

ПОВЕРНЕННЯ ДО ТЕМИ Рік Імануеля Канта

RETURN TO THE TOPIC The Year of Immanuel Kant

<https://doi.org/10.15407/fd2024.03.126>
УДК 1(091)

Віктор КОЗЛОВСЬКИЙ,

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії та релігієзнавства,
Національний університет «Києво-Могилянська академія»,
04070, Київ, вул. Сковороди, 2
vicn0298@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

НОРМОТВОРЧИЙ РОЗУМ VS. АНТРОПОЛОГІЯ: ДЕЩО ПРО КАНТОВИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ СУБ'ЄКТ

Стаття присвячена проблемі взаємозв'язку між нормотворчим розумом і антропологією у критичній філософії Канта. Ця проблема розглядається у тісному зв'язку з концептом трансцендентального суб'єкта — базового для Кантового філософування, оскільки він стосується як теоретичної, так і практичної філософії; цей суб'єкт виразняється також в естетичній силі суджень та судженнях доцільності. Автор привертає увагу до кількох рівнів Кантового трансцендентального суб'єкта, де головне значення має трансцендентальна єдність апперцепції, Я. Саме цей рівень Кант розглядав як найвищу точку синтезу — як внутрішнього досвіду (психічного), так і зовнішнього (емпіричного досвіду), оскільки трансцендентальне Я супроводжує всі акти свідомості, волі й сили судження — як естетичного, так і судження доцільності. Крім того, йдеться також про інші рівні трансцендентальної суб'єктивності, що стосуються діяльності розуму, особливо практичного розуму, який пов'язаний з

Цитування: Козловський, В. (2024). Нормотворчий розум vs. антропологія: дещо про Кантовий трансцендентальний суб'єкт. *Філософська думка*, 3, 126—140. <https://doi.org/10.15407/fd2024.03.126>

© 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/>)

нормотворчою активністю суб'єкта. І в цьому контексті аналізуються взаємодія Кантової антропології, її різних моделей із тим, що німецький філософ визначав як антропономію. Розглядаються різні аспекти антропономії, її значення для Кантового вчення про нормотворчу активність розуму, його здатність продукувати нормативно-правові норми людського спільного буття, співвідношення у цьому конституюванні трансцендентальних та антропологічних аспектів.

Ключові слова: Кант, трансцендентальний суб'єкт, трансцендентальна єдність апперцепції, Я, свідомість, антропологія, антропономія, теоретичний та практичний розум, нормотворча активність розуму, трансцендентальні засади людської спільноти.

Кантовий трансцендентальний суб'єкт є, з одного боку, концептуальною конструкцією, яка маніфестує сутність критичного філософування, революційні зміни у способі мислення, що їх підкреслював засновник критичної філософії, а з іншого боку, такий концепт вказує на певне розуміння людини. Тож постає питання — як Кант визначав трансцендентальний суб'єкт? Який концептуальний зміст німецький філософ вкладав у цю теоретичну конструкцію? А те, що це складна філософсько-семантична конструкція цілком очевидно, якщо уважно придивитися до тих конотацій, якими Кант послуговувався осмислюючи цей концепт.

Назагал варто зазначити, що трансцендентальний суб'єкт має кілька рівнів його визначення і розуміння — більшість із них ми зустрічаємо у «Критиці чистого розуму», а також у деяких інших працях, в яких ідеться про інші рівні цього концепту¹. У першому виданні «Критики чистого розуму», де йдеться про умови існування душі як «простої сутності» Кант звертається до визначення трансцендентального суб'єкта. Таке визначення ми подибуємо у тій частині цієї праці, де аналізуються паралогізми чистого розуму². Кант наголошує, що будь-які предикати, які ми долучаємо до поняття душі, не можуть претендувати на метафізичні конотації, натомість мають розглядатися як певні риси трансцендентального

¹ У подальшому ми посилатимемося на академічне видання (Akademie-Ausgabe) Кантових текстів (Kant, 1900 sqq.), зазначаючи у круглих дужках римськими цифрами номер тому, арабськими — сторінки. Посилання на перше (A) й друге (B) видання «Критики чистого розуму» здійснюються на основі як відповідних томів Akademie-Ausgabe, так і з урахуванням загальноприйнятої пагінації першого і другого видань.

² Варто пам'ятати, що у першому виданні цю частину «Критики чистого розуму» викладено розлогіше, ніж у другому. Тому не дивно, що дослідники часто звертаються саме до першого видання задля реконструкції Кантового вчення про душу, самосвідомість. Примітно, що у першому виданні Кант послуговувався концептом «трансцендентальна психологія», який майже не зустрічається у другому виданні. Значення трансцендентальної психології для Кантового вчення про самосвідомість цікаво аналізує американська дослідниця Патриція Кітчер у своїй відомій монографії «Кантова трансцендентальна психологія» (1993). Авторка доводить, що трансцендентальна психологія — не просто така собі «уявна модель», від якої можна відмовитись, як вважав Стросон, а важливий компонент Кантового трансцендентального вчення про самосвідомість (Kitcher, 1993: pp. 3—4). Не з усіма аргументами американської дослідниці можна погодитись, однак варто підкреслити ретельність її аналізу «Критики чистого розуму».

суб'єкта: «Це означає щось взагалі (трансцендентальний суб'єкт), уявлення якого, однак, має бути простим, саме тому, що в ньому взагалі нічого не визначено, так само як нічого не можна уявити простішим, ніж через поняття про щось просте. Але простота концепції предмета, таким чином, не є усвідомленням простоти самого предмета, оскільки його властивості повністю абстрагуються, коли він уявляється як Я, яке є абсолютно порожнім за змістом (яке можна застосувати до будь-якого мислячого суб'єкта)» (Kant, 1911a: IV, SS. 224/A355)³. Отож, трансцендентальний суб'єкт за своїм змістом є «порожнім» концептом, оскільки, підкреслює Кант, не вказує на щось, що має *безпосередній* стосунок до людини.

