правила не принесуть користі без більш точного визначення наших наукових понять і що виправлення наших моральних понять насправді належить до моралі, яка не може отримати від релігії нічого, крім вищої санкції» (ibid., S. 4).

Це не означає, що його «Думки» не містять теоретичних міркувань; хоча вони є доволі глибокими, але завжди в нього пов'язані з виконанням важливих практичних завдань. Проаналізувавши багато різних визначень Просвітництва (цим він також відрізняється від Мендельсона і Канта, які цього не роблять), Райнгольд доходить висновку, що дати точне визначення Просвітництва дуже складно. «По-

няття Просвітництва, — пояснює він, — безперечно, належать до тих, аналіз яких майже губиться в нескінченності, і його повнота — це проблема (eine Sache), якою наші онуки займатимуться значно успішніше» (ibid., S. 21). Це також пояснює, чому йому сподобалася «Критика чистого розуму» з її антиноміями розуму. Але Райнгольд все ж таки намагається дати визначення, оскільки сутність Просвітництва вбачає в уточненні повсякденних понять. Він розрізняє різні за обсягом значення цього поняття. «Я думаю, — пише він, — що просвітити означає перетворити людей, здатних мислити, на людей розумних². Поєднання всіх настанов (Anstalten) і засобів, що ведуть до цієї великої мети, надає слову «Просвітництво» найширшого значення» (ibid., S. 123). Усе, що сприяє розвитку розуму, розумінню, він зараховує до Просвітництва в широкому значенні. Його визначення Просвітництва так чи інакше пов'язані з поняттям здатності розуміння. Райнгольд розрізняє в ній широкий і вузький сенси. Здатність людини до розуміння, ґрунтовану на його фізичних задатках (in seiner physischen Anlage), він називає здатністю розуміння в найширшому сенсі (Vernunftfähigkeit in weitesten Verstande). Таке визначення відповідає поняттю Просвітництва у широкому сенсі. Так само окреслюється поняття Просвітництва у вузькому сенсі. «Той стан душі, — пише він, — де задатки розуміння (die Anlage der Vernunft) вже отримали всі визначення, які передовсім роблять його здатним до конкретних понять, є здатність розуму (die Vernunftfähigkeit) у вузькому розумінні. Сам розум з'являється із конкретними поняттями. Отже, Просвітництво у вузькому розумінні є використанням засобів, які лежать у природі, щоб заплутані поняття шляхом роз'яснення перетворити (aufzuhellen) на конкретні (deutliche)» (ibid., S. 123).

Хоча Райнгольд заперечує можливість побудови теорії Просвітництва, обидва ці визначення Просвітництва стають зрозумілими лише в рамках певної теорії розвитку розуму, в перебігу якого реалізуються закладені в людині задатки до розуміння. Головною рушійною силою цього процесу, за Райнгольдом, постає сила уяви (Vorstellungskraft), основна функція якої полягає у розкладанні понять на частини. «Якби сила уяви, — пише Райнгольд, — розклала хоча б одне заплутане поняття на його частини, тоді з'явилися б задатки (Anstalten) до цього успіху, тоді б виникло просвітлення (Aufklärung), а разом із ним і справжній розум (wirkliche Vernunft)» (ibid., S. 123). Тож Просвітництво в Райнгольда постає як процес переходу від нерозуміння до розуміння, який спирається на задатки окремої людини й починається з її освіти. «Освіченою (Aufgeklärter) людиною, — пише він, — називають лише ту, розум якої помітно підноситься над буденністю» (ibid., S. 124). Така людина користується конкретними поняттями й тому вже не є носієм буденного розуму. Завдання філософії Райнгольд розуміє в дусі засновників європейської філософії Сократа і Платона, а саме в такому окресленні понять, яке б вело до розуміння речей раніше незрозумілих. Так розуміли філософію Ляйбніц і Вольф, і в цьому вони бачили головну відмінність

² Деякі дослідники творчості Райнгольда вказали на близькість визначення Просвітництва Кантом із визначенням Райнгольда, що призвело до дискусії та необхідності їхнього розмежування. З цього приводу див. [Batscha (1977) 57].

філософського знання від буденного. Від останніх Райнгольд відрізняється тим, що звертається більше до конкретної людини й історичних обставин її існування. У цьому відчувається вплив Ернста Платнера і Гердера, «Ідеями до філософії історії людства» якого він захоплювався³.

