

<https://doi.org/10.15407/fd2024.01.022>

УДК 101(75)

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>

КАНТОВИЙ АНАЛІЗ ДУШІ: КОРЕЛЯЦІЯ З ТІЛОМ ТА ПРОБЛЕМА ІСНУВАННЯ

У статті висвітлюються концептуальні питання, пов'язані з Кантовим аналізом душі — поняття вкрай важливого для метафізики та психології німецької академічної філософії (Schulphilosophie) Просвітницької доби, яка суттєво залежала від розроблених і систематично викладених філософських і наукових ідей і концептів Кристіана Вольфа. Кантове філософування, його тематика і концептуальна мова формувались у горнилі вольф'янського дискурсу, а з початку 1770-х років — у боротьбі з ним, що призвело до появи нової, критичної філософії — трансцендентального ідеалізму, в річищі якого базового значення набула проблема душі, свідомості й самосвідомості. Саме ця проблематика знайшла своє ґрунтовне висвітлення у «Критиці чистого розуму» та інших працях, що побачили світ пізніше. Стаття привертає увагу до Кантових лекцій, які, з одного боку, демонструють його критичну налаштованість до так званих вольф'янців, їхньої метафізики та психології, а з іншого боку, лекційні матеріали унаочнюють нову концептуальну позицію Канта і, що важливо, її розвивають, доповнюють і уточнюють. Висвітлено джерела Кантових лекцій, з урахуванням тих обставин, що ми маємо у своєму розпорядженні конспекти лекцій, автори яких або невідомі, або, якщо й відомі, то все одно їхнє авторство викликає певні сумніви, оскільки це неодноразово переписані різними людьми конспекти. У статті аналізуються конспекти лекцій із психології, автори яких більш-менш відомі, крім того, ці конспекти визнаються фахівцями досить ва-

Цитування: Козловський, В. (2024). Кантовий аналіз душі: кореляція з тілом та проблема існування. *Філософська думка*, 1, 22—42. <https://doi.org/10.15407/fd2024.01.022>

© 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/>)

лідними. Концептуальний зміст цих лекцій дає підстави поглянути на Кантове розуміння проблеми душі у децю ширшому контексті порівняно з «Критикою чистого розуму», де ця проблема аналізується у зв'язку з паралогізмами розуму та трансцендентальної дедукиції категорій. У своїх лекціях із психології Кант привертає увагу до проблеми взаємодії душі й тіла людини, «місцеперебування душі», пов'язуючи це не стільки з органами людського тіла (наприклад, голови), скільки з розташуванням людини як тілесної істоти у світі, що уможливорює всі акти свідомості, самосвідомості, чуттєвого сприйняття. Тобто Кант підкреслює базове значення такого просторового розташування людини, тому що душа належить людині як певній цілісності, а не окремому органу, що виконує когнітивні функції. У статті аналізується важлива для критичної філософії проблема існування, її різні модальності, предикація, особливий наголос на проблемі існування метафізичних предметів — душі, Бога, світу як цілого.

Ключові слова: Кант, Кантові лекції, критична філософія, метафізика, психологія, Бог, душа, матеріальний принцип душі, місцеперебування душі, онтологічний аргумент, агностицизм, існування, предикат, реальне існування.

Попередні зауваги

Кантова критична філософія вже в перші десятиліття після появи на небосхилі німецької філософії увиразнювалась не лише своїм тематичним діапазоном, а й аналітичною ретельністю дослідження окремих тем і проблем. Схильність до аналітичного розгляду досліджуваної проблематики є характерною рисою Кантового філософського стилю, що вирізняло його творчість на всіх етапах академічного життя. Це притаманно творчості Канта як докритичного, так і критичного періоду. Достатньо звернутися до його численних дисертацій, захищених ним упродовж академічної діяльності, щоб у цьому пересвідчитись¹. Всі вони виконані в аналітичному стилі, і цей підхід Кант зберіг у подальших дослідженнях. Це з особливою силою виявляється у його лекціях. Звісно, йдеться не про аналітичний підхід у дусі сучасної аналітичної філософії, з її наголосом на базовому значенні мови (природної чи штучної) у пізнанні. Маємо на увазі спосіб дослідження, який рухається від якоїсь окресленої теми чи її окремого аспекту до з'ясування елементів з яких складається ця тема, розгляд цих аспектів під різними кутами зору, зіставлення цих елементів, тих концептів, що їх віддзеркалюють, з можливим подальшим синтезом. Цей стиль, спосіб мислення виразно відрізняв Кантову філософію від пізніших систем німецького ідеалізму, розробники яких тяжіли до синтетичного, всеохопного філософування, в межах якого аналітичний метод виконував підпорядковану функцію. До речі, саме аналітичним підходом Кантова філософія відрізняється від філософування, що пізніше запанувало в Німеччині й пов'язане з іменами Фіхте, Шелінга і Гегеля та їхніх послідовників.

¹ Це три дисертації: «Meditationum quarundam de igne succincta delineatio» (1754), «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» (1755), «Metaphysicae cum geometrica iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam» (1756). Кожна з них демонструє домінування, у різний спосіб і різною мірою, аналітичного методу.

Саме під їхньою орудою постає та набуває нечуваного розмаху спекулятивне мислення, яке Кант вважав ознакою догматичної метафізики.

Незважаючи на критичну налаштованість Канта щодо метафізики в цілому, емпіричної та раціональної психології зокрема, певні метафізичні теми розглядалися німецьким філософом вельми уважно, оскільки їх вивчення, їх аналіз давали змогу уважніше поглянути на питання, що стосувалися, перш за все, традиційної теми європейської філософії — душі й тіла, їхнього взаємозв'язку, взаємодії, а також з'ясування можливостей розуму, інтелігенції в осмисленні цієї взаємодії.

Отже, метою нашої розвідки є дослідження Кантового підходу до аналізу людської душі, її пізнання, взаємодії з тілом людини та модальностей її існування. Варто зазначити, що у своєму студіюванні зазначених питань ми будемо спиратися на Кантові лекції з метафізики та психології, його нотатки, які поки що не дістали належного висвітлення у вітчизняних дослідженнях. На наше переконання, ці матеріали уможливають доповнення й уточнення Кантового розуміння психологічної проблематики у зіставленні з тими тематичними сюжетами, що набули систематичного розгортання у «Критиці чистого розуму» та інших оприлюднених працях німецького мислителя.

Дещо про джерела нашого дослідження

Треба зважати на те, що всі лекції з усіх дисциплін, які Кант викладав у Кенігсберзькому університеті (Academia Albertina), надруковані в академічному зібранні Кантових текстів (так званому *Akademie Ausgabe*, розпочатому Вільгельмом Дильтеєм ще у 1900 році й поки що не завершеному), мають вказівки на тих, хто був певним чином дотичний до цих конспектів. Річ у тому, що в більшості випадків автори цих конспектів нам не відомі, тому не дивно, що поряд із прізвищем того, хто впродовж певного часу мав у своєму розпорядженні цей конспект, зазначено анонімність. Тож вказівка на прізвище «автора» конспекту є нагадуванням про його власника, в кого цей конспект знаходився до його купівлі фахівцями (а це відбувалося протягом XIX століття, коли вдалося зібрати більшість збережених конспектів лекцій), або про того, хто здійснив першодрук цього конспекту.

Принагідно зазначимо, що для кращого розуміння тогочасного філософського дискурсу, особливо в німецьких університетах, ми акцентуємо увагу на метафізиці. Ця дисципліна викладалась із початку 1740-х років у річищі так званої «шкільної філософії» Ляйбніца—Вольфа, а фактично на основі підручників, написаних учнями й послідовниками Кристіана Вольфа. Саме цей філософ-раціоналіст запропонував власну систему, яка містила не лише всі тогочасні філософські дисципліни, зокрема метафізику, а й всі наукові: фізику (теоретичну й експериментальну), математику (чисту математику та прикладну, зокрема, нове на той час диференціальне й інтегральне числення, історію математики, математичний лексикон), фізіологію, теорію архітектури та фортифікації, мовознавство, правознавство (природне, міжнародне право), теорію економіки та ін. науки. До того ж свою систему він виклав двічі — латиною і німецькою мовою.