Як бачимо, Кант пов'язував трансцендентальний суб'єкт із самосвідомістю, Я (не емпіричним, а трансцендентальним), і питання полягає в тому, щоб правильно зрозуміти, яким чином трансцендентальне бачення суб'єкта співвідноситься з антропологією, що «додає» цей суб'єкт до антропології, а разом із тим — як остання модифікує трансцендентальний суб'єкт, якщо це можливо з позиції Кантового філософування, а не пізніших інтерпретацій⁴.

³ У «Критиці чистого розуму» Кант робить вкрай важливу заувагу, пов'язуючи трансцендентальне Я (трансцендентальну єдність апперцепції) з найвищим рівнем синтезу. Кант зазначає: «Отже, синтетична єдність апперцепції є найвищою точкою (der höchste Punkt), до якої слід прив'язувати будь-яке використання розсуду, навіть усю логіку, а за нею і трансцендентальну філософію, адже ця здатність і є самим розсудом» (Kant, 1911: III, S. 109/B134). Таким чином, трансцендентальний рівень (Я, самосвідомість) виконує функцію базового щодо будь-яких інших когнітивних дій — розсуду, розуму, як теоретичного, так і практичного, чуттєвого споглядання. Власне всі суб'єктивні сили людини уможливаються цим трансцендентальним рівнем, який супроводжує будь-які акти свідомості, волі, рефлексійної сили судження тощо. Понад те, Кант чітко визначив, що завдяки синтетичній єдності самосвідомості відкривається можливість продуктивного застосування тих категоріальних структур розсуду, що виконують синтетичну функцію у пізнанні, а саме «підводять» чуттєвий матеріал сприйняття під певну категорію (а їх 12), що є умову можливості певного судження, оскільки саме судження уявляють наші знання, а не просто категорії (Kant, 1911: III, S. 109/B133). Для Канта категорії не мають якогось особливо самостійного значення, бо виконують предикативну функцію в судженні. Не важко здогадатись, що для Канта так звана «система категорій» як самодостатнє знання про суще (як, наприклад, у Гегеля) виглядала б дивною, штучною конструкцією, не здатною нічого додати до пізнання, якщо не вважати спекулятивні розмисли чимось вартим уваги.

⁴ Психологічні й антропологічні інтерпретації почали з'являтися ще за життя Канта. Наприклад, варто згадати молодшого сучасника Канта, розробника антропологічного тлумачення «Критики чистого розуму» Якоба Фриза, його велике дослідження «Neue Kritik der Vernunft» (1807), яке пізніше він суттєво розширив і видав під назвою «Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft» (1829/1831). Слід зазначити, що Фризова інтерпретація вирізняється своїм масштабом і ретельною опрацюваністю, рівень якої істотно перевищував рівень багатьох пізніших інтерпретацій. Такий антропологічно-психологічний підхід набув продовження й у пізніші часи (варто згадати Ернста Апельта, Юргена Маєра, Фридриха ван Калькера, Леонарда Нельсона та ін.). Звісно всі ці версії відходять від Кантового розуміння трансцендентального суб'єкта. Аналогічна ситуація з так званими реалістичними

Вочевидь цей концепт має вирішальне значення для висвітлення важливих питань, тісно пов'язаних як із базовими вимірами Кантового ідеалізму, так і тими антропологічними сюжетами, що з ними ми стикаємось, коли досліджуємо різноманітні праці німецького філософа⁵.

Ще один рівень трансцендентального суб'єкта має стосунок до вчення про форми чуттєвого споглядання, категоріальні структури розсуду, ідеї та принципи розуму. Водночас треба пам'ятати про засади рефлексійних естетичних суджень і принципи доцільності, які також мають апіорний характер, а отже, є дотичними до трансцендентального виміру суб'єкта.

Нас цікавить трансцендентальний розум, оскільки саме він є одним із базових вимірів трансцендентального суб'єкта. За Кантом, розум має власні апіорні структури, що уявляються як у теоретичній його спроможності оперувати ідеями, які, щоправда, не розширюють наше пізнання, але виконують у пізнавальному процесі вкрай необхідну регуляторну функцію, так і у практичній спроможності розуму, що спирається на ті максими та норми, які вможливають *свобідні* вчинки. Останні мусять керуватися не суб'єктивними забаганками та схильностями, а апіорними принципами «чистої волі». Щодо особливостей апіорних засад «чистого волевиявлення», якими мусить керуватися трансцендентальний суб'єкт, а не просто людина, що має певну психіку і антропологічні риси, Кант зазначає: «Адже метафізика моралі має досліджувати ідею та принципи можливої *чистої* волі, а не дії та умови людського волевиявлення взагалі, які значною мірою впливають із психології» (Kant, 1911b: IV, S. 390). Оці принципи чистої волі, за Кантом, становлять апіорну засаду для творення норм і правил людського співжиття. Практичний розум включає цю чисту волю як необхідну передумову творення принципів

версіями трансценденталізму, які з'являються в ХІХ столітті. Можливо, найвідомішими є версії Адольфа Тренделенбурга, Едуарда фон Гартмана та Алоїза Ріля. Зазначимо, що цей напрям зберігає певне значення дотепер. Ґрунтовний огляд реалістичних варіантів трансценденталізму знаходимо у сучасного дослідника Рудольфа Меєра (Meer, 2022: SS. 459—486).

