

Категоричний імператив Канта вимагає від суб'єкта моральної дії погоджувати у вчинку суб'єктивне воління та об'єктивну значущість норм. У певному розумінні вимога втілити у сингулярному рішенні загальний канон правила, фактичні наслідки якого будуть обов'язковими для всього класу суб'єктів, здається, постає як надвимога, непридатна для подолання рамців людської чуттєвості. У цій статті я розгляну, чи можливий у межах критичної філософії шлях спростування такого скепсису засобами метафізики моралі. Засадовим для нас буде аналіз визначального для практичної філософії відношення понять гідності та публічності.

Гідність як критерій моральної автономії

Згідно з Кантом, джерелом гідності кожної розумної істоти є автономія її волі [Kant, AA IV: S. 436]. Зазначимо, що термін «гідність» (die Würde, die Würdigkeit) Кант уживає застосовно до людини на позначення самодостатності її моральної природи. Гідність має той, хто у своїх учинках реалізує ідею моральності, надаючи значущості вчинкам інших людей як носіїв свободи. Відтак гідність слід розглядати як критерій звичаєвості, відкритий для оцінки з погляду результатів моральної дії. Свобідна

¹ Ця стаття є розлогою версією доповіді, виголошеної 5 лютого 2016 року під час круглого столу «Чи відповів Кант на питання “Що таке людина?”» в Національному університеті «Киево-Могилянська академія».

особа не може бути негідником, і навпаки, тільки добродій гідний називається людиною і реалізувати свободу, і тому гідність у термінах Канта — це втілена у конкретному дієвцеві універсальність етичного самовизначення, відповідно до якої вчинки підпорядковані правилам розуму, що надає дієвцеві безумовної самоцінності в категоричному імперативі. Кантів етичний ригоризм, отже, вбачає людську природу саме в спонтанності дієвця. У цьому розумінні зазвичай іронічно сприймають відповідну кантівську тезу про позірність розрізнення між етичним переконанням та моральною поведінкою: «між людиною гарних звичаїв (*bene moratus*) та морально доброю людиною (*moraliter bonus*), позаяк це стосується узгодження вчинків із законом, немає розходження... Про першу можна сказати: вона дотримується букви закону... а про другу: вона дотримується духу закону (дух морального закону полягає в тому, що сам закон є достатнім рушієм вчинку)» [Kant, AA VI: S. 30]. Цим самим стверджується класична протестантська опінія про те, що справи важливіші за думки. Але допустиме й альтернативне тлумачення цієї тези, а саме: культивування почуття обов'язку є врешті важливішим для моральності суб'єкта (це виправдання його розумної натури), ніж розумні сумніви у наслідку вчиненого. І в цьому розумінні Кант перестає бути по-статтю, відданою лише справі етики переконання.

Здатність до установаження об'єктивних, тобто обов'язкових для всіх, засад звичаєвості вимагає від особи висновувати наслідки її дій з непорушних правил розуму. У зв'язку з (не)дотриманням цієї настанови постає, на перший погляд, проблема порушення моральним суб'єктом засад, завдяки яким він існує саме як суб'єкт. Утім, якщо підступитися до справи з іншого боку, з легкістю з'ясуємо, що невиконання максими морального законодавства не тільки обмежує суб'єктивну свободу, а й стверджує її. У першому випадку йдеться відтак про її реалізацію в позитивний спосіб, у другому ж — про свободу як негацію загальності в окремому свободному волінні. Означена проблема має важливу конотацію, про яку не слід забувати: автономія волі спроможна як розколоти суб'єктивність в її стосунку до світу, так і відновити порушений баланс. Це свідчить про те, що лише індивідуального наміру не достатньо для утвердження власної свободи — потрібні умови, які мають бути критерієм їх правильності попри зміну обставин чинення. Таким критерієм можна вважати гідність, по-перше, тому, що для самого актора важить, щоб успіх його дій не порушував свободи інших суб'єктів воління, і понад те, збереження через ці дії первинної моральної автономії.