Але й від останнього Райнгольд також відрізняється практичною спрямованістю поставлених ним конкретних соціальних завдань. Від визначення освіченої людини він переходить до визначення освіченої нації. Такою він визнає націю, де більшість людей є освіченими. «Нація, яка має лише кілька освічених людей у цьому сенсі, — пише він, — не заслуговує на назву освіченої» (*ibid.*, S. 125). Таку націю, вважає філософ, навіть неможна називати цивілізованою. Виходячи з такого визначення цивілізованої нації, Райнгольд наполягає на необхідності розвитку інститутів освіти (*die Anstalten der Vernunftbilden* — букв. «установ формування розуму»), головне завдання яких він бачить у розвитку розумної людини.

Отже, Просвітництво у Райнгольда постає, з одного боку, як інтенсивний процес уточнення понять у свідомості окремої людини, а з іншого — як екстенсивний процес поширення цих знань серед людей. Це поняття у нього має не лише соціальний, а й історичний вимір, бо Просвітництво — тривалий процес, спрямований на виконання історичного завдання — перетворення націй із «диких» на цивілізовані. Але цей процес починається з невеличкої групи «мислячих людей», які становлять «душу нації» та визначають її майбутнє.

У своїй статті «Про наукове масонство» головну його мету Райнгольд вбачає у виховання нової людини, й починати цей процес масон повинен із себе. На рівні учня він має виховувати такі якості, як стійкість, розсудливість і мовчазність (*Verschwiegenheit*). Остання означає не лише стриманість у словах, а й сконцентрованість на досягненні та реалізації вищих духовних цілей. На середній стадії через вивчення різних наук розвивається здатність до розуміння (*Verstandesbildung*) (*Reinhold*, 1785b: S. 72). Найвищі моральні якості формуються, згідно з Райнгольдом, — у процесі діяльності. Свобода, рівність, благодійність, поширення освіти, сумісність (*Verträglichkeit*), усунення перешкод, які встановили різницю між релігіями та різними класами людей, — це для Райнгольда не мета, до якої має прагнути масон, а засоби виховання певних якостей, які готують масона до сприйняття найважливіших таємниць. «Лише засіб, не мета», бо «засоби засвідчують мету» (*Reinhold*, 1785b: S. 73).

Це, на мій погляд, пояснює не лише те, чому вчення про категоричний імператив зацікавило Райнгольда, а частково й те, чому він був противником соціальних революцій і став ініціатором наукової революції в Німеччині. Останнє зумовлене особливостями австрійського масонства та Просвітництва. Масони в Австрії мали заступництво з боку вищої влади, якій доводилося боротися з тиском римо-католицької церкви. Масоном був старший син та співправитель ерцгерцогині австрійської Марії-Терезії Йозеф. Отримавши після смерті матері в 1780 році абсолютну владу, Йозеф II насамперед підпорядкував церкву держа-

³ Про вплив Гердера на Райнгольда див: (*Bondeli*, 1998: S. 204).

ві, в жовтні 1781 видав указ про віротерпимість, майже урівнявши в правах усі конфесії, заклав ті монастирі й духовні ордени, які належно не займалися народною освітою. Але такий «освічений абсолютизм» не влаштував Райнгольда, який спрямовував усі свої зусилля на створення громадянського суспільства «мислячих людей», об'єднання німецьких земель і перетворення Німеччини на націю «вчених». Найпрозоріше цю мету він оприлюднив у другому, розширеному й доповненому виданні «Листів» 1790 року.