⁵ При цьому треба завжди пам'ятати, що всі зазначені виміри трансцендентального суб'єкта спираються як на свою базову передумову — трансцендентальну єдність апперцепції, самосвідомість, Я, оскільки саме це є вищою синтетичною точкою, яка уможливає єдність суб'єкта у трансцендентальному сенсі, а відтак, певну єдність емпіричного суб'єкта. Останній суб'єкт не може мати цілковитої єдності своїх внутрішніх станів, бо вони плинні у часі, а своїй відносній єдності емпіричний суб'єкт завдячує над часовій єдності трансцендентального суб'єкта. Цей суб'єкт має не лише логіко-епістемологічну єдність, а й онтологічну (Kant, 1911, III: S.279/B429). Хоча природа цієї єдності є річ сама по собі, про яку ми можемо щось мислити та не здатні її достеменно пізнавати. Тож трансцендентальна апперцепція (самосвідомість, Я) не пізнавання, проте супроводжує всі акти синтезу, як апіорні, так і апостеріорні. Без цього синтезу, як неодноразово зазначав Кант, не може бути об'єктивним, тобто, аподиктичним — загальним і необхідним, а не лише суб'єктивно-психологічним. Звідси постає проблема співвідношення між трансцендентальною та емпіричною самосвідомістю. Ця вельми складне питання ґрунтовно проаналізовано у статті П. Кітчер (Kitcher, 2024: p. 8—17).

і норм спільного людського життя, і в цьому його відмінність від теоретичного розуму, спрямованого на дослідження апіорних засад пізнання. Та попри те, що норми стосуються людини, тобто мають антропологічні особливості, вони вказують на свою трансцендентальну природу, а це вимагає від дослідника вміння зазирнути за межі будь-якої антропології. Це пов'язане з тим, що концепт трансцендентального суб'єкта може бути застосований до будь-якого розумного суб'єкта (*jedes denkende Subjekt*) як його базова (апіорна) характеристика. Звісно, у Канта не йдеться про якісь невідомі розумні істоти, він не переймається метафізичними мареннями щодо існування таких істот десь у віддалених частинах всесвіту; німецький філософ має на увазі певну *методологічну настанову*, яка передбачає дотримання вимоги розглядати трансцендентальні (апіорні) структури *начебто* вони існують *поза* антропологією і стосуються кожної розумної істоти, навіть за умов, що такі істоти гіпотетично можуть мати якусь власну природу, відмінну від нашої, людської. Проте трансцендентальний суб'єкт, все ж таки має певний стосунок до нас, людей, хоча б із огляду на те, що ми усвідомлюємо трансцендентальну іпостась, спираючись на наші людські когнітивні можливості.

Той вимір трансцендентального суб'єкта, до якого власне прикута наша увага, — своєрідне поєднання теоретичного і практичного виміру трансцендентального суб'єкта — передбачає виявлення апіорних засад конституювання норм, імперативів, завдяки яким відбувається побудова вільного суспільного устрою — громадянського суспільства. У цьому контексті важливо також з'ясувати, яким чином до цієї нормотворчої активності трансцендентального суб'єкта долучається власне людський, антропологічний вимір, виявити особливості нашого людського буття. Тож демонстрація того, як взаємодіють між собою, точніше, доповнюють один одного трансцендентальні та антропологічні аспекти нормотворчої сили розуму, а також функції антропономії у нормотворчій активності розуму, є центральними питаннями нашої невеличкої розвідки.

Уважне вивчення Кантових текстів під кутом зору виявлення антропологічних ідей — справа вельми актуальна з кількох причин: по-перше, в історико-філософському плані це дає змогу з'ясувати певний зв'язок Кантового розуміння людини з тими філософськими й науковими передумовами, які сформувалися у німецьких Просвітницьких колах у другій половині XVIII століття; по-друге, Кантовий антропологічний дискурс має певне значення для сучасного розуміння людини, оскільки не передбачає редукції до якогось одного, спільного знаменника, якоїсь універсальної філософської теорії людини; навіть трансцендентальна філософія не може претендувати на статус загальної антропологічної доктрини.

На наше переконання, яке ми намагались аргументувати у попередніх дослідженнях Кантової антропології, німецький філософ запропонував різні модальності дослідження людини, її природи⁶. Тож у своїх працях, зокрема у трьох «Критиках», «Антропології з прагматичного погляду», статтях, лекціях і нотатках (рефлексіях) німецький філософ пропонує поглянути на людину, її природу,

⁶ Розгорнутий виклад різних модальностей Кантового антропологічного дискурсу ми здійснили у монографії «Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі» (2023).

під різними кутами зору, причому всі ці підходи мають право на існування, і важко сказати, який з них домінує у Кантовому антропологічному дискурсі.

Зазначимо, що концепт людської природи став досить актуальним у Прогресивному середовищі, причому як поміж прибічників емпіричного філософії та науки, так і в раціоналістичних колах. Людська природа набула додаткових імпульсів для її концептуального аналізу і в німецьких наукових та філософських осередках, досить згадати численні праці Християна Вольфа та представників його школи — так званої *Schulphilosophie*, щоб у цьому переконатися.

Дослідження Канта свідчать про продуктивність не однієї, а кількох антропологічних моделей. Головне Кантове розрізнення полягає в чіткому розмежуванні емпіричного світу (*Mundus Sensibilis*) та інтелігібельного (*Mundus Intelligibilis*)⁷. І людина *одночасно* залучена до цих світів, що зумовлює наявність у неї «подвійної» природи — емпіричної та інтелігібельної.

Наявність у людини емпіричної й інтелігібельної природи вимагає значних зусиль задля її пізнання, оскільки на людину поширюються як дія каузальних законів (що впливає з її емпіричної природи), які досліджуються методами природничих наук, так і принцип свободи (а це пов'язане з її інтелігібельною природою), що вимагає дослідження її як істоти, яка керується трансцендентальними правилами та нормами, і перш за все — моральним імперативом. Моральна модальність людського існування засвідчує, що людина є «носієм» трансцендентальної суб'єктивності, а це потребує децю інших прийомів її дослідження, іншої концептуальної мови, які б відрізнялися від того, що пропонують емпіричні науки, а також дескриптивні методи прагматичної антропології.