Особиста гідність була би порожнім поняттям, якби спиралася виключно на формальну умову її можливості, на принципи розуму, які, як відомо, не завжди корелюють з емпіричними обставинами людського існування. Отож, крім цієї засади, варто припустити необхідність матеріальної передумови її повсякденного підтвердження, пов'язаної з попередньою формальною умовою, особливим типом єдності. Нормативність або навіть політичний порядок організації правових норм, втілений у правовій інсти-

туції, вочевидь і є такою єдністю. Свобода особи потребує визнання з боку інших через спільні форми її обмеження. Стосовно морального обов'язку Кант постулює зв'язок так: «Поважність обов'язку не має нічого спільного з насолодою від життя; у нього свій особливий закон і свій особливий суд... якби при цьому фізичне життя надавало якоїсь сили, тоді моральне життя зникло би безповоротно» [Kant, AA V: S. 89].

Ця настанова перетворює кожну людину на необхідного стоїка, а змога чинити *всупереч* бажанням розкриває велич людини. Культивуація здатності долання відпочаткового (*radicales*) зла в собі і є, отже, гідністю. Аби, зрештою, узгодити доцільне *sub specie ethica* та необхідне *sub specie realitas*, Кант висновує, що життя, не підпорядковане імперативу доброчесності, не має жодної цінності, адже «людина живе лише з почуття обов'язку (*nur nach aus Pflicht*), а не тому, що виявляє в собі задоволення від життя» [Kant, AA V: S. 88]. Отже, той, хто ухиляється від категоричного імперативу, є просто не гідним самого себе як спонтанності свободи і по суті не повинен навіть розраховувати на повагу з боку інших. Якби це сталося, тоді індивідуальний розум втратив би значення в межах загальної мети людства взагалі. Нехтування людиною своїм розумом для Канта тотожне делегітимації члена абстрактної моральної спільноти.

Коли Кант говорить про розпорядження людини собою, точніше, своїм життям, то має на увазі, що позбавляти себе можливості бути дієвцем не є привілеєм суб'єкта. Хоча особа здатна на будь-який вчинок аж до припинення існування, тим паче, якщо воно є жертвою, суб'єктивна воля в цьому разі стає запереченням раціональності, тобто актом самозаперечення людини. З досвіду, проте, відомо про існування чинників, що породжують неможливість належного чинення. Постає питання: хіба неспроможність бути надалі моральним (скажімо, не зрадити під тортурами) не санкціонує парадоксальним чином самозаперечення в ім'я морального обов'язку? Певно, що гостроту цього запитання усвідомлював і Кант. Запропоноване розмежування *морального закону* та *суб'єктивної максими воління* засвідчує певні тривоги щодо обмежених можливостей морального суб'єкта. Вихід, який знаходить Кант і який водночас є відповіддю на поставлене питання, полягає ось у чому. Суб'єктивна максима встановлює необхідність для окремої раціональної істоти як члена всієї раціональної спільноти, а отже, вона не відповідає вимозі категоричного імперативу. З іншого боку, можливість припинення власного існування допустима *ad hoc*. У цьому разі автономія суб'єктивної волі підважує вимогу нескінченної досконалості, обмежуючи універсальне правило на користь емпіричного «статус-кво». Той, хто чинить так, не перестає бути суб'єктом, але його суб'єктивність заявляє про відмову від своєї природи, від розумності як членства у людській спільноті. Іншими словами, такий суб'єкт втілює в собі і суперечність і безвідповідальність. Натомість той, хто здобуває себе у служінні людству через ствердження категоричного імперативу, має знайти в собі сили не втратити гід-

ності навіть під тортурами [Kant, AA V: S. 88]. Таким чином, для Канта єдино правильно казати про індивідуальну гідність своєї свободи лише в термінах стосунку *безумовного й зумовленого обов'язків*: зберегти життя є зумовлений обов'язок, а не відбирати його в іншого — безумовний обов'язок.