6. *Обґрунтування необхідності філософської революції у другому виданні «Листів про Кантівську філософію» 1790 року.* Уже підзаголовок першого листа — «Дух нашої епохи та стан наук проголошують реформу (Reformation) філософії» (Reinhold, 1790: 3) — звучить значно революційніше і ще однозначніше вказує на зв'язок філософської революції з релігійною. У цьому листі, відповідаючи на критику опонентів, Райнгольд наголошує, що причини, які призвели до необхідності революції, криються не лише в царині теології. Їх потребує дух нашого часу. Націоналістичні гасла в цьому листі так само стають наполегливішими та прозорішими. Райнгольд говорить про новий дух нації, втіленням якого мають стати «мислячі люди». «Я шукаю дух нашої нації, — пише він, — у її душі, яка в певному сенсі, зазвичай поширюється по всьому тілу, але посідає належне місце лише серед тих умів, які прагнуть називатися мислячим класом» (Reinhold, 1923: S. 23). Саме ці люди, на його думку, становлять справжню цінність нації, її життєву силу. Показово, що цю життєву силу він бачить не в німецькій армії, яка за Фридриха II досягла небувалих успіхів; не в освічених монархах, а в учених, літераторах та художниках. Підбиваючи підсумки століття, яке минало, Райнгольд пише: «Ми входимо в останнє десятиліття віку, який вважаємо надзвичайно вдалим (не лише тому, що він наш) і який є особливо вдалим для Німеччини через більш високий розвиток німецького духу, значні успіхи, яких досягнула наша нація в усіх галузях мистецтва та науки, й той поважний рівень, до якого вона піднялася серед своїх більш культурних сестер. Чи збереже вона це звання і яким чином — чи залишиться на певному рівні, як і кожна з її сестер, чи матиме честь стати школою для решти Європи — загалом буде вирішено в цьому десятилітті» (ibid., SS. 23—24). Райнгольд прозора натякає на необхідність наукової, духовної революції, на те, що Німеччина має стати школою для решти Європи. Для цього дозріли всі умови, якими не можна не скористатися. Найяскравішою і найхарактернішою рисою свого часу Райнгольд вважає «потрясіння всіх раніше відомих систем, теорій та способів викладу, потрясіння, розмах і глибина якого небачені в історії людського духу» (ibid., SS. 23—24). Діапазон цих потрясінь настільки широкий, що потребує зусиль представників усіх галузей знання та мистецтва. Задовільна відповідь на це питання, вважає він, передбачає дослідження, яке виходить за обмежені горизонти окремих дисциплін.

Райнгольд вказує на важливе значення Просвітництва, яке почасти було причиною, почасти наслідком цих потрясінь духу і яке так чи інакше призвело до соціальних революцій у Північній Америці, Франції та Голландії. У тому, що ці потрясіння в Німеччині обмежилися лише наукою, Райнгольд бачить особли-

вість її (Німеччини) розвитку. «Серед усіх інших європейських держав, — пояснює він, — Німеччина найбільш схильна до революцій духу й найменш схильна до політичних революцій. Завдяки вдалій конституції ми більш, ніж будь-яка інша велика нація, захищені від згубної дії хвороб політичного організму, яка криється в марнотратстві нечисленних громадян-багатіїв і зубожінні більшості населення» (ibid., S. 27). Цією особливістю соціального ладу Німеччини Райнгольд пояснює те, що «науки, взяті в сукупності, не були розвинені в жодній іншій нації такою мірою, з таким натхненням і з таким великим успіхом, як вони розвинені зараз серед нас» (ibid., S. 27—28). Наукове співтовариство, згідно з Райнгольдом, має впливати на владу й допомагати їй ухвалювати правильні рішення. Звідси випливає важливість розвитку таких наук, як державне управління, політична економія, юриспруденція тощо. Тож Райнгольд наголошує виняткову важливість розвитку філософії права, яка захищала би природні права людини, бо володар, керуючись державними інтересами, зазвичай вважає, що про ці права знає краще за підданих. Навіть якби він насправді мав на думці інтереси народу, це ще не гарантує того, що його дії не нашкодять народу, але «чи можливо, — ставить риторичне запитання Райнгольд, — щоб він діяв чи навіть думав діяти у такий спосіб, якби йому протистояло загальне переконання чи якби принаймні вчені-юристи дійшли згоди щодо невіддільних прав людства та прав людини?» (ibid., S. 29). Досягти такої згоди можна лише на основі загальноприйнятних критеріїв, отримати які можна лише в разі такого дослідження практичного розуму, яке керується цією метою.

Як бачимо, обґрунтування необхідності загальноприйнятних критеріїв він в останньому виданні вже здійснює на підставі більш переконливих аргументів. Це означає, що обґрунтування невіддільних прав людини, на його думку, також слід шукати в чистому розумі. У душі «етики чистого розуму» філософ попереджає, «що ці права аж ніяк не можуть визначатися користю (чи то загальною, чи то особистою) і що міркування користі можуть бути чинними лише тоді, коли спочатку визначається право...» (ibid.). Друге видання листів, де Райнгольд дедалі частіше й наполегливіше порушує питання захисту прав людини, багато в чому визначило подальші дослідження Канта в галузі філософії права, які принесли йому (і то цілком заслужено) світову славу.