Кожній частині системи Вольф присвятив величезний за розмірами трактат (часто в кількох томах), який, звісно, не міг виконувати функцію підручника. Тому його прибічники, так звані вольфіанці, ще за життя Вольфа почали продукувати різноманітні підручники й посібники для студентів, здебільшого на латині. Згідно із системою Вольфа, психологія — емпірична й раціональна — входила до складу метафізики поряд з онтологією (перша частина метафізики), космологією та раціональною теологією. І ще одне важливе нагадування: всі свої лекції з усіх філософських дисциплін, і метафізика не є винятком, Кант викладав так, як і переважна більшість тогочасних університетських викладачів, на основі підручників вольфіанців. Та коли вектор його філософування суттєво змінився і вольфіанська філософія постала для нього як догматична система, у боротьбі з якою поступово вибудовувалася нова, критична філософія, підручники залишилися тими самими. Відтак і після появи «Критики чистого розуму» — праці, яка трансформувала не лише Кантове, а й згодом і європейське філософування, — вольфіанські підручники зберегли як методичну силу, так і змістове та структурне значення для лекційного викладу тематичного матеріалу.

Так, свої лекції з метафізики, усіх її частин, Кант читав упродовж своєї академічної діяльності, керуючись підручником вольфіанця Фридриха Кристіана Баумайстера (Baumeister, 1738). Починаючи з кінця 1750—х років і до завершення академічної кар'єри у 1796 році таким поводитирем у світ метафізики став підручник Александра Готліба Баумгартена (Baumgarten, 1757), автор якого також належав до вольфіанської школи². Крім того, Кант спромігся залучити частину підручника Баумгартена (в якій викладено емпіричну психологію) до читання нової академічної дисципліни — прагматичної антропології³. Так, ця частина відігравала

² Зазвичай Баумгартена згадують у зв'язку з естетикою — філософською дисципліною, яку започаткував цей німецький вольфіанець. Проте для Канта більше значення мав його підручник з метафізики та практичної філософії (загальної практичної філософії та етики), на основі яких він викладав метафізику та моральну філософію, зокрема і в критичний період свого філософування. Кантові лекції з практичної філософії (загальної та етики), надруковані у XXVII томі, свідчать про характер використання матеріалів цих підручників, залежність лекцій від їхнього змісту і структури. Кант викладав ще й природне право, своєрідну філософію права — як частину практичної філософії (що відповідало структурі практичних дисциплін Вольфа), спираючись на латиномовний підручник Готфрида Ахенваля, який поділяв філософські й морально-правові погляди Вольфа. Конспекти цих лекцій надруковані у XXVII томі.

³ Зазначимо, що виклад прагматичної антропології як лекційного курсу лише частково збігався з емпіричною психологією Баумгартена, а частково спирався на раніше надрукований есей «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (1764), в якому викладено цікаві спостереження щодо людини, її вподобань, емоційних станів, гендерних особливостей тощо. Ця тематика відсутня у підручнику німецького вольфіанця. Але така тематика відігравала важливу роль у курсі лекцій з прагматичної антропології, що й зрозуміло з огляду на зацікавленість студентів у різноманітних життєвих питаннях, а не суто теоретичних. Крім того, прагматична антропологія мала ще одну функцію, на яку Кант завжди зважав, — підготувати молодь до життя у космополітичному світі. Ця просвітницька ідея майстерно втілена у Кантовій антропології.

ла роль своєрідного підручника. Отож, за Кантом, психологічна частина підручника Баумгартена виконувала подвійну функцію — психологічну й антропологічну. Це свідчить про майстерне володіння Кантом «догматичним дискурсом», бо автор «Критики чистого розуму» демонстрував не лише критичне ставлення до нього, а й уміння, часто дивовижне, комбінувати вольфганські ідеї та концепти з позиції трансцендентального ідеалізму. Дитер Генрих, знаний дослідник німецького ідеалізму, якось сказав про Канта, що той був «генієм комбінацій». Важко сперечатися з цим твердженням, оскільки Кант напрочуд вміло препарував чужі ідеї у потрібному йому річищі, до того ж так, що виникав новий, оригінальний концептуальний синтез, в якому навіть не проглядалися якісь чужі ідеї. Під орудою Канта вони суттєво змінювали свій зміст, свої смислові рамки, зберігаючи хіба що зовнішню подібність до традиційного слововжитку⁴.

У випадку лекцій із психології (*Vorlesungen über Psychologie*), які є частиною лекцій з метафізики (*Vorlesungen über Metaphysik*), йдеться про кілька конспектів, на які будемо зважати у нашому дослідженні. Насамперед це конспект Карла Генріха Людвіга Пьолітца, частково надрукований ще у 1817 році (розділ раціональної теології), а повністю — у 1821-му. Цей текст охоплює всі частини тогочасної метафізики, що їх викладали у німецьких університетах, а саме — онтологію, космологію, психологію і раціональну теологію. І вже набагато пізніше ці лекції увійшли до академічного зібрання як його невіддільна частина (вони містяться у XXVIII—XXIX томах). Хто реально зробив ці конспекти лекцій з метафізики і психології, достеменно невідомо. Версія, що цей конспект склав учень і колега Канта по кафедрі, відомий видавець його лекційних матеріалів Фридрих Теодор Ринк (ще за життя Канта він видав його лекційні матеріали з фізичної географії), на що вказував Пьолітц у другому виданні цих лекцій 1830 року, не підтверджується сучасними дослідниками. Наприклад, відомий сучасний кантознавець, один із видавців конспектів лекцій Канта з антропології та фізичної географії, Вернер Штарк, після ретельного вивчення цього питання не підтверджує авторство Ф.Т. Ринка⁵.

Крім того, є й інші конспекти з метафізики та психології, надруковані в академічному зібранні, в яких вказівки на їхніх авторів вирізняються деякою достеменністю. У цьому сенсі треба згадати «*Metaphysik Mrongovius*» (Kant, 1983: SS. 743—940). Це цікавий конспект, вагомий для розуміння особливостей Кантового тлумачення метафізики у критичний період філософування, оскільки автор конспекту зробив його у зимовий семестр 1783 року, тобто після видан-

⁴ Це стосується переважної більшості базових концептів критичної філософії — трансцендентальне, метафізика, апіорне, апостеріорне, розсуд, розум, ідеї тощо. Всі ці концепти мали своє більш-менш стале застосування як у латині, так і в німецькій мові. Кант спромігся надати їм того значення, з яким ми зазвичай пов'язуємо критичну філософію, і це закріпилось у філософській традиції.

⁵ Валідність виданої Ф.Т. Ринком книжки, яка начебто унаочнювала Кантові лекції з фізичної географії, здавна викликає певні сумніви, оскільки невідомо, на основі яких конспектів, власних чи чужих, підготовлено цю книжку до друку. Нещодавно в академічному зібранні текстів, у XXVI томі, надруковано досить валідні конспекти лекцій з фізичної географії.

ня «Критики чистого розуму». Кристоф Мронговіус, можливо, є автором цього конспекту, оскільки встановлено, що такий студент навчався в університеті в 1780-х роках, тож міг слухати лекції Канта і скласти конспект з метафізики, як, до речі, і з фізики, антропології, логіки та моральної філософії, бо й такі конспекти начебто написані цим автором. З іншого боку, є конспекти, авторство яких вказано дещо умовно, тобто вони не зовсім анонімні, а авторські, однак повної впевненості щодо цього немає. Це, наприклад, «*Metaphysik Arnoldt*» (Kant, 1983a: SS. 941—1040), до складу якого увійшли лекції з психології. Еміль Арнольдт вочевидь не міг бути автором цього конспекту, бо його життя й академічна діяльність тривали у другій половині XIX століття. Він був останнім за часом власником зазначеного конспекту (як і деяких інших, що діставалися йому складними шляхами упродовж життя). На початку XX століття він кілька разів друкував конспект з метафізики. Як вважають фахівці, це конспект, імовірно, сучасника Канта, слухача його лекцій Йогана Фридриха Вігілантія, прослуханих у середині 1790-х років. Більшість дослідників погоджуються з тим, що автором зазначеного конспекту міг бути Вігілантій. Цінність цього тексту в тому, що це запис чи не останнього за часом Кантового лекційного курсу з метафізики⁶.