Знову ж таки, контрфактичність принципів розуму вимагає для свого конкретного застосування додаткової матеріальної передумови. Її слід шукати, на мій погляд, у царині публічного, де має відбуватися спільне конституювання критеріїв гідності на ґрунті рівності свободних індивідів. Кант з упевненістю стверджував, що так зване відпочаткове (радикальне) зло в людині повністю викоринити неможливо через його спокусливу перевагу уможливлувати внутрішню гармонію індивіда, злагоджуючи його поведінку та егоїстичні наміри, чого, визнаймо, не вдається доброчесності. (І справді, з досвіду знаємо, що людині більше імпонує чинити не всупереч власним намірам, а так, щоб наслідок дії не вимагав від неї додаткових поступок у вигляді в'їдливих докорів сумління.) Ось чому характер радикального зла є навдивовижу подвійним: хоча воно є запереченням необхідності морального обов'язку, разом з тим зло уможливує собою власне здатність до морального чинення. Завдяки цьому самозапереченню зла в людській розумності можливі свободна спрямованість і велич морального волевияву, що переважають крихкість (*die Gebrechlichkeit*) людської природи. Проте, щоб детальніше розглянути питання про те, яким є стосунок злого до свободи, нам слід звернутися до соціальної природи дієвця. Соціальне (або життєве), в якому розум практикує свої правила, існує в практиках визнання споріднених з ним індивідуальних дій. У цьому контексті поняття публічності задає горизонт для подальшого аналізу цього стосунку.

Тиранія приватності

Щоб збагнути, чим є світ, в якому публічні інституції зазнають руйнації, в якому право та мораль протистоять одне одному і чинять протидію свободі суб'єкта до подолання звичаєвої недосконалості, ми звернемося до сфери історичного досвіду. Йтиметься про інституціалізацію насилля у нацистських (певною мірою сталінських) концентраційних таборах.

Структуру табірної соціуму, як уже неодноразово зазначали², лише позірно можна вважати відображенням природного стану загальної війни у Гобсовому значенні цього поняття. Щодо цього слід врахувати наступні заперечення. У цьому стані людина втрачає свободу волевияву, не маючи змоги бути надалі суб'єктом (ідентичність в'язнів, як відомо, відбирали одразу по прибутті до табору, навзамін нумеруючи їх), і як результат для неї, здається, зникає звична дилема морального вибору, а розрізнення морально до-

² Я спиратимуся передусім на результати досліджень соціолога Вольфганга Зофські [Sofsky, 1997] та культурологині Елейн Скері [Scarry, 1985].

цільного та аморального перестає мати чинність. Зміщення наголосів, коли порядне та нище міняються місцем, робить ситуацію будь-якого вчинку немовби винесеною за дужки у «по той бік добра і зла». Тож якщо моральність редуковано до рівня імперативу виживання, вона не здатна втілити свої принципи, вивищуючись далі акту самопожертви. В'язень концтабору втрачає головне — довіру до світу, без якої обмін засвоєних раніше емпіричних очевидностей на нові продукує відчуття фіктивності спільних цінностей, за винятком хіба що спільних для в'язнів страждань та самотності. Завважмо, що базові елементи комунікації між табірниками засвідчують злам публічної сфери та примітивізацію повсякденного світу, що передує цьому. Табірний суржик, який був вавилонською мішаниною мов депортованих, не міг бути джерелом солідарності: його лексика, доведена до рівня вербалізації жестів, всуціль зосереджувалася на головних темах — їжі та уникненні важкої праці³. Перехід від нормального існування до табірної існування Едит Вишгород визначила як символічний перехід із життєсвіту у позбавлений ціннісних орієнтирів «смертєсвіт»⁴ [Wyschograd, 1990: р. 14–34]. Як наслідок, неможливість суб'єкта вийти у вимір застосування нормотворення супроводжується приниженням гідності та систематичним насиллям, які закономірно завершуються психосоматичною аберацією.

