

Козловський В. П.

## ДО ПИТАННЯ ПРО АНТРОПОЛОГІЧНИЙ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ВИМІРИ КАНТІВСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Розглядається кантівський проект політичної філософії, його залежність від антропологічних та апріорних передумов, котрі вирішальним чином вплинули на кантівське розуміння людини, її свободи і політичного об'єднання вільних людей.*

Здається, Кант викладав у різні роки майже всі відомі тогочасні університетські курси, які викладались на філософському факультеті, що змушувало його вивчати різноманітну наукову літературу з метою поновлення змісту відповідних дисциплін. Окрім того, він цікавився різними філософськими і науковими проблемами, дослідженню яких присвятив цілу низку ґрунтовних праць. Однак, попри творчу активність і систематичність, з якою Кант працював упродовж свого тривалого творчого життя, він не залишив нічого такого, що можна було б назвати «політичною філософією». Такої частини чи дисципліни тогочасна університетська філософська наука просто не знала. Відомо, що були теоретична (метафізика з усіма її відгалуженнями) і практична (моральна) філософії, естетика, логіка, те, що ми називаємо «філософія права», але політичної філософії як самостійної дисципліни не існувало. Принагідно слід зазначити, що Кант у своїх теоретичних розвідках дотримувався й орієнтувався на наявну структуру університетської філософської науки, про що, до речі, свідчать як його лекційні курси, зокрема «Фізична географія», «Логіка» і «Педагогіка», так і його знамениті «Критики».

Не менш цікавою була історія становлення антропологічної науки. Слід хоча б побіжно зазначити, що в різних варіантах антропологія з'явилася ще на початку XVI ст. і впродовж тривалого історичного часу входила до складу метафізики як її необхідна частина. Визначення антропології як доктрини про людську природу, яка складається з душі й тіла, здійснив ще О. Касман у своїй праці «Psychologia anthropologica» (1594). У XVIII ст. під впливом Кр. Вольфа і його школи, особливо відданого учня і послідовника А. Баумгартена, ця дисципліна, як частина метафізики, отримала статус університетської дисципліни вже як «раціональна психологія».

В університетах викладалась також «емпірична психологія», як пропедевтика до більш вагомій, суто «метафізичній» раціональній психології. Щодо емпіричної психології, то вже дещо пізніше, але невблаганно почала вона відокремлюватися від метафізики і набирати певного самостійного наукового статусу, однак цей процес розтягся на тривалий час і завершився вже в другій половині XIX ст. створенням різних течій експериментальної психології. Знаковою подією стало створення В. Вундом Інституту експериментальної психології (1879).

Кант розпочав свою педагогічну діяльність як викладач усіх дисциплін, що входили до складу метафізики. Хоча, якщо звернутися до кантівських навчальних планів, за якими він тривалий час читав свої лекції, наприклад, до плану на 1764/1765 навчальний рік, то очевидними є зміни у підході та розумінні змісту і структури метафізики, що їх поступово впроваджував Кант у своє викладання різних її частин [1]. Зокрема, згідно зі своєю програмою виклад метафізики він розпочинав не з раціональної, а з емпіричної психології, котра репрезентувала, на його думку, «засновану на досвіді метафізичну науку про людину». Однак, як підкреслював Кант, це є не повне, а досить недосконале знання, бо дає нам лише деякі елементарні факти зовнішнього (тілесного) і внутрішнього досвіду людини. Кант зазначав, що цей розділ метафізики ще не торкається питання про існування душі та її зовнішні маніфестації, що є предметом раціональної психології.

Вочевидь, кантівське розуміння значення і змісту антропології почало змінюватися не лише під впливом поступового формування його критичної філософії. Це був важливий, але не єдиний чинник. Величезне значення мало кантівське викладання впродовж багатьох десятиліть фізичної географії. В цей предмет Кант безперервно вносив доповнення, про що свідчать на-

вчальні плани з цієї дисципліни, які з роками значно розширились, поглибились. Приміром, уже в 1764/1765 рр. до складу цієї дисципліни, окрім власне фізичної, Кант зараховує ще й «моральну і політичну географію» [2, 288]. Саме викладання цього університетського курсу наштовхнуло його на думку, що антропологія не повинна перейматися суто метафізичними чи навіть емпіричними дослідженнями людини. Антропологія повинна дати не доктринальні, а перш за все прагматичні знання, які знадобляться людині в її житті, спілкуванні, послугують як засіб орієнтації в багатоманітності культур. Це був досить новаторський підхід, який до певної міри дав поштовх становленню та розвитку різних видів і типів антропологічного знання.