Сучасні кантознавці визнають ці конспекти вельми валідними, хоча, звісно, треба зважати на ту обставину, що це не Кантові тексти, а складені кимось зі слухачів, студентів, тому важко бути певним щодо точного відтворення в них змісту лекцій і тих ідей, які Кант виголошував в аудиторії, маючи перед собою зовсім молодих слухачів. Зазвичай це були молоді хлопці 16—18 років, рівень підготовки яких різнився, тож і точність записів того, що вони чули та розуміли, також неоднакова. Але у багатьох випадках концептуальні положення, сформульовані у цих конспектах, знаходили підтвердження у власноруч написаних працях Канта, а також у листах і численних (понад 8000) нотатках (так званих *Reflexionen*), де авторство Канта цілком очевидне й достеменне, хоча треба зважати на період написання цих текстів.

Що ж до нотаток (чи рефлексій), то вони побачили світ завдяки титанічним зусиллям відомого німецького кантознавця початку XX століття Ерика Адикеса, якому вдалося не лише «розшифрувати» нотатки Канта, які, до речі, мали стосунок до всіх академічних дисциплін, що викладались автором «Критики чистого розуму», а й атрибутувати їх стосовно часу написання, а це особливо вагомо з огляду на різні періоди Кантового філософування. Отже, така атрибуція мала не зовнішнє, а внутрішнє значення, оскільки це стосувалося філософського, концептуального осмислення Кантом широко кола питань, які розглядались, аналізувались у цих нотатках упродовж академічної діяльності, тривалого ви-

⁶ Попри певні розбіжності щодо точної дати, ймовірно, десь із середини 1796 року Кант припиняє викладацьку діяльність, тобто перестає читати лекції з усіх академічних дисциплін, які до того викладав, хоча з певними обмеженнями вже з 1793 року. Кант відчував фізичну слабкість і певні проблеми з пам'яттю, які з роками наростали. Водночас, згідно з чинними у Пруссії правилами, Кант зберіг професорське звання і відповідну винагороду до кінця життя.

кладання в університеті. Крім того, Адикес підготував ці нотатки до видання у згаданому академічному зібранні. Вони увійшли до XIV—XIX томів під спільною назвою «Handschriftlicher Nachlaß».

Треба пам'ятати, що ці рукописні нотатки Кант писав для себе як підготовчі матеріали для лекцій. Це записи (коротенькі чи розлогі, деякі з тематичними назвами) на окремих сторінках, а також між рядками тих підручників, якими Кант послуговувався як основою для викладання різних дисциплін. Річ у тому, що в Пруссії існувала вимога до викладання студентам академічних дисциплін — викладач мусив читати лекції, спираючись на підручники — свої або чужі. Як відомо, Кант не писав підручників, тому викладання всіх дисциплін, а їх було чимало, і не лише філософських, а й природничих і математичних, відбувалось на основі чужих підручників. Звісно, викладання філософських дисциплін було вельми розкутим, оскільки Кант завжди пропонував власні інтерпретації тих тем і питань, які перебували у центрі його уваги⁷. Ступінь самостійності цих інтерпретацій суттєво зростає від середини 1770-х років, коли у Канта поступово визріває нова філософська позиція, перші акорди якої яскраво прозвучали в інавгураційній дисертації «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*» (Kant, 1912a: SS. 385—419), захист якої відбувся у 1770-му, що дозволило Канту, нарешті, обійняти довгоочікувану посаду професора кафедри логіки і метафізики⁸.

Тож ця нова філософія увиразнилась у формі трансцендентального ідеалізму. Кантові вдалося унаочнити найголовніше, що стало підмурком для трансцендентального філософування, — вчення про суб'єктивність простору і часу. Трансцендентальна естетика, як пізніше у «Критиці чистого розуму» Кант назвав своє вчення про простір і час, є фундаментом критичного філософування. На наше переконання саме це відкриття (чи світло, про яке Кант писав) уможливило новий підхід до розгляду проблем пізнання. Це мало значення не лише для епістемології, а й для метафізики, практичної філософії, антропології, естетики та філософії історії.

⁷ В ім'я справедливості необхідно підкреслити одну фундаментальну тогочасну обставину, яка полягала в тому, що, попри свободу академічного викладання, право лектора вільно інтерпретувати лекційні питання, відволікаючись від підручника, зберігалася певна методична і дидактична вимога — лектор мусив дотримуватися структури й послідовності питань, викладених у підручнику. Фактично на лекції викладач коментував зміст підручника, послідовно рухаючись від «питання до питання» або від «параграфа до параграфа» підручника. Майстерність Канта полягала в тому, що, судячи з конспектів слухачів, йому вдавалося вибудовувати свій виклад, поєднуючи коментування з вільним розгортанням тематики лекцій. Водночас структура підручника зберігала своє базове значення. Щоб пересвідчитись у цьому, достатньо поглянути на надруковані в академічному зібранні конспекти лекцій з тих академічних дисциплін, які Кант викладав. У нашому розпорядженні велика кількість таких конспектів з переважної більшості дисциплін.

⁸ Щоправда, існує дещо сумнівна думка стосовно того, що важливі риси критичного філософування Кант втілює у есеї «*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*» (1766). Цю думку відстоює відомий сучасний американський дослідник Стивен Палмквіст (Palmquist, 1993).

Кант наголошує, що *Я* ми можемо сприймати двома способами: 1) *Я* як людина (Ich als Mensch); 2) *Я* як інтелігенція (Ich als Intelligenz). Водночас зазначимо, щоб надалі запобігти непорозумінням, що згідно з записом автора конспекту, Кант послуговувався у цих лекціях концептом Intelligenz. Тож при перекладі ми також використовуємо цей концепт, а не «розсуд» або «ум», як можна було б перекласти. У Канта ідеться про мисленнєву активність суб'єкта, не пов'язану з чуттєвим сприйняттям, а отже, з тілом, бо для Канта чуттєвість є функцією людського тіла. Саме тіло і його органи чуття є провідниками чуттєвого досвіду. У цих лекціях концепт Intelligenz «прив'язаний» до особливої мисленнєвої активності *Я*, без якоїсь строгої смислової диференціації на розсуд і розум.

У конспекті лекцій з метафізики (включно з лекціями з психології), оприлюдненому Пьолітцем, зафіксовано трансцендентально позицію кінця 1770-х років, коли свої термінологічні пошуки Кант ще не завершив. Тому не дивно, що в цих лекціях відсутнє чітке розрізнення розсуду і розуму, і використовується термін «інтелігенція». Хоча варто зазначити, що спорадично такого розрізнення Кант дотримувався з початку 1770-х років, про що свідчать його нотатки (Kant, 1926: S. 352). Таке розрізнення ми можемо побачити в його дисертації «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis», щоправда, з тими конотаціями, які пізніше «перейшли» до інших «суб'єктивних сил» (наприклад, чуттєвості)⁹. Систематично поняття розсуду і розуму Кант використовує під час інтенсивної підготовки до публікації великого рукопису, над яким він працював майже 10 років. Опрацювання цього рукопису, належне оформлення його для друку відбувалися впродовж 1780 року. Це, зрештою, привело до появи наступного року знаменитого трактату «Критика чистого розуму». Саме в цій праці ми зустрічаємо чітке концептуальне розрізнення розсуду і розуму, якого Кант дотримувався у своїх подальших працях досить послідовно, оскільки воно має стосунок до центральних питань Кантового трансцендентального ідеалізму, зокрема, розрізнення феноменального та ноуменального світу, речей самих по собі та явищ, конституювання досвіду як підстави для знання, яке може претендувати (або ні) на науковий статус, та ін.¹⁰ У «Критиці чистого розуму» Кант дещо змінює

⁹ Так, у дисертації Кант зазначає, що інтелектуальним пізнання варто називати те, що оперує чистими ідеями (ideas puras), тоді як емпіричне пізнання оперує абстрактними концептами (Kant, 1912a: S. 394). Тож «інтелект» як певний синонім поняття розсуду, виконує ті функції, які згодом перейшли до «розуму», а емпіричне пізнання Кант пізніше пов'язав власне із розсудом, його категоріями.