Та Кантова конструкція людини значно складніша, ніж суто визнання належності людини до емпіричної та інтелігібельної природи. Є й інші аспекти його антропологічних досліджень, які потрібно враховувати, оскільки вони суттєво ускладнюють Кантове розуміння людини. При цьому ця «складна конструкція» не скасовує емпіричний та інтелігібельний виміри, додаючи до них інші риси, що репрезентують людину значно конкретніше, змістовніше. Тому в Канта ми спостерігаємо, наприклад, зацікавленість фізичними особливостями людини, він переймається питаннями, якими займається сучасна фізична антропологія. Канта також цікавлять психологічні питання, зокрема проблема взаємодії душі й тіла. Відомо, що німецький філософ визнавав складність цієї проблеми і в «Критиці чистого розуму», і у своїх «Лекціях із психології». Так, у цих лекціях аналізуються не лише психологічні, а й трансцендентальні підходи до цієї проблеми, при цьому

⁷ Про цей інтелігібельний світ, його особливості і пізнання, Кант зазначає: «*Mundus intelligibilis* є нічим іншим, як загальним поняттям світу в цілому, в якому абстрагуються від усіх умов його сприйняття, і щодо якого, відповідно, неможливе жодне синтетичне судження, ані стверджувальне, ані заперечувальне» (Kant, 1911, III: S. 300/B461). Важливо зазначити, що без розрізнення «двох світів» не можливо уявити Кантові антиномії, зокрема, вирішення третьої антиномії — між каузальністю та свободою як домінуючими принципами, кожний з яких діє у межах «свого світу».

Кант відмовляється від надто ризикованих суджень, які могли б завести у метафізичний глухий кут догматичних тверджень на кшталт того, що характерно для раціональної психології Вольфа та численних представників його школи. Замість того, щоб шукати метафізичне розв'язання проблеми взаємодії душі й тіла, критичний перегляд якого розгорнуто у «Критиці чистого розуму», німецький філософ пропонує обмежитись констатацією кореляції між людським тілом, душею і світом. В одній зі своїх нотаток Кант пише про те, що місце душі визначається розташуванням людини, людського тіла у світі: «Місце душі у світі визначається місцем тіла; моя душа там, де моє тіло» (Kant, 1928: XXVIII, SS. 280—281). Як бачимо, це чітке формулювання відкидає будь-які спекулятивні міркування щодо цього питання — як матеріалістичного, так і ідеалістичного ґатунку.

Однак і психічна антропологія не є остаточною відповіддю на питання, що є людина. Тому пошуки нових можливостей дослідження людини Кант продовжує в інших своїх працях, вибудовуючи нові концептуальні візії людини. Так, починаючи з 1773 року він береться до викладання нової академічної дисципліни — прагматичної антропології. Варто підкреслити, що це улюблена дисципліна Канта поряд із такою нефілософською дисципліною, як фізична географія, яку він також викладав з прагматичних позицій, маючи на меті підготовку студентів до космополітичного життя.

Особливість прагматичної антропології полягає в тому, що Кант запропонував поглянути на людину під дескриптивним кутом зору, спираючись на знання, що не претендують ні на метафізичне, ні на трансцендентальне розуміння людини. Метою цієї нової дисципліни було допомогти людині здолати власний егоїзм, національні упередження з тим, щоб піднятися на космополітичний рівень буття і стати громадянином світу⁸.

Уважний аналіз Кантових праць свідчить про можливість існування ще однієї моделі — моральної антропології, що про неї Кант, як відомо, писав у різних текстах — від «Засад до метафізики звичаїв» (1785) та «Критики практичного розуму» (1788) до «Метафізики звичаїв» (1798). Окрім того, про моральну антропологію німецький філософ згадує у лекціях з етики. У сфері цієї антропології перебуває кілька базових для людського буття питань. Передусім — *хто ти є?* Хто ти є як особа, у своєму персональному бутті. Для кожної людини це важке, складне питання, оскільки потребує моральної оцінки власних вчинків, а це потребує від кожного з нас звернення до власної совісті. Разом із тим відповідь

⁸ Цікаво, що до наполеонівських війн, точніше до окупації французькими військами німецьких земель, саме космополітичний погляд на перспективи розвитку людства був домінуючим у німецьких інтелектуальних осередках. Ситуація змінюється під час окупації, бо це підштовхнуло багатьох інтелектуалів, філософів (у цьому плані Й. Фіхте є вельми показовим прикладом такого різкого «розвороту») до просування національних ідей і критики космополітизму. Цей тренд значно посилюється пізніше, в першій половині XIX століття, коли на авансцену європейської культури вийшли романтики. Власне з їхньою діяльністю пов'язують концептуальне оформлення ідеї нації, а вже пізніше — націоналізму, включно з радикальними його течіями, які наробили великого лиха в XX столітті.

на це питання вимагає уважніше поглянути на Кантове вчення про радикальне зло, на що зазвичай менше звертають уваги у зв'язку саме з відповіддю на це базове для кожної особи питання — *хто ти є?* Зазначимо, що як саме це питання, так і відповідь на нього є засадничими для Кантової моральної антропології.