І в цьому контексті видається дещо дивною кантівська думка, зафіксована у його курсі з логіки, стосовно того, що питання про те, що є людина, має першочергове значення, воно таке саме вагоме, як і три інших відомих питань, що їх Кант сформулював ще в «Критиці чистого розуму» (1781) і які мали для нього (і про це він неодноразово зазначав) не прагматичний чи емпіричний, а суто трансцендентальний сенс: «Ус і інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в наступних трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен чинити? 3. Чого я смію сподіватися?» [3, 456]. Принагідно слід зазначити, що на час створення «Критики чистого розуму» Кант ще не мав чіткого уявлення про можливості трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань: «Друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, – зазначав філософ, – але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися» [4, 456]. Щодо третього питання, то Кант упродовж тривалого часу не міг з'ясувати і окреслити його трансцендентальний зміст. Він вважав, що це питання більше тяжіє до спекулятивної сфери і тому має для людського розуму не позитивний, а негативний сенс: «Третє питання, а саме: якщо я чиню, то чого я тоді смію сподіватися? – є водночас практичним і теоретичним, так що практичне править лише за провідну нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно йде високо, – на спекулятивне» [5, 457]. Відомо, що вже після оприлюднення «Критики чистого розуму» Кант дійшов висновку, що цілком можливо встановити трансцендентально-апріорні принципи не лише для сфери знання, а й для моралі та релігії. Але найбільшого творчого напруження потребувало віднаходження ап-

ріорних засад для естетичних суджень смаку. Тільки після встановлення всіх цих апріорних принципів, вважав мислитель, можливо розраховувати на обґрунтовані відповіді на три питання «Критики чистого розуму».

Однак відповідь на питання, що є людина, за Кантом, не лежить у площині критичної філософії. Про це свідчать численні висловлювання німецького мислителя, що містяться як у його основних творах і статтях, так і в текстах лекцій і рукописах (зокрема, його великому манускрипті «Opus postumum», а також матеріали лекцій і його рефлексії з приводу антропології, моральної філософії, метафізики, педагогіки, фізичної географії, що надруковані відповідно у XV, XVII, XVIII, XXI, XXII, XXV томах академічного видання «Kant's Gesammelter Schriften»). Отже, для Канта була неможлива редукція трьох трансцендентальних питань до питання прагматичного. Але в тексті «Логіки» ми маємо справу саме з такою редукцією. Чи, можливо, Кант мав на увазі іншу, не антропологічно-прагматичну модель людини?

На нашу думку, слід звернути увагу на ту кантівську модель людини, яка склалась не в рамках його антропологічних дослідників, а у сфері його політико-правового дискурсу. І, відповідно, тією частиною філософії, що може займатися створенням «неантропологічної моделі людини», повинна (із певними застереженнями, бо у Канта такої дисципліни немає) політична філософія.

Для обґрунтування цих положень нам потрібно відповісти на декілька запитань:

– чи має політико-правова модель людини під собою якесь антропологічне підґрунтя?

– чи вдалося Канту створити суто трансцендентальний варіант так званої політичної філософії на кшталт трьох відомих критик, а також метафізик природознавства і звичаїв? Чи мають місце у політичній філософії «синтетичні судженні апріорі»?

Добре відомо, що Кант прискіпливо аналізував людину, її природу не лише у своїй «Антропології» (1798). Можливо, для нас цікавішими будуть інші його тексти – «Релігія в межах чистого розуму» (1793), «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784), «Відповідь на питання: що таке Просвітництво» (1784), дві рецензії на працю Й. Гердера «Ідеї філософії історії...» (1785) та «Критика практичного розуму» (1788). Відповідно, реконструкція так званої політичної філософії передбачає звернення як до «Метафізики звичаїв» (1797), так і до таких текстів, як «Про приказку “Можливо, це

вірно в теорії, але не придатне на практиці”» (1793), «До вічного миру» (1795).

Щодо досвіду плідних реконструкцій політичної філософії кенігсберзького мислителя, то слід особливо відзначити доробок Г. Арендт, яка звернулася до «Критики здатності судження» (1790), зокрема вчення про виток і природу рефлексивності суджень смаку. На думку Г. Арендт, кантівське вчення про природу рефлексивності дає змогу більш рельєфно і точно зрозуміти особливість і структуру не тільки естетичних суджень смаку, а й сутність політичних суджень. Уміння політичного суб'єкта висловлювати власні судження передбачає його спроможність оцінювати варіативності ситуацій, в осерді яких він перебуває і де потрібно знайти обґрунтування своєї думки, рішень. Однак це має відбуватися не догматично, а в діалозі з іншими, з тим, щоби рішення були виваженими і справедливими. Загальність цих рішень не може бути аподиктичною, на кшталт наукових положень чи догматичних релігійних настанов, а тільки рефлексивною [6].

Досить своєрідним є одне із останніх досліджень кантівської політичної філософії, оприлюднене К. Флекчих. У центрі її уваги визначення тих базових положень, які уможливають політичну філософію німецького мислителя: «Перше положення, — зазначає американська дослідниця, — встановлює важливість визнання недосконалості людської організації. Друге обертається навколо концепту людської кінечності, що зумовлює неминучість зв'язків між індивідами як суб'єктами. Третій момент менш матеріальний і стосується значення метафізики в політичній рефлексії... Я повинна додати також четверте положення, яке має стосунок до людської свободи. І це не дивно, бо саме ідея свободи була центральною в політичній філософії Канта» [7, 2]. Американська вчена багато в чому має рацію, особливо щодо свого «першого положення». Справді, Кант найбільш рішуче і послідовно наголошував на «радикальному злі» людської природи, підкреслюючи схильність людини до зла. В деяких текстах він прямо пише про те, що людина за своєю природою є злою істотою і що боротьба доброго принципу зі злим за панування над людиною є чи не найвиразнішим проявом людського існування впродовж усієї історії [8, 89–124]. Тобто, для Канта людина, м'яко кажучи, істота вельми недосконала. У цьому баченні чітко проглядається протестантське розуміння людини, яке, як відомо, передбачало досить песимістичне тлумачення природи людини, її гріховності, схильностей і бажань [9]. У цьому плані кантівське тлумачення людської недосконалості