¹⁰ Цього розрізнення Кант дотримувався і в перекладі «Критики чистого розуму» на латину (до перекладу Ф. Борна, як відомо, долучався і Кант), де розсуд і розум позначалися різними латинськими словами (intelligentia та ratio). Тож саме «Критика чистого розуму» дала змогу впорядкувати концептуально-термінологічну мову належним чином, тобто зробити необхідні концептуальні розрізнення, вельми важливі, принципові для Кантової трансцендентальної філософії, і віднайти їм відповідні німецькі мовні еквіваленти. Багато з цих термінологічних нововведень зберегли своє «Кантове звучання» дотепер, попри всі зміни, яких зазначала європейська філософія за останні століття.

конотації поняття душі, надаючи йому трансцендентального змісту і відмовляючись від зазіхань раціональної психології, яка є важливою частиною вольфганґівської метафізики, на достеменне розкриття *змісту душі* шляхом прискіпливого аналізу *поняття про душу*.

Людське тіло і «місцеперебування» душі

Людське *Я* можна вивчати як предмет внутрішньої та зовнішньої чуттєвості. Що ж до *Я* як інтелігенції, то тут ситуація складніша, бо, за Кантом, — це предмет внутрішньої чуттєвості. Таке *Я* не потребує для його аналізу звернення до тіла, тоді як *Я*, пов'язане із внутрішньою і зовнішньою чуттєвістю, потребує тіла. Щодо цього Кант зазначає таке: «Ця інтелігенція, що пов'язана з тілом і утворює людину, називається душею; але якщо розглядати окремо, без тіла, це називається інтелігенцією. Отже, душа — це не просто мисляча субстанція (*denkende Substanz*), а остільки, оскільки вона становить єдність із тілом» (Kant, 1968: SS. 224—225). Душа визначається тілом, вона перебуває у спілкуванні з тілом; інтелігенція не має такої можливості, бо вона не пов'язана із зовнішнім чуттєвим сприйняттям, оскільки не має просторового місця, топосу, що вможливує сприйняття речей. В одній з нотаток про інтелігенцію Кант зазначає таке: «Дух (*Geist*) є чиста інтелігенція (чистим є те, що чуже всьому окремішньому). Отже, дух є інтелігенція, відокремлена від усілякої взаємодії з тілами» (Kant, 1926: S. 689). Але постає питання — чи є можливими чиста інтелігенція, чисте мислення? У лекціях із психології («*Metaphysik Arnoldt*») він так відповідає на це питання, попередньо наводячи різні аргументи на користь чистого мислення, рухаючись своїм улюбленим шляхом — від супротивного, тобто припускаючи, що таке мислення можливе. Тож Кант зазначає: «Це дійсно доводить, що суб'єкт може мислити без того, щоб його принципом була тілесність, матеріалісти спростовуються, але з цього не випливає, що душа може мислити, не будучи пов'язаною з тілом, а саме цього вчить пневматологія, проте така можливість ніколи не може бути доведена» (Kant, 1983: S. 1026). Звісно, це аналіз, який міг з'явитися у річищі критичної філософії, і це особливо цікаво з огляду на те, як Кант перетлумачував ті концепти, які наявні у підручнику Баумґартена.

Понад те, Кант посилює свою тезу тим, що апелює до дещо парадоксального для тих, хто не був знайомий з його «Критикою чистого розуму», але цілком зрозумілого для самого Канта. Тож він стверджує про наше незнання цих перших принципів, на яких базується чисте мислення: «Ми не здатні дослідити причинність такого принципу, що існує сам по собі, визначити наслідки та визначити їхню природу та наслідки, які могли б впливати з нього як з причини, і тому не знаємо а пріорі, чи існує такий принцип мислення, окремий від тіла. Ми не могли б дізнатися про це ніяк інакше, ніж емпірично, розглядаючи душу, відокремлену від тіла» (Kant, 1983a: S. 1026). І завершує цей філософський пасаж німецький мислитель дещо іронічно, кепкуючи з тих, хто щиро вірить у таке чисте, «незабруднене» ніяким чуттєвим досвідом мислення: «Але за життя це

неможливо через зв'язок з тілом, і поза цим станом ми не знаємо, що таке душа, і якою вона буде після смерті, нам так само неможливо дізнатися з тієї ж причини: отже, оскільки ми не можемо отримати жодного об'єкта пізнання через досвід, то неможливо також дійти до пневматології та визнати, чи існує у всесвіті якийсь дух, навіть Бог» (Kant, 1983a: S. 1026). Як бачимо, Кант чітко фіксує позицію трансцендентального ідеалізму щодо можливостей пізнання метафізичних предметів — це негативна позиція, точніше агностична, тобто позиція, яка фіксує наше незнання тих речей щодо яких неможливий будь-який досвід.

Та питання залишається відкритим, а саме — чи можемо ми розраховувати хоча б на якесь валідне знання про душу? І якщо це хоча б можливо, то яка роль у цьому пізнанні «матеріального принципу» і як його треба розуміти — як щось, що визначає душу зсередини (фізіологічно тощо), чи як щось, що визначає її ззовні (з позиції просторового позиціювання), або як щось, що взаємодіє з тілом? Кант погоджується з тим, що душа пов'язана з тілом. Внутрішній зв'язок залишається до кінця не з'ясованим, тож треба зважати на зовнішній компонент матеріальності, причому так, як він дається у формах чуттєвого споглядання, а не якимось іншим (наприклад містичним) способом. Крім того, душа належить мені (тобі, кожній живій, розумній істоті) як тілесній істоті, а не чистому духу, тож душа якимось взаємодіє з тілом, з його будовою, функціями тощо. Як тілесна істота, що має душу, я займаю певне місце у світі. На думку Канта, місце у світі визначається розташуванням людського тіла у «просторовому світі», а не просто інтелектуальною спроможністю помислити про своє розташування у певному місці. Це означає, що «я не зможу визначити своє місце безпосередньо, але як душа я визначаю своє місце у світі через тіло» (Kant, 1968: S. 225). Проте такий стан речей є вельми парадоксальним — для того, щоб визначити положення (місце перебування) у тілі власного Я, потрібно поглянути на себе зовні. Це цілком відповідає Кантовій настанові щодо того, що умовою можливості будь-якого досвіду є його локалізація у просторі, звісно, у просторі як формі суб'єктивного чуттєвого сприйняття. У цьому аспекті простір має первинне значення (у зіставленні з часом) для зовнішнього сприйняття, а відтак для конституювання того досвіду, що становить основу наукового пізнання. Проте у випадку з душею ми не маємо такої змоги, тобто у нас немає можливості побачити («чуттєво доторкнутися») «місце душі», спостерігати розташування душі в тілі, зокрема у такому локальному місці, як мозок: «Мозок як місце душі, яке ми уявляємо, — зазначає Кант, — є лише усвідомлення тіснішої залежності від тієї частини тіла, де душа найбільше працює» (Kant, 1968: S. 225). То чи маємо ми надійні шляхи пізнання душі? Чи, може, ми позбавлені таких можливостей? У нас немає твердої переконаності в тому, що ми маємо аподиктичне знання про місце розташування душі, навіть мозок, з яким зазвичай пов'язують душу, не є достеменним знанням про «місце душі». Насправді, всі такі знання не є аподиктичними, а є лише здогадами, точніше «знаннями за аналогією» щодо розташування душі, її локалізації у певній частині людського тіла (голові), бо саме в голові розміщений мозок.