Таким чином, попри численні винятки, про які ми знаємо від очевидців, загалом концтабірний соціум був непридатний для існування у режимі, сумісному з Кантовим «етичним співіснуванням» (*ethisches gemeinsames Wesen*). Проте з утратою публічним реальної обов'язковості логіка приватного нестримно монополізує і раціоналізує систему мотивації в'язнів. Це хижке всеосяжне приватне має відбути процедуру легітимації з боку тих, для кого власні інтереси є тим єдиним, що може створити хоча б якісь (часто сумнівні) гарантії порятунку. Визначальний імператив табірної соціуму передають слова однієї лікарки, вцілілої в Аушвіці: «Нашим головним правилом швидко стало правило «помри ти сьогодні, а я — завтра» [Sofsky, 1997: S. 99]. Упорядкована за допомоги ієрархічного насилля влада сягає абсолютної по-

³ Достатньо погортати укладені варіанти словника цієї «мови», що всотала в себе кавалки різних європейських мов, аби зрозуміти, наскільки вона віддалена від репрезентації людських переживань. А проте, до певної міри, її можна було б назвати навіть суперраціоналістичною, зокрема коли йдеться про вузловий аспект табірної життя як пошук поживи. Докладніше на цю тему див.: [Lustig: 1987; Warmbold: 2008]. Словник Люстига також доступний тут: http://isurvived.org/Lustig_Oliver-Dictionary.html.

⁴ Смертєсвіт (*Death-World*) Вишгород описує як «нову унікальну форму соціального існування, в якій велика маса людей підпорядкована умовам життя, що симулюють уявні обставини смерті, приписуючи їй мешканцям статус живих мерців... Світ концентраційних таборів і таборів рабської праці як конкретні реальності виникають із систематичних зусиль руйнації життєсвіту» [Wyschograd, 1990: р. 33]. Таким чином, смертєсвіт є не абсолютною негацією структури життєсвіту, а радше його деформованим продовженням, в якому кожна індивідуальна дія узалежнена від примату нав'язаного самозаперечення.

вноти і саме тому спроможна водночас руйнувати засади рівної взаємодії між людьми, підважувати самі передумови їхньої солідарної участі у цьому світі без публічного. Його примітною соціологічною ознакою є знецінення емпатії, спростування ролі співчуття та взаємної допомоги для власної ідентичності. Фактично, за незначними винятками, відносини між приреченими були підпорядковані принципу економії довіри: кожен акт допомоги чи співчуття (навіть прихований!) був ризикованим, а отже сумнівним. Щоправда, ризику не боялися лише в'язні без надії — «доходяги».

Загалом концтабірна спільнота знає лише елементарну вірогідність жалюгідно спрощеного приватного інтересу. Єдиною передумовою нічим не гарантованого збереження власної ідентичності стала химера відмови від визначеності моральних приписів. Знаючи це, табірна адміністрація експлуатує раціональність проти неї самої з метою влаштувати життя приречених так, щоб вони безперестанно осягали безмежність зла, поринали, за метафорою Джозефа Конрада, у «серце п'їтьми». Це насправді відповідає кантівському застереженню про зникнення демаркаційної лінії між добрим та лихим дієвцями за умови нездатності *упорядковувати* свої вчинки (коли добрий змушений обирати зло, а злий, знов-таки вимушено, чинить добре) [Kant, AA VI: S. 36]. Якщо узагальнити специфіку табірної соціуму, її передає поняття повної етичної дезорієнтації на тлі неможливості звичних принципів звичаєвості.

Гіперприватність такої *розколотої спільноти* означає, що природний стан «війни всіх проти всіх» вмикає логіку протиставлення жертви жертві. Особливо вразливою у цьому світі є категорія інтелектуалів. У «Колимських оповіданнях» Варлам Шаламов описує моральну деградацію людей культури, підсумовуючи картину їхнього падіння так: «Інтелігент-в'язень придуршений табором. Усе, що було для нього дорогим, розтопано вщент, цивілізація й культура злітають з людини у найкоротший строк... Фізичний вплив стає впливом моральним... Він може вмовити себе на що завгодно, приєднатися до будь-якої зі сторін у суперечці... Інтелігент заляканий навічно. Дух його зламанний. Цю заляканість і зламанний дух він переносить з собою і у вільне життя» [Шаламов, 1991: с. 142]. Сумна констатація крихкості людського Я, мабуть, найобразніше увиразнена цинічною чекістською формулою «биття визначає свідомість».