багато в чому збігається також із трактуванням людини у Т. Гобса, і, хоч як це дещо дивно, із фундатором класичної економічної теорії А. Смітом. До речі, наявність такого зв'язку обстоює сучасний дослідник С. Флешакер, відзначаючи цікавий відгомін кантівського і смітівського тлумачення людини як вільного економічного агента, тобто як *Homo oeconomicus*. Відомо, що економічне розуміння людини англійський учений застосував як модель для розкриття значення людського егоїзму в творенні суспільного багатства. На думку С. Флешакер, смітівська модель у багатьох моментах споріднена з кантівським розумінням мотивів і стимулів людської поведінки як егоїстичної істоти [10]. Мабуть, ця спорідненість ґрунтується також і на усталеному для європейського Просвітництва переконанні у силі людського егоїзму, в його здатності продукувати не лише своє особисте благо, а й позитивні суспільні цінності.

Цікаво, що кантівський «антропологічний песимізм» знайшов додаткову підтримку з боку молодого й енергійного німецького філософа Й. Фіхте, творця оригінальної версії трансцендентальної філософії — «Gesamten Wissenschaftslehre» (1794). Його розуміння людини значною мірою відштовхувалось від кантівського вчення про релігію, зокрема ідеї щодо схильності людини до лінощів. Й. Фіхте був переконаний, що людські лінощі є матір усіх людських негараздів. За Й. Фіхте, сутність лінощів полягає в добровільній залежності людини від сили інерції і пасивності свого буття: «Ми передбачаємо, що людина не буде нічого робити такого, що не є цілковито необхідним... Ми передбачаємо, таким чином, визначальну інерцію людини до сили рефлексії і, відповідно, до своєї дієвості згідно з цією рефлексією. — Таким чином, це й було б істинно позитивне радикальне зло.» [11, 199]. Пасивність, інертність людини, її ухилення від активності, лінощі — є справжнім злом. У Фіхте звичайна людська зумовленість потребами не є злом. Зло причаїлось у людській косності та пасивності, інертності й небажанні діяти: «У людини завжди виникає тяжка боротьба між потребою й інертністю... Не потреби є джерелом пороків, вони є стимулами до діяльності і доброчесності: лінощі є джерелом усіх пороків» [12, 343].

Мабуть, Кант багато в чому погодився б зі своїм молодшим колегою. Однак його думка йшла далі. Канту було потрібно отримати відповідь на четверте запитання — Що є людина? Зрозуміло, що це мало бути таке розуміння людини, яке б поєднало, здавалось би, несумісні

речі — антропологію і трансценденталізм. Відомо, що у своїй «Логіці» (1800) Кант навіть припустив можливість антропологічного обґрунтування трьох трансцендентальних питань: «По суті все це (відповіді на три питання. — В. К.) можна було б редукувати до антропології, бо три питання мають стосунок до останнього» [13, 332]. Але чи існує таке антропологічне обґрунтування? І чи припустимо шукати відповіді, які вже Кант отримав на ґрунті трансцендентальної філософії, бо саме ця філософська позиція визначала для нього апріорні умови можливості (і, відповідно, окреслювала також межу неможливого) як самих питань, так і (що значно важливіше) відповідей на них, — то чи будуть послідовними і коректними якісь інші пошуки, що орієнтуються на способи аргументації й обґрунтування, які вже не є трансцендентальними? На мою думку, кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильності до зла, унеможлиблювало створення антропології як апріорної, трансцендентальної філософської науки. Звідси його теза про те, щонайбільше, з чим може мати справу науковий розум у своєму намаганні пізнати людину, — це створення якоїсь «антропології з прагматичної точки зору», до складу якої слід віднести вивчення тих емпіричних умов і обставин, за яких людина, як «вільна істота, творить, чи повинна творити сама себе» [14, 351].

Окрім того, згідно з Кантом, антропологію, як науку, що ґрунтується на «емпіричних принципах», не слід плутати з антропономією, яка є також ученням про людину, але вже на засадах розуму: «*Антропологія*, що виникає із одних лише досвідних даних, не може завдавати ніякої шкоди *антропономії*, що встановлюється безумовно законодавчим розумом» [15, 341]. Наскільки можна зрозуміти німецького мислителя, антропономія суттєво відрізнялась від антропологічних досліджень саме тим, що мала стосунок до інтелігібельної природи людини (хоча і не тотожна цій природі). Антропономічна модель ґрунтується не на моральності людини, а на тлумаченні її як істоти, що покладає закони свого громадського буття, спираючись на нормативно-конститутивний розум. Саме в такому сенсі ця модель не охоплює всіх вимірів інтелігібельної природи людини, яка, на думку Канта, найповніше втілюється у моральності. Отже, антропономія — це вже не антропологія, бо робить наголос на здатності людини як розумної істоти до законодавчо-нормативної діяльності.