У Нові часи дедалі частіше найкращим кандидатом на роль «органу душі» вважали саме мозок, ті фізіологічні процеси, що відбуваються в цьому маленькому за своєю вагою і розмірами органі людського тіла. Згідно з сучасними уявленнями, мозок має вельми складну будову і потребує значного «енергетичного забезпечення», яке багаторазово перевищує енергетичні потреби мозкових утворень будь-яких інших тваринних форм. Кант зазначає, що існує певна проблема усвідомлення душі, розрізнення душі й тіла. Сама душа, свідомість уможливорює таке розрізнення, оскільки те, що ми бачимо ззовні вочевидь «відрізняється від мислення принципів у мені; і цей принцип мислення знову відрізняється від усього, що може бути лише предметом зовнішньої чуттєвості» (Kant, 1968: S. 225). Кант привертає увагу до того факту, що пізнання «місця душі», тобто її тілесної локалізації парадоксальним чином нагадує ситуацію, коли в людини розірвано її тіло і вона може хоча б на мить перед смертю побачити власні внутрішні органи. Але це погляд на «змінене» тіло, тобто фізичне, а не живе і тим паче не мисляче тіло, що має душу, *Я*. Людина може втратити якісь частини тіла, але при цьому зберігати здатність мислити та ідентифікувати себе як *Я*. І це свідчить про те, що, з одного боку, людина усвідомлює зв'язок своєї душі з тілом, з іншого — людина розуміє, що її душа не є тілом, а є чимось іншим, наприклад інтелекцією, яка доконечно і достеменно не може бути описана, проаналізована. Тому не варто сподіватися на створення якихось наукових чи філософських доктрин про людину, її душу, розум, а відтак важко розраховувати на пізнання «вищої», трансцендентної реальності. Ба більше, відповідно до критичної настанови трансцендентального ідеалізму, Кант у багатьох місцях своїх лекцій («Metaphysik Mrongovius») підкреслював, що його «не цікавить питання, чи є душа матеріальною чи ні, бо ми не можемо довести це на досвіді... Душа — це лише наше *Я*, а не тіло, але тіло і душа разом — як людська свідомість — також називаються *Я*» (Kant, 1968: S. 876). Тобто Кант вважав, що ми не можемо достеменно знати, чи інкорпорована душа в тіло, але досвід свідчить, що душа як самосвідомість людини якимось чином взаємодіє з тілом, і саме цю не до кінця зрозумілу єдність треба називати *Я*¹¹. Саме моє тіло персоналізує моє *Я*, оскільки завдяки тілу, його рецептивній спроможності конститується досвід у просторі та часі. Він, завдяки моєму *Я*, усвідомлюється як мій власний досвід, а не досвід когось іншого. Позаяк у кожного є власне тіло, яке не тотожне з моїм, а відтак і досвід іншого не збігається з моїм, а усвідомлюється ним як його досвід. Таким чином, *Я* як носій тіла, або тіло у єдності з моїм *Я*, згідно з Кантом, є тим, що можна позначити як душу.

¹¹ Кант йде далі й зазначає, що оце *Я*, самість (das Selbst), що є основою свідомості та характеристикою духу (des Geistes), варто розглядати у трьох аспектах: «*Я* мислю як інтелект, тобто суб'єктом мислення є інтелект. *Я* мислю як суб'єкт, який має чуттєвість, і я є душею. *Я* мислю як інтелект і душа, і я є людиною. Тіло, яке оживлене душею, а не інтелектом, є твариною. Здатність досягнути думку: “*Я* є” належить інтелекту. Це *Я* залишається, навіть коли все змінилося, коли змінилося тіло і принципи. Однак те, що становить ідентичність *Я*, важко пізнати» (Kant, 1968: S. 878).

Отож, цілком очевидно, що, з одного боку, якщо душа пов'язана з тілом і залежить від нього і цей зв'язок не може бути предметом можливого досвіду, то ми не можемо мати надійного знання про душу. З іншого боку, якщо інтелігенція не пов'язана з тілом, то ми маємо дещо іншу ситуацію, але наслідки для пізнання ті ж самі: інтелігенція як чисто спіритуальна (*spiritualis*) функція розумної істоти також не має змоги відкрити нам доступ до достеменного, аподиктичного знання про душу, її зв'язок з тілом. Це пов'язане з тим, що інтелігенція вирішальним чином абстрагується від тілесних функцій. Таким чином, вона вільна від будь-якої залежності від умов можливого досвіду, що суттєво обмежує пізнання душі, або ж це спекулятивне пізнання, яке, за Кантом, не відповідає вимогам достеменного пізнання, а створює його ілюзію. Таке пізнання продукує не надійні, перевірені знання, а діалектичні суперечності, паралогізми й антиномії, що не відповідає критеріям наукового знання. Діалектика, за Кантом, відвертає від справжнього пізнання, а не рухає його до мети — віднайти надійні знання про світ, Бога і душу. Там, де з'являються діалектичні суперечності, є наше незнання, особливо, коли пізнання зазіхає на трансцендентні речі, зокрема, на пізнання душі, її існування, субстанційності та «місця» перебування. Саме цим питанням і займається метафізика, зокрема, метафізика вольфганського гатунку, яка претендує на статус науки та стверджує, що в межах метафізики ми можемо розраховувати на знання про душу, Бога, світ, яке відповідає критеріям наукового дискурсу. Запорукою для цього є геометричний метод Евкліда, на чому Вольф і його послідовники наполягали як на базовій рисі сучасного філософування, і метафізика не була винятком¹².

¹² Як відомо, ставлення Канта до метафізики знайшло своє увиразнення у відомому питанні «Критики чистого розуму»: як можлива метафізика як наука? (Kant, 1911: S. 41/23). В цьому полягає принциповий підхід німецького філософа до метафізики, оскільки центральним питанням є не «як можлива метафізика?», бо Кант добре усвідомлював, що метафізика є потребою людського розуму, а «як вона можлива як наука?». В цьому корінь проблеми метафізики. Не випадково наступна праця, в якій коротко викладено основну проблематику «Критики чистого розуму», хоча її зміст значно глибший, має назву «*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*», тобто пролегомени до будь-якої метафізики, яка може постати як наука. Наголосимо, що Кант пише про метафізику, яка може постати як наука, але ж може і не постати. Можливість це ще не дійсність, не фактичне існування. Тому, коли йдеться про можливості, ми мусимо зважати на неможливість або неповну можливість якогось сущого, і метафізика не є винятком із правила модальних суджень. Тож науковий статус метафізики, згідно з Кантом, потребує з'ясування, розкриття, дослідження. Це важлива, базова проблема для Кантового філософування, а не щось цілком очевидне. Що ж до математичного методу, то Кант не вважав ефективним його використання у філософії; про це він неодноразово писав у різних працях, зокрема у «*Opus Postumum*». Тому виходить з умінь зовнішнім чином послуговуватись математичним (геометричним) методом і стверджувати, що це робить філософування науковим, не є обґрунтованим підходом. Відтак, апеляція Вольфа до цього методу не свідчить, що його метафізика має ознаки наукового дискурсу. Метафізика зазіхає на такі речі (трансцендентні), які не можуть бути досягнуті розумом а priori за допомо-