Зберегти гідність у таборі означало втратити її зовнішню подобу. Про це у своїх спогадах письменник Робер Антельм згадує так: «Досвід того, хто їсть картопляне лушпиння, є однією з межових ситуацій людського опору... У цьому все: зневага з боку того, хто примушує людину до такого стану і робить усе можливе, аби тримати її в ньому, внаслідок чого цей стан зраджує особистість пригнобленого, водночас її виправдовуючи. Борючись за життя, людина бореться за виправдання всіх цінностей, виняткове володіння якими залишає за собою гнобитель, безжально їх фальсифікуючи... Він вважає, що це не гідне людини, тим паче політв'язня, жертви лушпиння. Багато хто його

жер. І вони, звісна річ, найчастіше не розуміли тієї величі, яку можна визнати за цим учинком. Вони радше терзалися свідомістю того, як низько вони впали, поїдаючи картопляне лущиння. Але... тут, у цьому «падінні» відкриваються перспективи звільнення всього людства... Головна небезпека полягає в тому, коли вам випаде смертельно зненавидіти товариша, обманути-ся через свої бажання, покинути його. З цього вже нікому не піднятися» [Antelme, 1998: р. 106–107].

Для Антельма, як і для Шаламова, опір є виключним способом зберегти самість від розпаду попри втрату гідності. Емпірично утруднене правило рівності прав на ґрунті рівності прагнень, знаходить прагматичні підстави гідності в спонтанному акті солідарності. Це і є імперативом боротьби за те, щоб «залишатися до останнього людиною», боротьби, яка завжди починається як справа одинака, але успіх якої залежить від інституцій інтерсуб'єктивності (однією з яких і є солідарна відповідальність). Кант, як відомо, накладає чітку заборону на опір насиллю і проти держави, і проти спільноти, вважаючи, що силове рішення саме по собі руйнує підвалини права.

Інституціалізація звичаєвості

Не важко припустити, що особа, яка наважилася дотримуватися приписів метафізики звичаєвості за умов концтабору, найшвидше перетворилася б на «доходягу», якщо взагалі не загинула одразу. Можна навіть здійснити логічний експеримент, уявивши, що Кант міг жити майже на двісті років пізніше, стати жертвою нацистського режиму, свідком незнаних досі моральних падінь людини. Можна припустити, що сувора послідовність моральної свідомості могла зіграти з філософом злий жарт, поставивши дилему морального вибору, від якої залежало чиєсь життя. Можна також уявити, що могло статися з Кантом, якби йому випало здійснити єдину в житті примусову «мандрівку» з Кенігсберга якщо не до Аушвіца, то принаймні до розташованого неподалік його рідного міста табору Штутгоф (Stutthof)? Чи змінив би він при цьому стратегію моральної поведінки і чи мусив би переглянути головні ідеї метафізики звичаєвості?

Відповідь на ці, здавалося б, умоглядні запитання залежить від того, наскільки послідовним практиком здатен бути гнучкий майстер теорій. В Аушвіці, Бухенвальді та десятках інших таборів смерті боротьба за життя виявилася важливішою за втрату соціальних маркерів гідності. Розмивання границь між належним та недоцільним змінили образ сучасної людини. Втім, якщо в доцивільному стані «кожний сам по собі дає закон, але цей закон не є те зовнішнє, якому кожна людина разом з іншими виявляє згоду підкорятися... [тоді] немає нічого публічного» [Kant, AA VI: S. 95], і звичаєвість не має шансів на перемогу в конкуренції з простим існуванням; вільний вибір перетворюється на тягар безвідповідальності.