У цьому контексті доречно згадати критичні аргументи, що їх свого часу наводили А. Шопенгауер (на початку XIX ст.) і майже через сто

років Дж. Мур щодо кантівського ототожнення морально-належного з юридично-нормативним. Підкреслюючи геніальність і продуктивність для етики кантівського розрізнення емпіричної та інтелігібельної природи людини, німецький творець «філософії волі» все ж звинувачував Канта у тому, що він полюбляв застосовувати юридичну риторику для обґрунтування моральних приписів: «Кант весь час користується латинськими юридичними виразами, котрі є малопритатними для виразу утаємничених рухів людського серця... Тут перед нами в глибинах душі відтворюється повне судилище, де здійснюється розгляд справи суддею, де є прокурор, захисник і вирок» [16, 359]. Аналогічні звинувачення закидав британський філософ, один із засновників аналітичної філософії Дж. Мур. Він також вважав помилковим кантівське розуміння моральних приписів на кшталт юридичних законів. На думку британського філософа, помилковим кроком було застосування концепту «закон» для обґрунтування сили впливу морально-належного. Це начебто було пов'язано з кантівським тлумаченням належного як імперативу, що вело до ототожнення твердження «Це мусить бути» із положенням «Це вимагається» [17, 128]. На думку британського аналітика, відсутність розрізнення цих тверджень базувалась на кантівському припущенні, що «моральний обов'язок цілком аналогічний правовому з тією лише різницею, що джерелом правового обов'язку є земний авторитет, а морального — авторитет неземний» [18, 128]. Однак, на нашу думку, ці закиди вельми безпідставні, бо Кант завжди послідовно й непохитно дотримувався розуміння категоричного імперативу як сили, що ґрунтується не на якомусь земному чи то небесному авторитетові, а на практичному розумові, який є втіленням інтелігібельної людської сутності, яка уможливує існування світу свободи. Можна погодитися з Дж. Муром щодо наявності у Канта певних метафізичних припущень у питанні існування свободи волі й автономії моральної особи. Але хіба існують філософські вчення без певної метафізики, інколи імпліцитної? До того ж кантівська метафізика дотична не до конститутивних принципів пізнання якогось надчуттєвого світу, що існує як метафізично суша реальність сама по собі. Відомо, що для критичної філософії Канта визнання такої метафізики є вияв крайнього філософського догматизму. Єдине, що визнавав Кант у сфері морального дискурсу, — це так звана «метафізика звичаїв», яка хоч і має за предмет вивчення «надчуттєве, а саме свободу, але не займається її природою, а обґрунтовує практичні

принципи поведінки» [19, 218]. Тому закиди британського аналітика в метафізичному ухилі кантівської моральної філософії і в зв'язку з цим її схильності до редукції моральних цінностей до якоїсь метафізичної реальності (наявність так званої «натуралістичної помилки») не можна розглядати як обгрунтовану критику позиції німецького філософа, в якого догматичної метафізики моралі взагалі немає. Хоча, дійсно, Кант визнавав «метафізику свободи», яка розглядалась не як якась надреальність, а як практична передумова вільних вчинків. То хіба це є відродження якоїсь догматичної метафізики, що провокує «натуралістичні помилки»? Звісно, ні. Дж. Мур у висвітленні кантівської позиції фактично демонструє наявність власної метафізики, яка, щоправда, дещо відмінна як від традиційного (догматичного), так і від кантівського розуміння цього предмета\*.

Слід нагадати, що розрізнення емпіричної й інтелігібельної природи людини було вихідним і вкрай важливим для кантівської філософії. Це одна із центральних ідей «Критики чистого розуму». Тому лише свідоме ігнорування цієї кантівської думки дає підстави деяким сучасним фахівцям стверджувати, що Кант наприкінці свого життя схилився до визнання якоїсь загальної філософської чи трансцендентальної антропології [20]. Насправді стратегічне значення для кантівської філософії мав саме концепт інтелігібельного характеру, в якому відсутній натуралістичний зміст. Це той кантівський *Noûmen*, що стоїть на заваді будь-яким намаганням тлумачити людину, її вчинки як детерміновані зовнішнім чином — природною каузальністю. Навпаки, в багатьох місцях своїх творів Кант наголошував, що під «природою людини мається на увазі тільки суб'єктивна основа застосування її свободи взагалі (під владою об'єктивних моральних законів), яке передує будь-якій дії... Але сама ця суб'єктивна основа завжди повинна, своєю чергою, бути актом свободи» [21, 91].

Тому Кант вважав безпідставним будь-яке питання про те, чи є природа людини доброю чи злою поза дією інтелігібельного характеру, тобто категоричного морального імперативу, дотри-