Канта не влаштовувала така позиція. Він не вважав, що раціональна психологія може дати відповідь на питання: де і в якому місці перебуває душа як субстанція. Кантова позиція полягає в тому, що відповідь на питання «а в якому місці знаходиться душа?» не перебуває у площині простої її локалізації у якомусь конкретному органі людського тіла. Німецький філософ передбачав складнішу відповідь на це питання, що потребує враховувати місце розташування людського тіла у світі: «Тепер, коли душа взаємодіє з тілом, ми запитуємо: де знаходиться душа в тілі? Місце душі у світі визначається розташуванням тіла; моя душа там, де моє тіло» (Kant, 1968: SS. 280—281). Але і тут є проблема, а саме — місце тіла у світі визначається зовнішнім чуттєвим спогляданням, але оскільки душа є предметом внутрішнього відчуття, а місце душі (бо це локальний простір) цим відчуттям не визначається, то з цього випливає, що душа немає місця і в тілі, в якомусь органі тіла. Якщо йдеться про мозок, то це не місце душі, а нервовий центр, що здійснює координацію внутрішнього і зовнішнього відчуття. Кант наголошує — «якщо душа не є предметом зовнішнього відчуття, то їй не притаманні умови зовнішніх споглядань... А оскільки вона не є предметом зовнішнього споглядання, то вона (душа. — В.К.) не перебуває у просторі, а лише діє в ньому» (Kant, 1968: S. 282). Це означає, що ми за аналогією кажемо, що душа в тілі, проте з філософського погляду ми не повинні це розуміти в такому річищі, тобто місце душі ми не повинні трактувати тілесно. І Кант знову повертається до ідеї стосовно того, що місце душі визначається розташуванням людського тіла у світі, точніше, місцеперебуванням людини як тілесної істоти у світі, а не інкорпоруванням душі в тіло, наявністю якогось окремого місця, де перебуває душа: «Душа не має особливого місця в тілі, її місце у світі визначається тілом, і вона безпосередньо пов'язана з тілом» (Kant, 1968: S. 282). Проте спосіб цього зв'язку не може бути матеріальним, оскільки ми не знаємо місця душі, а отже, у нас немає достеменного знання щодо взаємодії душі й тіла, якщо до цього не долучити Ляйбніцеву *Harmonia praestabilita*, що для критичної філософії Канта є неприйнятним варіантом розв'язання цієї складної проблеми. З цього приводу він пише: «Отже, душа, як об'єкт внутрішнього відчуття, не може сприймати свого місця в тілі, а знаходиться там, де знаходиться людина. *Harmonia praestabilita* Ляйбніца обов'язково несе в собі ідеалізм, оскільки кожен із двох суб'єктів перебуває у грі змін сам по собі, без впливу іншого; один із них (суб'єктів. — В.К.) зовсім непотрібний для визначення існування та ста-

ги математичного методу. А для Канта метафізика ставить за мету пізнавати суще, його виміри та рівні на підставі синтетичних суджень а priori, тобто метою метафізики є пізнання сущого, включно з вищими предметами — такими, як душа, Бог, світ, без звернення до можливого досвіду. Цікаво, що вже у згаданій дисертації «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*», яка фіксує крок у бік критичної філософії, Кант пропонує визначення метафізики, що не збігається з вольфганським. Тож Кант зазначає: «*Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est Metaphysica*» (Kant, 1912a: S. 394). Як бачимо, йдеться про метафізику як таку, що досліджує принципи чистого розсуду (*intellectus puri*), а не як науку, що досліджує трансцендентні речі.

ну іншого» (Kant, 1928: S. 619)¹³. Тому, знову-таки, єдино можливим варіантом розв'язання проблеми «місця душі», взаємодії душі й тіла, згідно з критичним філософуванням Канта, є визнання того, що локалізація душі у межах якогось тілесного органу людини (мозок на цю роль видається найкращим органом) — така ж проблематична справа, як і Ляйбніцева *Harmonia praestabilita*. У нас немає надійно перевірених знань стосовно такої локалізації, бо це сфера речей самих по собі. І навіть детальне знання будови мозку, на думку Канта, не може забезпечити нас аподиктичними знаннями про локалізацію душі¹⁴. Тож єдино можлива відповідь на це питання у межах критичного філософування — визнання того, що душа там, де перебуває людина, її тіло у горизонті світу, у його просторово-часових конфігураціях, що уможливорює суб'єктивне упорядкування досвіду. Проте це не дає змоги стверджувати з аподиктичною переконливістю, де саме знаходиться «місце душі».

Якщо гіпотетично припустити душу без тіла, точніше, до «народження» душі в тілі, то, зазначає Кант, така душа була б «без усвідомлення світу і себе» (Kant, 1968: S. 284). Якщо це так, і душа без тіла (чи до тіла) не мала б уявлення про себе і світ, то постає питання: чи є це душа, або чи є це людська душа? Можна сказати, що людина як тілесна істота завжди позиціює себе у світі, його топосах, які змінюються відповідно до переміщення людського тіла. В одній з нотаток щодо цього питання Кант зазначив таке: «Попри те, що ми змушені переносити душу (через час) у чуттєвий світ, ми не можемо перенести її у фізичний світ, а лише в її уявлення. Тому душа як така не має місця в людському тілі, а її місце — це місце тіла у світі. Звідси ніякого *sedes animae in communi sensorio*. Ніякого відокремлення від тіла» (Kant, 1928: S. 259).

¹³ Зазначимо, Кант в цілому негативно ставився до *Harmonia praestabilita*, оскільки таке рішення узгодженості сприйняття з тим, що сприймається, — при цьому байдуже, як розуміються сторони цієї узгодженості, — тяжіє до метафізики. Для Канта очевидність цієї метафізики вельми сумнівна, а то й неможлива. Ляйбніц не розв'язує проблему взаємодії душі і тіла, а маскує її, оскільки те, що потребує розв'язання, видається цілком з'ясованим, достеменним завдяки метафізичному прийняттю гармонії душі та тіла. Для Канта така гармонія є великою проблемою, а не інструментом її розв'язання.

¹⁴ Звісно, сучасна наука далеко просунулась у питанні «mind-body problem». Охопити сучасні досягнення в цій науковій сфері немає ніякої можливості, бо це здобутки не однієї якоїсь науки, а цілої низки наукових дисциплін і напрямків дослідження, зокрема вивчення такого складного органу, яким є людський мозок, його структури і функцій у ментальних процесах. Для сучасної філософії, за влучним висловом, Девіда Чалмерса, важливою є *hard problem of consciousness* (Chalmers, 1996). Це справді важка проблема, оскільки феномен свідомості вкрай складно концептуалізувати ззовні, особливо коли вся увага зосереджується на роботі мозку, а це зараз є мейнстримом сучасних досліджень, але ще важче це зробити зсередини самої свідомості. Різноманітні тексти Канта (надруковані та ненадруковані — лекції та нотатки) свідчать, що він добре розумів цю парадоксальну природу свідомості (душі), її «уникання» будь-яких намірів зафіксувати її «роботу» як емпіричними методами, так і спекулятивними.

Таким чином, згідно з Кантом, людська душа завжди в тілі, хоча це проблематичне твердження з позиції критичного філософування. Значно вагомішим є твердження, що людська душа у світі, бо й людське тіло перебуває у світі. Причому душа як приналежність конкретного тіла, або індивідуального тіла, а не якогось «спільного тіла». Кант переконаний в тому, що будь-які намагання стверджувати щось більш «метафізичне» є нічим іншим як спекулятивним філософуванням, щодо якого німецький філософ завжди застерігав, бо воно не може привести до надійного, перевіреного знання, а в найкращому разі може надати певні ідеї, регулятиви для ефективної роботи розсуду, його спроможності синтезувати досвід, тобто розширювати та збагачувати знання завдяки новому досвіду.

Отже, Кантова візія людського тіла, його функцій і пізнавальних спроможностей передбачає демаркації між тим, що може бути пізнаним і що не може. Тобто це визначає, що є достеменним, аподиктичним знанням, а що не може претендувати на статус такого знання. Це цілком очевидно, бо якщо людська чуттєвість є тим, що дає матерію пізнанню (чуттєве розмаїття), то це можливо лише за умов існування людського тіла, оскільки органи відчуття (а їх, як відомо, п'ять — зір, слух, смак, нюх, дотик) є функціями тіла, його особливої будови. Тож без тіла не було б демаркації між можливим і неможливим пізнанням, тобто між тим, що уможливорюється особливостями будови органів людського тіла (зокрема, особливостями людських очей, вух, носа, язика, шкіри, людської руки тощо), і тим, що цим можливостям не відповідає. Звісно, людина намагається ці обмежені можливості чуттєвості перевершити, подолати, переступити, спираючись на силу інтелігенції, розуму. Не треба вважати, що таке «подолання» впливу тілесності на чуттєвий досвід є цілковито позитивним надбанням сучасного світу, науки, технології тощо. Відмова чи радикальне обмеження чуттєвого досвіду, його «перекручення» у різноманітних конструктивістських схематизмах і алгоритмах сучасної науки має і негативні наслідки для людського буття, «нормального» позиціонування людини у світі.