7. *Незалежність філософської позиції Райнгольда.* Чи був Райнгольд правдивим кантіанцем? Гадаю — ні. В останньому виданні листів Райнгольд відгороджується від епігонів Канта і намагається захистити метафізику від нападок як «критичних чи так званих кантіанських філософів (послідовників нової манери філософствування, яка мало використовувалася і не була визнана знаменитими філософами)» (ibid., S. 31), так і представників інших чотирьох фракцій. Він мав свою програму відродження всіх наук на основі загальноприйнятних принципів. «Метафізика, — писав він, — вимагає загальноприйнятного принципу філософування взагалі, історія — найвищого погляду для своєї форми, естетика — найвищого правила смаку, релігія — чистої, поясненої загальноприйнятними принципами ідеї Бога, природне право — свого першого принципу, а мораль — останнього» (Reinhold, 1790: S. 79).

Райнгольд інакше розумів критику. Причину суперечок вбачав у обмеженості вихідних поглядів (принципів), а мету критики — у подоланні цієї обмеженості. Тож він ближчий до еkleктиків і Ляйбніца, який будував свою метафізику на цій критичній підставі, шукаючи таке поняття субстанції, яке не суперечило б досвіду та не викликало сумнівів, але Райнгольд здійснює цей синтез в оригінальний спосіб і багато в чому завдяки Канту, який спонукав його до пошуку цих принципів у сфері чистого розуму. Вони чимало дали один одному, і Кант не бачив серед своїх сучасників філософа ближчого йому за Райнгольда.

Але значення Райнгольда, на яке дедалі частіше вказують дослідники його творчості, не обмежується впливом на Канта. Уже в «Досвіді нової теорії людської здатності уявлення» (1789) Райнгольд заklав нормативні основи принципово нового способу філософування, який уникає «догматичних забобонів» критики Канта. Райнгольд фактично заkladaє основи «спекулятивного критицизму»⁴, у який вибудовуються концепції Фіхте, Шелінга й Гегеля. Достатньо прочитати десятий лист із другого видання «Листів про кантівську філософію», щоб зрозуміти, наскільки сильно всі вони залежали від Райнгольда. Про це вже написано чимало праць на Заході, де визнали, що Райнгольд був однією із провідних, якщо не провідною постаттю німецької класичної філософії. Вони вже це усвідомили та розпочали процес «деміфологізації» німецької класичної філософії.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- AA — Kant, I. (1900—1955). *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Ameriks, K. (2005). Introduction to «Reinhold Letters on the Kantian Philosophy». Ed. by K. Ameriks, trans. by J. Hebbeler. Cambridge University Press.
- Bondeli, M. (1998). Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant — Karl Leonhard Reinhold. In: M. Heinz (Ed.), *Herder und die Philosophie des Deutschen Idealismus* (SS. 203-234). Amsterdam.
- Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? *Berlinische Monatsschrift*, 4(12), 481-494. Retrieved from: https://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F#cite_note-2
- Marx, K.J. (2011). *The usefulness of the Kantian philosophy: how Karl Leonhard Reinhold's commitment to enlightenment influenced his reception of Kant*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co.
- Mendelssohn, M. (1784). Ueber die Frage: was heißt aufklären? *Berlinische Monatsschrift*, 4, 193-200. Retrieved from: https://de.wikisource.org/wiki/Ueber_die_Frage:_was_hei%C3%9Ft_aufkl%C3%A4ren%3F
- Onnasch, E.-O. (2010). Einleitung. In: *Karl Leonhard Reinhold. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ernst-Otto Onnasch (Teilband 1, SS. xi-cxxxiii). Hamburg: Felix Meiner.
- Reinhold, K.L. (1784a). Mönchthum und Maurerey. *Journal für Freymaurer*, 1(4), 167-188.

⁴ Докладніше про засади критичного методу Райнгольда див.: (Секундант, 2012: сс. 327—344).