мання якого визначає свободу і добродієвість людини. «За свою природою, — зазначав філософ, — людина істота зовсім не моральна; вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов'язку і закону» [23, 497]. У процесі свого виховання людина поступово долає своє тваринне ество, збагачуючи свою людяність і розум у боротьбі зі своїми вадами з тим, щоби постати як моральна особистість, здатна керуватися імперативами практичного розуму і нести всю повноту відповідальності за свої вчинки. Особа є тим людським виміром, де «ідея людяності може розглядатися цілковито інтелігібельно» [23, 98]. Тобто, особа найбільш повно втілює інтелігібельну людську сутність, що дозволяє їй діяти всупереч емпіричним обставинам, керуючись моральним законом як «достатнім мотивом своєї сваволі» [24, 98]. Таким чином, тільки за наявності у людини персонального виміру виникає аксіологічна демаркація вчинків і, відповідно, доречність припущення того, що «людина первісно схильна до усіх вад, бо має схильності й інстинкти, що її збуджують, хоча розум має потяг до протилежного» [25, 497]. Однак, знов-таки, всі ці схильності до зла, як ознаки, що притаманні людській природі, за Кантом, не діють автоматично, чи то як фатум, рок або як якась біологічна залежність, генетична спадковість. Кант був далекий від такого натуралізму. Як на нього, людина вчиняє добре чи зле, завжди спираючись на максими своєї свободи, максими, які людина вибирає самостійно як норми своєї дії. Через вибір цих максимум особа діє як «людина взагалі, тобто через них вона оприлюднює характер свого роду» [26, 91].

Усі ці кантівські рефлексії щодо людської природи, її схильностей і вад мали велике і безпосереднє значення для з'ясування його розуміння політико-правової сфери, її конституювання як необхідної умови існування людини як вільної істоти. Ця сфера, за Кантом, постає як конструкція розуму, що дозволяє індивідам якимось узгоджувати власні схильності й потреби, поєднати які самотужки, спираючись лише на свої суб'єктивні максими, вони не можуть. Кант підкреслює, що люди завжди схильні діяти, покладаю-

\* Після праць видатного аналітичного філософа П. Стросона (*Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959; *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, 1967) стало зрозумілим, навіть і для завзятих критиків метафізики, що послідовне і безкомпромісне зречення метафізичних імплікацій є справою неможливою для будь-якої філософської доктрини, хоч би і для антиметафізичної за свідомим спрямуванням її автора. Питання може розглядатися лише в площині, що це за метафізика (за американським аналітиком — ревізійністська чи дескриптивна), а не зречення, елімінація метафізики взагалі. Згідно з П. Стросоном Арістотель і Кант творили і просували дескриптивну метафізику, тоді як Декарт, Лябніць і Берклі — взірці ревізійністської. «Дескриптивна метафізика задовольняється описом фактичної структури нашої думки, — зазначає філософ, — в той час як ревізійністська метафізика стурбована створенням кращої структури» (*Strauson P. F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. — L.&N.Y., 1959. — P. 9*).

чись на власну користь, а це провокує появу тих антагоністичних зіткнень, які, здається, унеможливають існування моральної доброї волі, без наявності більш дієвих, зовнішніх стимулів. Кант покладав антагонізм у осереддя людської природи (у тому розумінні, як ми це з'ясували), пов'язуючи це з притаманною людям недоброчинністю у спілкуванні, схильністю їх до супротиву і, водночас, покорою, що призводить до людського роз'єднання. Звісно, людина потребує спілкування, але водночас і усамітнення. Поєднання цих схильностей і створює антагонізми, напруження, дисбаланс і дисгармонію суспільного життя. Як відомо, за Кантом, такий стан речей, якщо його розглядати як «план природи», під кутом зору просвітницької ідеї прогресу, веде, зрештою, людський рід від грубості і дикості до стану культури, моралі й цивілізованості. І навпаки, в умовах «повної єдності, поміркованості і взаємної любові люди залишились би на рівні тварин. Том у хай буде благословенна людська природа за свою схильність до боротьби, заздрісне протиборство, невгамовну жадоу до володіння і панування» [27, 12].

Як тут не згадати Ніцше, його теорію генеалогії моралі, згідно з якою виток моралі не піддаються раціональній реконструкції, їх ми можемо виявити, спираючись на генеалогічні підходи, що передбачає погляд за лаштунки морального ідеалу. Такий підхід дає змогу виявити генезу морального із неморального, ба навіть антиморального, тобто, відчуті ресентимент, що укорінені у злій, а не добрій людській волі.

Кант свідомий того, що, спираючись на суб'єктивні засади, покладаючись лише на свою доброту і товариські почуття люди ніколи не змогли б досягти громадянського стану. За Кантом, будь-яка спільнота має своє підґрунтя у правових відносинах, які визначають її як громадянське суспільство.

Тому не моральні імперативи, а правові норми, що діють як зовнішні правила для людського егоїзму, уможливають творення будь-якого суспільного стану, де забезпечується існування людини в умовах не гетерогенних суб'єктивних максимумів, а гомогенних законів і правил співжиття. Це і є, за Кантом, так зване справедливе суспільство. Для нього таке суспільство ні за яких обставин, ні зараз, ні в майбутньому, не слід розглядати як якусь спільноту людей доброї волі. Справедливе суспільство не є якась метафізична чи етична конструкція. Воно може існувати за умов, коли в ньому розгортаються з максимальною силою моя і твоя свобода, моє і твоє «Я хочу, і, отже, Я можу», але вже під імпе-

ративом зовнішніх, щодо наших вчинків, правових норм і законів, дія яких завжди і непереборно поєднується з «нездоланим примусом», розмір і силу якого ми, однак, поклали добровільно, щоб зберегти нашу свободу, але обмежити нашу грубу сваволю, — можливий вплив зла. Справедливе суспільство — це і є такий громадський (політико-правовий) стан, в якому «кожному буде за законом визначено і достатньо сильною владою (не його власною, а зовнішньою) надано те, що повинно бути визнано своїм» [28, 232].