Та є ще одне питання Кантової філософії, яке потребує аналізу. Йдеться про концептуальний сюжет, що міститься у трактаті «Метафізика звичаїв», де окрім згадки про моральну антропологію, а також розгорнутого аналізу феномену совісті, Кант пише ще й про таку собі антропономію. Примітно, що концепт «антропономія» не зустрічається ні в трьох «Критиках», ні в «Релігії в межах самого лише розуму», ні в «Антропології з прагматичного погляду». Ми не знайдемо цього концепту і в численних нотатках (рефлексіях) мислителя чи його лекційних курсах. Цей дещо дивний концепт з'являється у Канта лише одного разу, у праці «Метафізика звичаїв», у її другій частині — у «Метафізичних засадах вчення про моральні чесноти». У контексті загальних міркувань про чесноти Кант згадує цей концепт, щоправда, побіжно, без будь-якого подальшого уточнення його змісту. Згадка цього концепту стосується сюжету, в якому німецький філософ розмірковує про моральну досконалість як ідеал людства, досягти якого вкрай важко з огляду на ті перешкоди, які пов'язані з недосконалістю людської природи, що суттєво утруднює цей рух, хоча й не може на тривалий час відволікти людство від нього. Тож Кант пише таке: «Усі прославлення, що стосуються ідеалу людства в його моральній досконалості, нічого не втрачають у своїй практичній реалізації від протилежних прикладів того, чим люди є тепер, чим вони були і чим, мабуть, стануть у майбутньому, і *антропологія*, що виникає з одного лише емпіричного знання, не здатна заподіяти ніякої шкоди *антропономії*, що встановлюється безумовним законодавчим розумом» (Kant, 1914: VI, SS. 405—406). Як бачимо, Кант використовує *антропономію* для визначення людини на принципах розуму, а не на засадах досвіду, що характерно для антропологічних учень. При цьому саме законодавчий розум здатний унормувати громадянське життя, тобто йдеться про ті функції розуму, які мають справу не з моральними імперативами та чеснотами, а з правовими нормами. У цьому контексті Кант підкреслює одну важливу особливість моральних чеснот — у випадку чеснот людина має дві модальності поведінки: 1) слідувати своєму сприйняттю певної людини, виявляючи свою схильність до неї, очікуючи від неї винагороди, вбачаючи у цьому приховану мету своїх морально виважених вчинків, що продукують чесноти; проте таке розуміння співвідношення моральних чеснот і суб'єктивних схильностей є хибним і не відповідає Кантовій позиції з цього питання; 2) строго і послідовно дотримуватися чеснот, попри емоційне ставлення до іншої людини. Отже, між чеснотами і схильностями мусить існувати не прямий, а зворотний зв'язок. Надто емоційне сприйняття іншої людини суттєво впливає на моральні чесноти, «перекручує» їх. Кант впевнений, що чесноти самі по собі мають зумовлювати вчинки — це чітка максима Кантового вчення про чесноти. Щодо цього Кант пише таке: «Тому чеснота, розглянута у всій її досконалості, таким чином, постає не так, ніби людина володіє чеснотою, а так,

ніби чеснота володіє людиною» (Kant, 1914: VI, S. 406). Тож, чесноти як модальності морального імперативу не можуть претендувати на роль антропономії, оскільки передбачають внутрішню боротьбу між суб'єктивними схильностями й чеснотами за першість, домінування у мотиваційній структурі вчинків. Тоді постає цілком резонне запитання: яка семантика антропономії у зіставленні з іншими доктринами людини, такими як згадані нами прагматична та моральна антропології чи концепція інтелігібельної природи людини?

Варто згадати про тих нечисленних дослідників, хто хоча б побіжно досліджував Кантовий концепт антропономії. У цьому зв'язку треба назвати відомого німецького філософа початку XIX століття Вільгельма Т. Круга. Його звернення до антропономії вельми лапідарне, однак показове саме з концептуального боку, оскільки Круг застосовує цей концепт задля відокремлення антропологічного пізнання людини, базованого на досвіді, від пізнання, що вможливорюється конститутивною силою розуму. І лише за наявності цього антропономічного рівня людина спроможна вчиняти належним чином, тобто відповідно до вимог моралі, докладаючи значних зусиль задля подолання схильності до зла, насильства. Антропономія вказує на іншу модальність поведінки людини, яка відвертає людину не від пошуків щастя, а від «злих максим», на підставі яких людина намагається досягти свого щастя будь-якими шляхами, навіть не моральними (Krug, 1798: S. 50).

Цей концепт досліджує ще один німецький філософ «часів Канта» — Вільгельм Лібш, який у другому томі розлогого антропологічного трактату пише про антропономію, яка постає як вельми широка за обсягом філософська доктрина, що має на меті виявити взаємозв'язок різноманітних функцій суб'єктивної сфери (Liebsch, 1808: S. 351). До цієї сфери належать норми й інституції культурного світу: історичні традиції, мораль, право, мистецтво, релігія. Таке розуміння антропономії, вочевидь надто широке, все ж дає змогу поглянути на нормотворчу функцію розуму під кутом зору людської суб'єктивності, що, з одного боку є плідним підходом, але з іншого боку, це не відповідає вимогам Кантового трансценденталізму, оскільки тяжіє до психологізму, чого, власне, Лібш і не приховував. Тому смислове збагачення цього концепту, продемонстроване цим дослідником, демонструє можливість застосування антропономії за межами трансцендентального підходу.

Пізніше, у другій половині XIX століття концепт антропономії зустрічаємо у видатного німецького неокантіанця Германа Когена, хоча слід відзначити, що для нього антропономія не мала якогось важливого концептуального значення. Коген пов'язував антропономію зі здатністю людини діяти на підставі приписів практичного розуму, тобто керуватися не буттям, а імперативами, що мають стосунок до нормативної сфери (Cohen, 1910: SS. 310—311).

Цікаві ідеї щодо цього концепту запропонували сучасні дослідники Уве Венцель і Дейвід Зузман. Венцель розуміє антропономію як принцип людської автономії, здатність людини покладати себе як мету. Тож він зазначає: «Людина, якщо її розглядати як мету саму для себе, виявляє себе як самоданість... Первиннішою, аніж антропологічне визначення людини, є ця самоданість, що спрямовує до ви-

значення її (людини. — В.К.) як самості: антропономія» (Wenzel, 1992: S. 276).