Якщо визначити моральну систему табору як ту, в якій актуалізуються передумови самовиявлення людиною множинності радикального зла та в

якій руйнується спільний базис для реалізації всіма й кожним принципів універсального морального законодавства, тоді доводиться лише змиритися з крихкістю морального суб'єкта в соціальному світі. Та що це дає нам для обґрунтування перспективи морального чинення загалом?

Неможливість однозначної відповіді на це питання спонукали Джорджо Агамбена до формулювання *етичної апорії Аушвіца*: а) збереження гідності у таборі смерті є негідним, адже б) порятунок кожного вцілілого, в якому гідність опору вже персоніфікована, в) ставить під сумнів порядність тих, хто загинув [Agamben, 1999: р. 60]. З цього ми болісно висновуємо правило: де-факто межа між моральним та неморальним, між егоїзмом та спільною метою добра є неочікувано рухливою, а істинна метафізика замість того, щоб прислужитися критиці егоїзму як суто приватної нормативності, зупинилася на півшляху, ставши критикою властиво моральної *теорії*. У цьому розумінні апорія Аушвіца сповіщає не спростування морального правила у стилі кантіанської традиції, а радше її неповноту без доповнення вимогою солідарної пам'яті про тих, чиїх сил забракло для його утвердження. Де імператив солідарного воління наштовхується на внутрішні перешкоди, там реальною залишається пам'ять про тих, хто пожертвував собою в ім'я гідності як принципу свободи. Навіть більше, апорія Агамбена та категоричний імператив Канта доходять загального знаменника в одному пункті — раціональний характер приписів розуму висуває вихідний припис: дія з усвідомлення обов'язку виправдовується тільки якщо інтерпретувати її як утвердження гідності всього класу носіїв свободи.

Як ми побачили, сутність етичної дилеми полягає в суперечливості людського розуму, а не в обтяженості суб'єкта чуттєвістю: цінність реалізації формальних положень розуму стоїть у залежності від долання перешкод не лише «з боку» самого суб'єкта, як-то душевних поривань, вродженого егоїзму, небажання надзусиль, а й «із боку» соціального світу, який тілесну природу суб'єкта спрямовує проти нього самого. Коли Кант вказував на принцип єдності чесноти, він вочевидь був свідомий готовності моральної свідомості до самоподолання: «Морально-законодавчому розуму, крім законів, які він приписує кожному, слід також підняти знамено доброчесності, позначивши цим збірний пункт для всіх тих, хто любить добро» [Kant, AA VI: S. 94]. Цим знаменом повинен стати принцип об'єднання, який би не суперечив меті чеснот підпорядкованих йому членів. Отже, перетворення в моральному суб'єкті злого на доброчесне ставить перед ним завдання витворення передумови формально-нормативної звичаєвості зі способом існування у межах спільноти її виконавців.

Для дієвця значущість його вчинку для ствердження нормативної загальності як такої прямо залежна від обов'язковості моральних правил. Вони, проте, потребують таких засад, що водночас не будуть психологічними і матимуть статус інтерсуб'єктивного погодження принципу та його виконання, отже потребують інституційних засад. Інакше кажучи, попри

важливість для критичної філософії вчення про інтерсуб'єктивність як перш за все передумову для вільної каузальності, ця проблема так і залишається для неї метафізично неоднозначною [Козловський, 2014: с. 330]. Її розв'язання або нерозв'язання не матиме граничних наслідків для становлення практичної філософії і, додамо, для виправдання безумовної раціональності загалом. А втім, невдача Кантових спроб вибудувати неметафізичну антропологію стосується і проблеми метафізики публічності, якій за винятком апіорних засад бракує несуперечливої концепції людини. Формулювання такої концепції дало б Кантові змогу перейти від статичного суб'єкта воління до активного суб'єкта, що переносить моральні принципи у простір інституцій в конкретній культурі чи суспільстві. Певний натяк на можливу розбудову такої стратегії у критицизмі наявний у формі концепту антропономії, тобто аналітики відношення між ефективністю суб'єктивно покладеної нормативності та формами цивільних інституцій.