На противагу безкомпромісності своєї моральної філософії, те, що запропонував Кант як політичний мислитель, виглядає значно скромніше, але, водночас, вельми реалістичніше, а саме — пошук і встановлення таких зовнішніх щодо людських вільних учинків правових відносин, котрі мінімізували б ризики її (свободи) розгортання як сваволі, але водночас максимізували б її як силу, що здатна, хоче і мусить, усупереч своїм суб'єктивним схильностям, творити загальний світ співжиття, культури і права. Кант у певному сенсі протиставив людину як моральну істоту (інтелегібельну за своїм характером), яка повинна діяти на підставі категоричного імперативу і яка у цьому сенсі є метою, вищою ціллю для самої себе, і людину як політично-правову істоту (антропономічну за способом свого буття), яка діє з урахуванням і під тиском зовнішніх принципів, які сама покладає як норму своїх дій. Порушення цих принципів веде до справедливого і незворотного покарання.

Окрім того, за Кантом, «політична людина» твердо переконана у недосконалому будь-яких зовнішніх правил, з іншого боку, — вона усвідомлює недосконалість морально-досконалого стану людського буття. У кращому випадку такий стан можна розглядати як бажаний ідеал, регулятивну ідею, а не якийсь історично визначений стан реального світу, що може постати в майбутньому. І ця неможливість великою мірою пов'язана саме з некомунікабельністю й егоїзмом людей. Та сила, що примушує їх до єдності, змушує долати власні пристрасті — це страх повернення до первісного стану (за Гобсом). Людина йде на співпрацю з іншими в ім'я збереження свого власного існування і свободи. Кант як політичний філософ був переконаний у тому, що людські спільноти за жодних умов не можуть раз і назавжди здолати ті антагонізми, що породжуються пристрастями людини, людськими бажаннями жити і діяти всупереч інтересам інших, стверджувати свою самість у боротьбі з іншими, долаючи їхню силу власною силою або хитрістю.

Для Канта правовий стан людського буття є

своєрідним продовженням і розкриттям політичного стану. Останній визначає умови можливості громадського буття людини. Право стоїть на сторожі політичного союзу нерівних між собою індивідів, що усвідомлюють необхідність рівності, хоча б ця рівність була лише суто формальною. Звідси кантівське тлумачення права як формальної сили, яка за будь-яких умов, завжди діє як «публічне примусове законодавство» [29, 78].

Отже, громадсько-правовий стан, за Кантом, є продуктом «антропологічної недосконалості» і політичної нерівності, що завжди існує між людьми. Це невблаганно провокує такі антагонізми, які, з одного боку, спонукають людину до свавілля, а з іншого — змушують конституювати політичний союз на засадах права і свободи. Можна стверджувати, що ті антагонізми, що їх Кант виявив як умови можливості соціального поступу і культурного самовизначення людини, є водночас тими асиметричними силами, що завжди діють як результат зіткнень і боротьби людських схильностей, воль, уподобань і амбіцій. Їхня асиметричність у тому, що в цьому зіткненні завжди є ті індивіди, соціальні сили, спільноти, які стверджують себе і отримують статус домінуючої сили, і є ті, хто змушені підкоритись і стати об'єктом впливу чужої волі. Бажано, щоб це підкорення відбувалося на правових засадах.

Власне громадянський стан, який базується на праві і є способом подолання цієї політичної асиметрії, її «примусовим вирівнюванням», якщо не фактично, що за Кантом принципово не можливо (коли рівність мислиться як уподобнення людських бажань і цілей), — то хоча б формально — юридично. Це і є для Канта якщо не ідеальний, то все ж більш-менш оптимальний політичний стан, за яким людина може розраховувати на власну гідність і свободу. Кант запропонував замість проєктів створення якогось морально досконалого світу (що є у кращому випадку прерогативою лише особи, її моральності), утвердження правового стану, який може і повинен існувати як спільне надбання людей, як світ, що підпадає примусовій силі публічної юрисдикції, тобто існує на підґрунті легальності.

Звернімо увагу ще на одну цікаву обставину. За Кантом суспільство як політико-правовий стан, що існує на засадах зовнішніх, публічних, легальних норм, законів і правил, не може розглядатись за аналогією з живим організмом. Політико-правовий стан слід розглядати за аналогією з механізмом чи агрегатом. Це пов'язано з тим, що дії індивідів не завжди є легальними,

тобто вони далеко не завжди органічно вписуються і цілковито відповідають якимось єдиним правовим засадам суспільного життя, особливо якщо ці засади постають як жорсткі, надособові правові норми, що не передбачають наявності вільних людських учинків, а вимагають лише безальтернативного підкорення. Наявність такого підкорення начебто і є ознакою відповідності моїх дій правовій системі. Здається, що лише така відповідність є легальністю, яка одночасно начебто повинна стати і моральністю. В рамках такого розуміння моральність постає як залежна від легальності. Однак за умов *RechStaat (правової держави)* між мною як моральною особою і мною як громадянином, що належить до політико-правового стану, можуть існувати дуже напружені стосунки, однак це зовсім не означає, що я буду позбавлений власної свободи й гідності. Окрім того, за Кантом, до обов'язку людини не належить знання якихось глобальних цілей суспільства, які буцімто повинні автоматично стати цілями діяльності всіх і кожного члена громадянського суспільства. Кант усе це ставить під сумнів. Наявність таких цілей для його теорії *RechStaat* є питанням вельми проблематичним. Таким чином, за Кантом, правопорядок слід розглядати, як сказали б сучасні автори, контрфактично, тобто таким, що не визначає конкретної мети, змісту і сенсу життя і дій індивідів. З іншого боку, якщо мої вчинки вільні й автономні, вони завжди передбачають момент фактичності, ситуативності, тобто вони завжди мають вимір контрнормативності. Забезпечити баланс між цими досить різними векторами людських вільних дій і повинна, за Кантом, правова держава.