Зузман визначив Кантову антропономію як етичну співдружність, людство як етичну цілісність (Sussman, 2001: pp. 318—320). Нам видається, що це надто широка інтерпретація антропономії, що ускладнює операційне застосування цього концепту до дослідження людини. А таке застосування має сенс, якщо пам'ятати, в якому контексті Кант звернувся до антропономії. Ми вважаємо, Кант мав на меті конкретніші конотації антропономії, які треба враховувати, оскільки без цього антропономія втрачає смислово визначеність⁹.

На нашу думку, сам Кант вказує на дві відмінності, які стосуються антропології та антропономії. *Перша відмінність* — негативна і заторкує взаємовідношення між цими концептами. У цьому негативному сенсі антропономію варто досліджувати як концептуальну конструкцію, що не збігається з антропологією, відрізняється від неї. За таких методологічних передумов здається, що концепт «антропономія» не може бути описаний мовою, яка тяжіє до «емпіричних референтів», причому як зовнішніх, так і внутрішніх, тобто психічного досвіду. У подальшому ми з'ясуємо, чи відповідає це розрізнення дійсному концептуальному статусу антропономії.

Друга відмінність — позитивна, оскільки вказує на те, що антропономія пов'язана з діяльністю розуму. Вже самий термін — антропономія, вказує на нормотворчу людину, щоправда Кант уточнює — нормотворчий розум є альфою і омегою діяльності такої людини. Можливо, це й не зовсім людина, а трансцендентальний суб'єкт, риси якого має людина поряд з іншими, антропологічними рисами, що не відповідають вимогам цього суб'єкта. Звісно, ці питання потребують додаткового вивчення.

Безперечно слід визнати, що у Канта немає розгорнутого аналізу антропономії, та філософ залишив короткі зауваги щодо цього концепту, його принципової відмінності від підходів, які розгортаються в межах антропологічного дискурсу. Цілком очевидно, що антропономія не є апостеріорною доктриною про людину, бо стосується універсальної людської здатності встановлювати загальні норми спільного буття, ґрунтуючись не на досвіді (у будь-яких можливих конфігураціях і формах прояву), а на силі розуму. В цьому сенсі можна сказати, що антропономія передбачає розуміння людини як істоти, що здатна покладати правила, закони громадського буття, спираючись на нормативно-конститутивний розум, його апріорні принципи, які вможливають людське існування «по той бік» емпіричних обставин, що завжди тяжіють до історичної зумовленості та природної залежності від зовнішніх чинників. Однак, попри свою апріорність, антропономічна модель не охоплює всіх вимірів інтелігібельної природи людини, оскільки стосується лише однієї риси — законодавчо-нормотворчої діяльності людського розуму, яка має на меті унормувати спільне людське буття,

⁹ Відомий німецьких фахівець Гайнер Клеме підкреслює загадковість Кантової антропономії, хоча згоден з тим, що цей концепт стосується практичного розуму, щоправда не уточнює до якого саме аспекту, модальності практичного розуму має стосунок антропономія.

причому таким чином, щоб витворені розумом норми та правила громадсько-політичного життя не знищили найвагомішу засаду існування людини — її персональну свободу. Для Канта концепт свободи відігравав центральну роль у його філософії, як теоретичній, так і практичній, і це варто пам'ятати, коли йдеться про силу трансцендентального суб'єкта.

Антропномія має стосунок до законодавчого розуму у його *публічній площині*. Тут треба згадати Кантові «Лекції з природного права», «Метафізику звичаїв» та трактат «До вічного миру» (1795). У цих лекціях і працях стверджується, що публічність нормотворчого розуму є його базовим визначенням. Наприклад, у творі «До вічного миру» німецький філософ суттєво посилює цю функцію розуму, визначаючи публічність як *трансцендентальну формулу* (*die transscendentale Formel*), яка є принципом існування прав людини¹⁰. Будь-яка відмова від публічності внеможливілює ефективну чинність цих прав. З цього приводу Кант зазначає: «Усі дії, пов'язані з правами інших людей, максима яких несумісна з публічністю, є протиправними» (Kant, 1923: VIII, S. 381). Кидається в очі, що ця формула звучить вельми категорично, тож не допускає будь-яких сумнівних тлумачень, особливо з боку тих, хто намагається розглядати Кантовий проєкт як ще одну спробу, поряд з іншими, запропонувати світу утопічну модель майбутнього політико-правового устрою всупереч його власним антропологічним уявленням про людську недосконалість, ворожість, агресивність людини. Проте треба зважати на те, що у своєму проєкті Кант враховує людську агресивність, тому майбутній федеративний союз європейський держав мусить вибудовуватися не на етичних, а на правових засадах, порушення яких вимагатиме від усіх учасників цієї спільноти застосування примусу до тієї держави, яка відійшла від міжнародно-правових норм співжиття.

Для того, щоб правові норми діяли належним чином, вони мусять бути публічними, а не потаємними. За умов, коли норми з якихось причин втрачають свою публічність, вони перестають виконувати свою функцію. Для Канта *відкри-*

¹⁰ Прикметно, що Кант пише саме про формулу, тобто вочевидь має на увазі, що ті вимоги, які складають сутність цієї формули, її алгоритм (як у математичних формулах) потребують свого розгортання у вигляді цілком конкретних дій, що, з одного боку, відповідають цим вимогам (інакше ці дії не відповідають формулі), з іншого боку, уможливають саме вільні, конкретні дії суб'єкта, що відбуваються за тих обставин в яких він (суб'єкт) перебуває. Ця трансцендентальна формула (як і математична) вимагає діяти формально — відповідно певному алгоритму. Як, наприклад, у математиці, вміти розгортати формулу у чітко впорядкований ряд чисел, алгебраїчних символів тощо. Водночас ця формула передбачає нашого винія діяти конкретно — розв'язувати певні задачі. Мабуть, Кант не випадково використав математичну аналогію. Це уможливило надати міркуванню необхідної ясності, показати ті кроки, які пов'язані з трансцендентальним принципом, як аподиктичною засадою нормотворчого розуму, його здатністю уможливлювати конкретні дії суб'єктів, а також оцінювати ці дії відповідно з апіорними нормами розуму. В цьому полягає дієва сила трансцендентального принципу, його здатність виконувати як формальну, так і конкретну функцію у наших вчинках, тобто як унормовувати вчинки, так і конкретно їх поціновувати згідно з цією нормою.