- Reinhold, K.L. (1784b). Rezension «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, von J. G. Herder». *Der Teutsche Merkur*, II, Juni, LXXXI-LXXXIX. Retrieved from: https://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_046/351/
- Reinhold, K.L. (1784c). Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation. Ein historisches Gemälde. *Der Teutsche Merkur*, 3. Viert., Juli, 35-43.
- Reinhold, K.L. (1784d). Gedanken über Aufklärung. *Der Teutsche Merkur*, 3. Viert., Juli, 3-22; August, 122-133; September, 232-245. Retrieved from: https://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_047/28/
- Reinhold, K.L. (1785a). Schreiben des Pfarrers *** an den H. des T.M. Über eine Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit. *Der Teutsche Merkur*, Februar, 148-174.
- Reinhold, K.L. (1785b). Ueber die wissenschaftliche Maurerey. *Journal für Freymaurer*, 2(3), 49-78.
- Reinhold, K.L. (1786a). Briefe über die Kantische Philosophie. 1. Brief. Bedürfnis einer Kritik der Vernunft. *Der Teutsche Merkur*, III, 99-127. Retrieved from: https://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_055/114/#topDocAnchor
- Reinhold, K.L. (1786b). Briefe über die Kantische Philosophie. 1. Brief. Bedürfnis einer Kritik der Vernunft. *Der Teutsche Merkur*, III, 127-141. Retrieved from: https://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_055/114/#topDocAnchor
- Reinhold, K.L. (1787). Briefe über die Kantische Philosophie. 3. Brief. Das Resultat der Kritik der Vernunft über den notwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion. *Der Teutsche Merkur*, I, 3-39. Retrieved from: https://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_057/1/LOG_0003/
- Reinhold, K.L. (1790). *Briefe über die Kantische Philosophie*. 1. Band. Leipzig: Georg Joachim Göschen.
- Reinhold, K.L. (1923). *Briefe über die Kantische Philosophie*. 1. Band. Leipzig: Philipp Reclam.
- Reinhold, (2005). *Letters on the Kantian Philosophy*. Ed. by K. Ameriks; trans. by J. Hebbeler. Cambridge University Press.
- Sauer, W. (1982). *Österreichische Philosophie, Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Amsterdam
- Secundant, S. (2012). *Criticism and method. The Idea of the Critical Method in German Classical Philosophy of the 17th and 18th Centuries*. Kyiv: Dukh i Litera. [=Секундант, С.Г. (2012). *Критика і метод. Ідея критичного методу в німецький класичній філософії 17—18 ст.* Київ: Дух і літера.]
- Zöllner, G. (2005). Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkür. *Archivio di filosofia*, LXXIII(1/3), 73-91.

Одержано / Received 04.06.2024

Sergii SEKUNDANT,

Doctor of Sciences in Philosophy,

Professor at the Department of Philosophy, Faculty of History and Philosophy,

Odesa I.I. Mechnikov National University, 2, Dvorianska St., Odesa, 65082

sergiisekundant@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6724-4956>

REINHOLD'S «LETTERS ON KANTIAN PHILOSOPHY»:
THEIR SIGNIFICANCE FOR KANT AND GERMAN PHILOSOPHY

The article is devoted primarily to the analysis of Reinhold's Letters on Kantian Philosophy, published in the «Der Teutsche Merkur» (German Mercury) 1786-1787. The purpose of this analysis is to reveal the peculiarities of Reinhold's interpretation of Kant's philosophy, as well as the possibility of the influence of these letters on Kant's practical philosophy and the further development of German idealism in general. To more clearly define Reinhold's own position, the article turns to Reinhold's early works, written before Letters, as well as to the 1790 and 1923 editions of the Letters. Particular respect is given to three topics that are closely related to each other: «Why did Reinhold's Letters bring fame to Kant?», «To what extent was Reinhold an independent philosopher?» and «What kind of infusion did his Letters make into the development of Kant's philosophy and German idealism?» The article proves that before 1786, Reinhold had, in general terms, formed a program for the reform of philosophy, which was critical in its nature and had a clearly expressed practical focus. However, Reinhold's criticism was closer to the criticism of the eclectics and Leibniz than of Kant: it was aimed at overcoming the limitations of the original points of view and assumed a deep knowledge of the history of philosophy. The main reason for the popularity of Reinhold's Letters lies in his idea of the «scientific revolution» in Germany, which should have become an alternative to social revolutions in other countries of Europe. Formed in «pre-revolutionary» articles, this idea received its justification in the second edition of the Letters. It was the nationalist idea of transforming the Germans into a «nation of scientists», that became the reason for the rise of national consciousness in Germany and attracted «thinking youth» to it Reinhold's program for the reform of all philosophical sciences from a generally valid point of view gave impetus and largely determined the further development of German classical philosophy: not only Fichte, but also Schelling and Hegel relied primarily on his program. The first edition of his Letters largely determined the main themes of the Critique of Practical Reason, and the second - the Metaphysics of Morals. The second edition inspired Kant to develop a system of criticism and the basic ideas of Kant's philosophy of law.

Keywords: «Letters on the Kantian philosophy»; philosophy of Reinhold; Kant and Reinhold; the idea of the scientific revolution in Germany; German classical philosophy; practical philosophy of Kant.