Чи є існування предикатом суцього? Питання про існування душі

Душа рухається разом із тілом людини і, за переконанням Канта, не може існувати за межами тіла. Принаймні щодо цього питання у нас, людей, немає аподиктичної відповіді, бо проблематичним є саме питання про існування, тим паче існування тих явищ, які не мають статусу реальності. А хіба душа існує як щось реальне, хіба душа, її пізнання уможливорюється досвідом, дається досвідом? Можна погодитись із відомим дослідником німецького ідеалізму Дитером Генрихом щодо вагомості проблеми існування для Кантового філософування, особливо розрізнення існування як логічної засади та реального існування (Henrich, 1960: SS. 137—187). Існування не є реальним предикатом — добре відома теза Канта, яку він використав у трансцендентальній діалектиці, спростовуючи онтологічний аргумент як базову підставу для раціональної теології.

Імовірно цей аргумент мав значення і для раціональної психології, основі положення якої стали предметом уважного аналізу в «Критиці чистого розуму» у розділі, де йдеться про паралогізми чистого розуму (Kant, 1911: SS. A262—278/B396—428). Тут Кант прискіпливо, уважно аналізує базові положення раціональної психології вольф'янського гатунку, зокрема положення про те, що душа є: субстанція, проста, спіритуальна і персональна. Кант демонструє неможливість аподиктичного обґрунтовування цих положень суто а priori. Та хіба інакше можливо це зробити? І яке ще може бути існування душі у метафізичному дискурсі, окрім логічного, концептуального?

Отже, таке розрізнення суттєво впливало на критичні аргументи Канта щодо розуміння існування сущого. У Канта йдеться про два види критики: логічну та емпіричну. Що стосується логічної критики, вона акцентує увагу на необхідності розрізнення між формальною визначеністю речі та її реальним існуванням як певного сущого. І навіть якщо мова йде про найдосконалішу річ — Вищу істоту, Бога, то й у цьому випадку недоцільно висновувати від її досконалості (звісно, абсолютної) до її існування. Але постає питання — про яке існування йдеться? Звісно, є різні відповіді на це питання. Так, наприклад, відомий філософ і логік Яакко Гінтікка стверджував проблематичність Кантової моделі існування, оскільки німецький філософ начебто не розрізняв модальності існування, а це треба робити, особливо враховуючи відому тезу Фреге—Расела: «Онтологічний аргумент на користь існування Бога і теза Фреге—Расела про те, що “є” — багатозначне, дійсно, багатозначне, між “є” існування, “є” тотожності, “є” предикації та “є” загальної імплікації» (Hintikka, 1981: p. 128). У Канта розрізнення модальностей існування увиразнювались у тому, що є, — сказати б, використовуючи тезу Фреге—Расела, — комбінацією існування і предикації. Для Канта в цьому і полягає справжня проблема, хоча для критичної філософії така комбінація не може бути суто логічною, у формі онтологічного аргументу, що в будь-якій своїй моделі імпліцитно передбачає тотожність між існуванням та предикацією, тобто тотожність існування речі як «є» та її предикату як необхідної ознаки речі. Критична філософія не вважає, що така аргументація достемена, навіть коли йдеться про Вищу істоту або ж душу, онтологічний статус якої як спіритуальної субстанції також не є очевидним, бо душа позбавлена емпіричних визначень, які були б більш-менш валідними, тобто відповідали її формальним визначенням. Як зазначалося вище, у своїх лекціях з метафізики Кант підкреслював неможливість мати надійні аргументи на користь матеріального принципу душі, водночас і суто спіритуальне розуміння душі позбавлене необхідної аргументації, оскільки важко визнати її (аргументацію) переконливою за умов її суцільної суперечливості. Тож всі ці аргументи і принципи дослідження душі перебувають за межами науки, що, згідно з Кантом, робить всі зусилля метафізиків не вартими хоча б якоїсь серйозної уваги.

Таким чином, Кант йде далі формальних аргументів щодо існування, його цікавить саме предикація, її реальні конотації, можливість, як у випадку метафізичних речей, віднайти (якщо це можливо, що для Канта вельми сумнівно)

хоча б якісь емпіричні еквіваленти, принаймні якщо не до Вищої істоти, Бога, то до поняття душі. То як предикація може бути ознакою існування речі позбавленої емпіричних властивостей, як метафізичні речі? За таких концептуальних передумов для Канта більшої ваги мало реальне (емпіричне) заперечення існування як предикату, що характерно для логічного, формального існування. Існування речі мусить себе покладати інакше — матеріально, емпірично, тобто вона мусить підтверджувати своє існування як даність можливого досвіду, а не просто як формальна можливість речі. Отож, річ можлива, а відтак і дійсна, якщо її характеристики не суперечать законам логіки — в цьому суть логічного визначення речі, яке є підставою онтологічного аргумента. З цього логістичного підходу випливає відома теза Вольфа про те, що онтологічний *prius* стосується можливостей речі, а не її емпіричного буття. Існування є всього-на-всього доповненням до можливостей: «*Existentiam definitio per complementum possibilitatis*» (Wolff, 1736: §174)¹⁵. На цій онтологічній засаді побудована система Вольфа та його послідовників. З таким розумінням існування Кантові довелося мати справу й, у певному сенсі, піддати його критиці ще у докритичний період.

Наразі метафізичні речі не мають такої можливості, вони не можуть опинитись у «тенетах» можливого досвіду. Розмисли про їхнє існування спираються на логічну підставу, формальні визначення цих речей, а відтак, на онтологічний аргумент у викладі Декарта і Ляйбніца. Та хіба це доводить їхнє існування? Кант переконаний, що таке доведення, аргументація на користь їхнього існування не може бути прийнятною, переконливою. У цьому зв'язку згадаймо хоча б Кантову докритичну працю «*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*» (Kant, 1912). Праця вийшла друком у 1763 році й містить критичні аргументи на адресу онтологічного доведення буття Бога у викладі Ляйбніца. Кант зазначає, що видатний німецький метафізик і логік некоректно аргументує існування Бога спираючись на логічні підстави, що є хибним кроком. Ляйбніц поплутує екзистенціальні судження з атрибутивними. А це навіть з логічного боку є хибним мисленням, бо не можна висновувати існування з

¹⁵ Щоправда, як викладач університету, в якому Вольф читав різні наукові дисципліни, включно з експериментальною фізикою, астрономією, фізіологією, де студентам треба було демонструвати як саме відбуваються наукові спостереження, експерименти, лабораторні дослідження, як треба при цьому використовувати різні технічні прилади, інструменти, Вольф чудово розумів значення досвіду. До речі, він усвідомлював необхідність залучення досвіду, експерименту до емпіричної психології, метафізичний статус якої спонукав Вольфа до певних застережень. Звідси його міркування щодо можливості дослідження душі за допомоги емпіричних методів і математики. Причому математику варто залучати, вважав Вольф, не як зовнішній спосіб доведення положень психології, а як метод виявлення та оформлення (у вигляді математичних формул) закономірностей психіки, які належало досліджувати. Цю ідею було зреалізовано пізніше, у XIX столітті, в експериментальній психології. І все ж, попри сумніви, Вольф і його послідовники зберігали віру в засадничу силу розуму, його логічних засад у пізнанні сущого, онтологічної переваги можливостей над реальним, дійсним існуванням.