тість є не просто політичною вимогою поряд з іншими, а необхідною *трансцендентальною* передумовою нормативної сфери. Тож відкритість, публічність нормативного розуму стоїть на сторожі від узурпації свободи з боку як суспільства, так і держави, а також від протиправних дій людини, якщо вона приховує підстави та мету своїх вчинків, намагаючись хитрощами, таємно досягти своєї мети.

Може виникнути ситуація, коли держава приховує (хоча б частково) якісь норми, правила, водночас вимагаючи від громадян їх дотримання, попри те, що їхній зміст невідомий або відомий частково, вибірково. Або ж держава послуговується не публічним законом, а прихованими від загалу внутрішніми правилами, інструкціями. За Кантом, те, що потребує такого приховування (повністю або частково) втрачає статус визнаної норми, закону й тим самим порушує трансцендентальний принцип — норма, закон має бути загальним і необхідним надбанням розуму задля того, щоб ефективно діяти як на персональному, так і на суспільному рівні. Відтак, можна припустити, що на рівні антропономії людина постає як законотворчий розум, який сам собі встановлює закони й добровільно їм підкоряється.

Постає питання — а яка форма людської спільноти найкраще унаочнює антропономію? Здається, найбільш прийнятною є етична спільнота людей, однак, це, мабуть, не зовсім відповідає тим конотаціям, які ми виявили у цьому концепті. Таке розуміння можливе, та недостатнє. Більш вагомим є зв'язок із нормативною діяльністю людського розуму, що розгортається у громадсько-правовій сфері. Кант пов'язує антропономію із законодавчим розумом, і про це чітко пише у фрагменті, який ми вже цитували (мовою оригіналу це звучить так: «gesetzgebenden Vernunft»). Як бачимо, в німецького філософа не йдеться про якусь етичну спільноту, що конституюється на підставі визнання кожним її учасником категоричного імперативу як безумовної сили, що здатна об'єднати людей. На нашу думку, Кант вказує на законодавчий розум, тобто розум, здатний встановити правові норми співжиття, що спроможні конститувати справедливість (*iustitia*) спільного існування. Саме законодавчий розум є базовим чинником для антропономії як нормативно-правової спільноти, а не етичної єдності. Кант не вважав, що суспільство може базуватися на якихось «розмитих», не чітких уявленнях про справедливість. Ці уявлення недоречно поширювати на суспільні інститути, на політико-правові стосунки між громадянами. Останні мають ґрунтуватися на нормах цивільного права, конституйованих розумом. Кант переконаний, що справедливість не є правовим концептом, більшою мірою це етичний концепт. Німецький філософ уточнює «місце перебування» справедливості — це суд совісті. Тому суспільні питання слід розв'язувати на підставі права, а не етичних імперативів (Kant, 1914: VI, SS. 234—235).

Кант підкреслював дві модальності справедливості: 1) етична, що характерна для людських стосунків; 2) розподільча, яка є апіорною, бо вимагає від будь-якого судового розгляду вердикту на підставі строгого дотримання юридичної процедури, а не емоційних оцінок та етичних суджень (Kant, 1914: VI, SS. 296—297). Відтак етична єдність суспільства не є тим, що увиразнює антропономію, принаймні якщо брати до уваги відповідний Кантовий текст як осно-

ву для аналізу цього концепту. Тож антропономія передбачає і потребує розрізнення між моральністю і легальністю, бо лише остання гарантує дотримання законів і правил співжиття, які формує розум.

При цьому нормотворчі спроможності розуму діють, з одного боку, як сила трансцендентального суб'єкта, а з іншого боку, ці норми стають надбанням *людської* спільноти. На переконання Канта, найбільш прийнятною формою спільноти, де найкраще втілюються норми розуму, є республіка. Це пов'язане з тим, що саме ця форма державно-правового устрою, вважає Кант, забезпечує не лише свободу, а й поступ людського роду до «створення всесвітньо-громадянського суспільства (cosmopolitanism). Воно саме по собі є недосяжною ідеєю — не конститутивним принципом..., а лише регулятивним принципом: слід наполегливо дотримуватися цієї ідеї як місії людського роду, цілком обґрунтовано вважаючи, що існує природна тенденція до такої місії» (Kant, 1917: VII, S. 331). Таким чином, можна стверджувати, що антропономія як базовий вимір політико-правового розуму може виконувати регулятивну функцію у процесі конституювання суспільних інституцій і водночас уможливорює існування космополітичного світу як певного трансцендентального ідеалу, втілення якого є метою історичного поступу людства. Кант чудово розумів, що цей поступ не є лінійним, він може мати й циклічні риси, регресивні рухи, оскільки недосконалість людської природи (схильність людини до зла) ускладнює цей поступ, а то й відкидає людство назад, до тих суспільних практик, від яких воно відмовилось як від неприйнятних, морально нищих. Та, хоч як це дивно, люди знову і знову повертається до цих практик, попри загрозу моральної й політичної деградації, що часто провокує відродження зла, його старих і нових форм, його поширення у світі¹¹.