Отож Кант розглядав політичний устрій як такий, що з необхідністю ґрунтується на правових, а не моральних засадах. Тому держава не повинна вимагати від своїх громадян моральної відданості, вона мусить вимагати від них лише легальності.

За наявності таких передумов Кант вважав за можливе визначити ті трансцендентальні, тобто апріорні принципи, які уможливають громадянсько-політичний устрій, що базується на правових нормах. Як відомо, ці принципи такі: свобода кожного члена суспільства як людини і рівність кожного з іншим як підданого; самостійність кожного члена суспільства як громадянина. Кант зазначав: «Ці принципи є не стільки законами, котрі покладає вже створена держава, скільки закони, на основі яких лише і можливо утворення держави відповідно до того, що впливає із чистого розуму як принципи зовнішнього права взагалі» [30, 79].

Тобто, лише в процесі державотворення, точніше на етапі формування громадянського стану можливі апіорні синтетичні судження щодо конституювання *гомогенного політико-правового стану* як устрою, що ґрунтується винятково на праві, яке вимагає з боку індивідів тільки легальності і перебування в статусі підданого, тобто згоди індивідів перебувати під дією зовнішнього щодо їхньої свободи законодавства, яке, однак, не має на меті знищення цієї свободи. Моя свобода як громадянина, з одного боку, ґрунтується на трансцендентально-апіорних принципах розуму, що конституують умови можливості правового стану як такого, з іншого боку, вона (свобода) потребує розширення (синтезу) свого досвіду, його перманентного збагачення. Таке розширення передбачає, на думку Канта, можливість творення тих законів, які вільні індивідууми самі покладають як межу своїй сваволі (і це вже позитивні закони наявного правового стану), в ім'я збереження свободи (і це вже нові виміри свободи, що постають на ґрунті позитивних законів держави).

Підсумовуючи, можна сказати, що саме антропологічні розвідки Канта уможливили його політичну філософію. Людська сваволя, егоїзм та антагонізми як вирішальні фактори культурного поступу людства розглядаються Кантом не як апіорні, а як антропологічні чинники, що спонукають людей створювати більш формальні способи спільного життя. Як показав Кант у «Метафізиці звичаїв» і трактаті «До вічного миру», апіоризм діє винятково на рівні громадянсько-політичного стану, який постає як *Rechtsstaat*. І це зрозуміло чому. Річ у тім, що цей стан не може засновуватись на суб'єктивних схильностях і сваволі, які мінливі й гетерогенні, а лише на *правовому стані речей*, який створює тяглість і гомогенність норм і правил, щодо яких особа повинна мати відчуття не якоїсь любові чи сліпої покори, а *громадянської поваги*.

Кант уможлиблює «синтетичні судження апіорі» у громадянсько-політичній сфері ще й тим, що рішуче «взяв у дужки», «підвісив» негарзди людини, її лінощі, егоїзм, схильність до усамітнення, тобто всі явища людської природи, що ми спостерігаємо як свідчення нашого буденного досвіду. Кант майстерно обійшов усі можливі спокуси редукації моральних і правових засад до якогось «єдино істинного» антропологічного вчення про людську природу, або про суспільство, існування яких уможлиблюється природними, історичними чи Божими законами. Всі ці вчення не мають безпосереднього стосунку до моральних засад людського буття, і вони не

можуть стати підґрунтям існування людини як вільного громадянина, що конститує правопорядок, спираючись при цьому не на апостеріорні знання своєї природи, яка завжди розкривається нам як різнобічна і мінлива, про що й свідчить досвід і знання, що спираються на нього, — а на апіорний синтез права, що ґрунтується на принципах суто трансцендентального розуму. Звісно, Кант вважав за потрібне зважати і на «антропологічні схильності», проектуючи правовий устрій, бо їхнє нехтування створює непереборні труднощі для політико-громадянського ладу в цілому. Однак, за Кантом, це зовсім не означає, що правові засади політичного устрою, *Rechtsstaat*, залежать і породжуються якоюсь антропологією, що антропологічні знання є базисом творення правничих норм. Такого розуміння Кант дотримувався і в пізніх своїх текстах і лекціях, навіть попри те, що в останні роки свого творчого життя він приділяв велику увагу розробці різних видів антропологічного знання (це фізичне, прагматичне і, як вважають деякі дослідники, морально-релігійне вчення про радикальне зло), однак усе це знання міститься *по той бок трансцендентального виміру*. Саме тому будь-який різновид антропології не міг бути достатньою підставою для обґрунтування умов можливості конституювання громадянсько-правового стану. З іншого боку, кантівська антропологія, особливо її морально-релігійна модель, з її визнанням радикального зла людської природи, тлумаченням у позитивному сенсі «дисгармоній та антагонізмів» людської історії, хоча і не може постати як базис, але може розглядатись як той соціально-антропологічний контекст, що провокує появу трансцендентальних принципів розуму, конститутивних щодо політико-правового стану. Кант був твердо переконаний, що *боротьба егоїстичних воľ*, їхнє зіткнення, є не лише умовою поступу людства, а й *граничною межею громадянсько-політичного стану*, його, за висловом Ф. Шелінга, «темним корінням». Як підкреслював відомий німецький фахівець із теорії права Г. Кельзен, спираючись на кантівські ідеї, «жоден соціальний порядок не в змозі усунути нахили людей, їхні егоїстичні інтереси як мотиви їхніх дій чи невиконання цих дій» [31, 75].