наявності у речі всіх необхідних властивостей, однією з яких начебто мусить бути існування. Атрибутивний підхід фактично має справу не з річчю, а з її концептом, де номінально визначено всі її властивості, зокрема й існування. Тому не дивно, що у Ляйбніца існування є предикатом, причому не реальним, а формальним, тобто як предикат судження про річ, яка має всю повноту свого буття (звісно, формальну, а не реальну). Натомість для Канта існування не є предикатом судження про суще, навіть найвище, абсолютно необхідне суще не має привілею існувати у межах самої лише логічної можливості, аби вважалося, що цього цілком достатньо для реального існування.

Тож вимога, щоб до існування речі «додавалася» ще її реальність, емпіричний момент, передбачає, що базового значення набуває реальне існування речі, навіть якщо це, наприклад, душа або й Вища істота. Та хіба до Вищої істоти чи душі ми можемо застосовувати ті самі критичні аргументи щодо їхнього існування, як і до звичайних талерів, які або є у моїй кишені (емпірично, реально), або їх там немає. Як пише Д. Генрих, узагальнюючи трансцендентальну позицію Канта: «Адже в самому лише понятті те, що мається на увазі, все ще мислиться без визначення існування... Тому неможливо адекватно мислити про існування на підставі будь-якого поняття. Кожному поняттю бракувало б “характеристики”, яка відрізняє його від реального існування, “характеристики” самого існування» (Henrich, 1960: S. 158).

То чи можна існування ототожнювати з поняттям — для Канта це питання вочевидь розв’язується цілком однозначно: таке ототожнення неправомірне з логічного боку, оскільки предикат у логіці відіграє роль копули (copula) між суб’єктом судження і його предикатом, тож у найкращому разі ми можемо побудувати формальну систему визначень речі, й метафізичних речей також. Та це не означає експлікації існування цих речей на тій підставі, що таке існування імпліцитно міститься в них як одне з їхніх необхідних визначень (предикатів), оскільки це найдосконаліші речі — душа, Бог. Кант наголошував, що цього недостатньо, і це не може скасувати онтологічного статусу за реальним предикатом, а не формальним. Але реальний предикат потребує свого емпіричного еквівалента, емпіричного покладання речі, а не просто предикації як певної констатації існування на рівні судження.

Висновки

Підбиваючи певні підсумки нашого студіювання Кантового вчення про душу, варто зазначити:

1. Кантове вчення про душу варто вивчати з опертям не лише на оприлюднені самим філософом праці, а й на матеріали лекцій і нотаток, що увійшли до складу академічного зібрання текстів Канта.

2. Таке звернення до лекційних матеріалів і нотаток потребує уважного розгляду цих конспектів, з’ясування їхньої достовірності, оскільки конспекти відображали різні періоди філософування Канта. Це стосується і термінологічної ви-

значеності лекційної тематики, її поняттєвого апарату, що також суттєво залежало від особливостей різних періодів філософської творчості німецького філософа.

3. У лекціях з метафізики, які Кант читав після видання «Критики чистого розуму», зафіксовано проблему невизначеності душі, оскільки з позиції як матеріального принципу її пояснення, так і спіритуального, ми не спроможні досліджувати душу, не здатні визначити її несуперечливо і достеменно.

4. Що ж до існування душі, то для Канта, позаяк душа є поняттям метафізичного ґатунку, вона позбавлена «характеристики» реального існування.

5. Єдине, що ми можемо про неї сказати, при цьому не претендуючи на повноту такого знання і не намагаючись піднятися на рівень метафізичної спекуляції, — це те, що душа якимось чином взаємодіє з тілом і присутня там, де перебуває людина — у просторових конфігураціях світу, в горизонті якого Я, що належить людині як тілесній істоті, здатне діяти, мислити, переміщуюсь у різні тополи, куди «переміщується» (разом із тілом) і людська душа.

6. Душа, як і інші метафізичні предмети — Вища істота, світ як ціле, є ідея розуму, про що Кант писав у «Критиці чистого розуму». Відтак, наші розмисли, припущення, уявлення про душу ніяким чином не можуть претендувати на статус дискурсивного знання. Водночас душа як ідея розуму спроможна виконувати регулятивну функцію у пізнанні психічних явищ, та при цьому слід пам'ятати, що душа залишається для нас річчю самою по собі, як і всі предмети, пізнання яких перевищує можливості нашого досвіду.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Baumeister, Fr. Ch. (1738). *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolfii adornatae*. Lipsiae et Gorlicii: Ex Officina Marcheana.
- Baumgarten, A. G. (1757). *Metaphysica*. Halle; Magdeburgischen: Impensis C. H. Hemmerde.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Hintikka, J. (1981). Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument. *Dialectica*, 35(1-2), 127-146.
- Henrich, D. (1960). *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- 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. (1912). Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. II, SS. 63-163). Berlin: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1912a). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. II, SS. 385—419). Berlin: Verlag Georg Reimer.

- Kant, I. (1926). Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik (I). In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. XVII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1928). Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik (II). In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. XVIII). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1968). Metaphysik (L1), Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitiz. 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.
- Kant, I. (1983). Metaphysik Mrongovius. In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. XXIX, SS. 743-940). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1983a). Metaphysik Arnoldt (K3). In: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde) (Bd. XXIX, SS. 941-1040). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Palmquist, S. (1993). *Kant's System of Perspectives: An architectonic interpretation of the Critical philosophy*. Lanham, MD: University Press of America.
- Wolff, Ch. (1736). *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti; Lipsiæ: Renger.

Отримано / Received 10.02.2024

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>

KANT'S ANALYSIS OF THE SOUL: CORRELATION WITH THE BODY, AND THE PROBLEM OF EXISTENCE

The article highlights the conceptual issues related to Kant's analysis of the soul, a concept of utmost importance for the metaphysics and psychology of German academic philosophy (Schulphilosophie) of the Enlightenment was significantly dependent on the developed and systematically presented philosophical and scientific ideas and concepts of Christian Wolff. Kantian philosophy, its themes, and conceptual language were formed in the crucible of Wolfean discourse, and from the early 1770s in the struggle against it, which led to the emergence of a new, critical philosophy — transcendental idealism, in which the problem of the soul, consciousness, and self-awareness became fundamental. It is this issue that was thoroughly covered in the «Critique of Pure Reason» and other works that were published later, after the first Critique. The article draws attention to Kant's Lectures, which, on the one hand, demonstrate his critical attitude towards the so-called Wolfians, their metaphysics, and psychology, and, on the other hand, the lecture materials illustrate Kant's new conceptual position, and, what is important, develop, supplement and clarify it. The sources of Kant's lectures are highlighted, taking into account the fact that we have at our disposal lecture notes, the authors of which are either unknown or, if known, their

authorship is still somewhat doubtful, since they are notes that different people have rewritten. The article analyses lecture notes on psychology, the authors of which are more or less well-known, and experts recognize these notes as quite valid. The conceptual content of these lectures allows us to look at Kant's understanding of the problem of the soul in a somewhat broader context compared to the «Critique of Pure Reason», where this problem is analyzed in connection with the paralogisms of reason and the transcendental deduction of categories. In his lectures on psychology, Kant draws attention to the problem of the interaction of the soul with the human body, the «location of the soul», linking it not so much to the organs of the human body (for example, the head) as to the location of a person as a bodily being in the world makes all acts of consciousness, self-awareness, and sense perception possible. Kant emphasizes the basic importance of such a spatial location of a person for the soul, as something that belongs to a person with a certain integrity, and not a separate organ, to act properly, to perform its cognitive functions. The article analyses the problem of existence, which is important for critical philosophy, its various modalities, and predication, with a special emphasis on the problem of the existence of metaphysical objects — the soul, God, and the world as a whole.

Keywords: *Kant, Kant's lectures, critical philosophy, metaphysics, psychology, God, soul, material principle of the soul, location of the soul, agnosticism, ontological argument, existence, predicate, real existence.*