Позаяк Кант інкорпорує цей концепт у ту частину «Метафізики звичаїв», де мовиться про негаразди, труднощі, які заважають просуванню нормативного ідеалу моральної досконалості людства, то, мабуть, не варто ігнорувати ці людські недосконалості, коли намагаємось збагнути антропономію. Саме це змушує залучити до цього концепту окрім трансцендентального аспекту (бо норми співжиття генеруються на підставі апіорних засад розуму), ще й антропологічний аспект. Це пов'язане з тим, що нормативна функція розуму з необхідністю має враховувати всі ці *людські* вади, негаразди, еґотистичні схильності, які потребують громадсько-правового унормування. Антропономія, її концептуальна визначеність перебуває на *перетині* трансцендентального й антропологічного аспектів нормотворчої активності розуму.

¹¹ Ґрунтовний аналіз Кантової філософії історії здійснив відомий сучасний німецько-американський філософ Вітторіо Ґосле (Hösle, 2015: SS. 205—221). Ґосле виявив взаємозв'язок між нормативною концепцією історії людства, яка передбачає історичний рух до морального ідеалу та реалістичною антропологією, що змушує враховувати людську недосконалість, схильність людини до радикального зла, а відтак, циклічність історії, і навіть можливу політичну й культурну деградацію людства попри економічні успіхи. Останні також можуть виявити свою нестійкість і занепад, тобто відкат людства до гіршого економічного стану.

То чи можливо хоча б приблизно сформулювати, визначити антропономію з урахуванням усього сказано вище? Ми переконані що таке визначення цілком можливе. Отож: антропономія розглядає людини як «автономного розумного суб'єкта», що конститує загальний правовий порядок, унормований стан речей, який обмежує егоїзм усіх, забезпечуючи при цьому свободу кожного.

Таким чином, відкриття Кантом антропономії як одного із базових вимірів трансцендентального суб'єкта, її перетину з антропологічними особливостями людини є значним здобутком критичної філософії. Ми стоїмо лише на порозі з'ясування семантичних можливостей цієї надзвичайно продуктивної концептуальної конструкції видатного німецького філософа.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Cohen, H. (1910). *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. 2. verb. und erweiterte Aufl.* Berlin: B. Cassirer.
- Höslé, V. (2015). The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History. In: D. Engels (Hg.), *Von Platon bis Fukuyama, Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (SS. 205—221). Bruxelles. Éditions Latomus.
- Kant, I. (1911). Kritik der reinen Vernunft (B). In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. III). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1911a). Kritik der reinen Vernunft (A). In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. IV, SS. 5-252). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1911b). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. IV, SS. 387-463). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1914). Die Metaphysik der Sitten. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. VI, SS. 205-493). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1917). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. VII, SS. 119-333). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1923). Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. VIII, SS. 343-386). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1968). Metaphysik (L1), Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). (Bd. XXVIII, SS. 193-350). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kitcher, P. (1993). *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, USA.
- Kitcher, P. (2024). What is Necessary and What is Contingent in Kant's Empirical Self? *Sententiae*, 43(1), 8-17.
- Krug, W. T. (1798). *Über das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen religiösen Kultur des Menschen: zur Beantwortung der Frage: Ob man nach den Grundsätzen jener Philosophie ein guter Mensch, ein guter Bürger, und ein guter Christ seyn könne?* Jena: J. G. Voigt.

- Liebsch, W. (1808). *Grundriß der Anthropologie: physiologisch und nach einem neuen Plane bearbeitet*. Bd. 2: *Anthroponomie*. Göttingen: Vandenhök und Ruprecht.
- Meer, R. (2022). Die Raum- und Zeitlehre Alois Riehls im Kontext realistischer Interpretationen von Kants transzendentalen Idealismus. *Kant-Studien*, 113(3), 459-486.
- Sussman, D.G. (2001). *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*. New York: Taylor & Francis.
- Wenzel, U.A. (1992). *Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin: Akademie Verlag.

Одержано / Received 30.07.2024

Viktor KOZLOVSKYI,
PhD, Associate Professor,
Department of Philosophy and Religious Studies,
National University of «Kyiv-Mohyla Academy»,
2, Skovorody St., Kyiv, 04070
vicn0298@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

NORMATIVE REASON VS. ANTHROPOLOGY: SOMETHING ABOUT KANT'S TRANSCENDENTAL SUBJECT

The article is devoted to the problem of the relationship between normative reason and anthropology in Kant's critical philosophy. This problem is considered in close connection with the concept of the transcendental subject, the basic concept of Kantian philosophy, as this concept applies to both theoretical and practical philosophy; this subject is also manifested in the aesthetic power of judgements and judgements of expediency. Attention is drawn to several levels of Kant's transcendental subject, where the transcendental unity of apperception, Self, is of primary importance. It is this level that Kant considered as the highest point of synthesis - both inner experience (mental) and outer experience (empirical experience) since the transcendental Self accompanies all acts of consciousness, will and power of judgement, both aesthetic and expediency judgement. In addition, other levels of transcendental subjectivity are considered, which relate to the activity of reason, especially practical reason, which is associated with the normative activity of the subject. In this context, the interaction of Kant's anthropology and its various models, with what the German philosopher defined as anthroponomy is analysed. Various aspects of this concept, its importance for the understanding of Kant's doctrine of the normative activity of reason, its ability to produce normative and legal norms of human common life, and the relationship between transcendental and anthropological aspects in this constitution are considered.

Thus, Kant's discovery of anthroponomy as one of the basic dimensions of the transcendental subject, its intersection with the anthropological characteristics of man, is a significant achievement of critical philosophy. We are only on the verge of clarifying the semantic possibilities of this extremely productive conceptual construction of the eminent German philosopher.

Keywords: *Kant, transcendental subject, transcendental unity of apperception, Self, consciousness, anthropology, anthroponomy, theoretical and practical reason, normative activity of reason, transcendental foundations of human community.*