Громадянсько-правовий устрій не повинен намагатись подолати людський егоїзм. Це утопічна і нездійсненна мета, що чудово розумів Кант. Правовий стан перебирає на себе функцію тільки координації і юридичної кодифікації людських нерівностей, асиметрій воľ і суб'єктів, їхніх бажань і амбіцій. Він створює гомогенність і передбачуваність політичного життя людей, але на



засадах не рабської покори, а особистої свободи і гідності. На думку філософа, поступове творення гідного людини громадянського життя повинно стати метою «морального політика». Мислитель чудово розумів увесь тягар цієї мети, але вод-

ночас усвідомлював її виняткову цінність. Для філософа лише рух до правової держави, що стоїть на сторожі нашої свободи і гідності, має безумовне значення для нас і слугує виправданням для політика.

1. Див.: *Кант И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // *Кант И.* Сочин.: В 6 т.— М., 1964.— Т. 2. ( Відомо, що матеріали лекцій з фізичної географії вийшли друком у 1802 р.: «Immanuel Kants physische Geographie Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink». Вельми ґрунтовну інформацію про формування і значення кантівського університетського курсу з фізичної географії можна отримати, ознайомившись із матеріалом: *Stark W.* Immanuel Kants physische Geographie — eine Herausforderung? // Text der am 4. Mai 2001 in der Philipps-Universität, Marburg (Germany) als Honorarprofessor gehaltenen Antrittsvorlesung. [http://web.uni-marburg.de/kant//webseite/ws\\_lese4.htm](http://web.uni-marburg.de/kant//webseite/ws_lese4.htm) )
2. Там само.
3. *Кант И.* Критика чистого розуму.— К., 2000.
4. Там само.
5. Там само.
6. Див.: *Arendt H.* Lectures on Kant's political philosophy (Ed. R. Beiner).— Chicago, 1982.
7. *Flikschuh K.* Kant and modern political philosophy.— Cambridge, 2004.
8. *Кант И.* Релігія в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма.— М., 1980.
9. Див.: *Паульсен Ф.* Философия протестантизма (Кант и протестантизм).— СПб., 1907; *Спекторский Е. В.* Происхождение протестантского рационализма. III: Кантианство // Записки общества истории, философии и права при имп. Варшавском университете.— 1904.— Вып. 7; *Bauch B.* Luther und Kant.— Berlin, 1904. (Ця праця відомого німецького філософа Б. Бауха стала засадничою у жанрі філософсько-біографічної компаративістики).
10. *Fleischacker S.* A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith.— New Jersey, 1999.
11. *Fichte J. G.* Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre // *Fichte J. G.* Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte.— Berlin, 1845.— Bd. 4.
12. *Fichte J. G.* Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten // *Fichte J. G.* Sämtliche Werke: hrsg. von I. H. Fichte.— Berlin, 1845.— Bd. 6.
13. *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма.— М., 1980.
14. *Кант И.* Антропология // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1966.— Т. 6.
15. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1964.— Т. 4(2).
16. *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы: Сочинения.— М., Харьков, 1998.
17. *Moor J. E.* Principia Ethica.— Cambridge, 1959.
18. Idid.
19. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1966.— Т. 6.
20. Див.: *Van den Pitte F. P.* Kant as Philosophical Anthropologist.— Den Haag, 1971; *Firla M.* Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant.— Frankfurt am Main / Bern, 1981; *Frierson P. R.* Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy.— Washington, 2003; *Wilson H. L.* Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance.— N. Y., 2006; Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений.— Калининград, 2000.
21. *Кант И.* Релігія в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма.
22. *Кант И.* Педагогика // *Кант И.* Трактаты и письма.
23. *Кант И.* Релігія в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма.
24. Там же.
25. *Кант И.* Педагогика // *Кант И.* Трактаты и письма.
26. *Кант И.* Релігія в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма.
27. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1966.— Т. 6.
28. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1964.— Т. 4(2).
29. *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Соч.: В 6 т.— М., 1964.— Т. 4(2).
30. Там же.
31. *Кельзен Г.* Чисте правознавство.— К., 2004.

*Viktor Kozlovskyi*

## QUESTION ABOUT ANTHROPOLOGICAL AND TRANSCENDENTAL MEASUREMENT KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY

*The project kant's political philosophy, its dependence on anthropological and aprioristic assumptions which in the solving image have rendered influences on concrete results of research of the person, its freedom and political union of free people is analyzed.*