Натяк на потенціал розбудови цієї програми у межах критицизму подибуємо в ідеї антропономії, яку побіжно згадано в «Метафізиці звичаїв» [Kant, AA VI: S. 406] у зв'язку з ученням про законодавчий розум людства загалом. Враховуючи, що в розумі, зазначає Кант, наявний стосунок між а) чесною як ідеалом, недосяжним вінцем морального розвитку, та б) рушієм, що спрямовує до неї особу, спонукаючи долати власні схильності, має бути можливим, щоб цей стосунок визначав людство як свого суб'єкта та акумулював моральні зусилля одного представника роду до всього роду людського. Отже, універсальність норм містить у собі вимогу універсального їх долання, яке, щоправда, можливе лише у формі умовної сукупності індивідуальних волінь обов'язку. В цьому полягає антропономічна складова метафізики моралі, взятої окремо від суто емпіричної (антропологія) таксономії відмінностей між дієвцями. Кант каже про те, що загальність раціональності знаходить вияв у інституціях права, тим паче, що попередньо він деталізував розуміння ролі права щодо чесноти. З доцільністю антропономії можемо пов'язати конституювання публічного та обґрунтування політичних інституцій утвердження звичаєвості.

У світлі актуальності антропономії постає можливість через метафізику публічності здійснити концептуальний перехід до філософії політики, а відтак надати обґрунтуванню універсальної звичаєвості модусу інституційного обґрунтування. Авжеж, суспільне починається там, де моральні закони кладуть межу суб'єктивному свавіллю, відкриваючи поле для зацікавленої взаємодії рівних інтересів. Однак конституювання правового стану не є фіналом громадянської історії; навпаки, воно окреслює горизонт безлічі моральних модифікацій свободи. У цьому розумінні значення антропономії, щоправда, належно не опрацьованої у традиції кантіанства, може полягати у можливості несуперечливо поєднати нормативність та вільну каузальність, а також історизувати цей зв'язок, не релятивізуючи його. Проте це вже справа більш розлогого метафізичного начерку.

ДЖЕРЕЛА

- Козловський, В. (2014). *Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі*. Київ, КМ Академія.
- Шаламов, В.Т. (1991). *Колымские рассказы*. Москва, Современник.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*. New York, Zone Books.
- Antelme, R. (1998). *L'espece humaine*. Paris, Gallimard.
- Kant, I. (1907). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd VI. Berlin, G. Reimer Verlag, 1–202 (AA: VI).
- Kant, I. (1907). Die Metaphysik der Sitten, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd IV. Berlin, G. Reimer Verlag, 203–494 (AA: VI).
- Kant, I. (1908). Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd V. Berlin, G. Reimer Verlag, 1–163 (AA: V).
- Kant, I. (1903). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd IV. Berlin, G. Reimer Verlag, 385–443 (AA: IV).
- Lustig, O. (1987). *KZ-Wörterbuch*. Bukarest, Kriterion Verlag.
- Sofsky, W. (1997). *Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager*. München, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain. Making and Unmaking of the World*. Oxford, Oxford University Press.
- Warmbold, N. (2008). *Lagersprache. Zur Sprache der Opfer in den Konzentrationslagern Sachsenhausen, Dachau und Buchenwald*. Bremen, Hempen.
- Wyschogrod, E. (1990). *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*. New Haven, Yale University Press.

Статтю одержано 12.02.2016

REFERENCES

- Shalamov V.T. (1991). *Kolyma tales*. Moscow, Sovremennik.
- Kozlovsky, V. (2014). *Kant's anthropology: sources, constellations, models*. Kyiv, KM Akademia.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*. New York, Zone Books.
- Antelme, R. (1998). *L'espece humaine*. Paris, Gallimard.
- Kant, I. (1907). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd VI. Berlin, G. Reimer Verlag, 1–202 (AA: VI).
- Kant, I. (1907). Die Metaphysik der Sitten, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd IV. Berlin, G. Reimer Verlag, 203–494 (AA: VI).
- Kant, I. (1908). Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd V. Berlin, G. Reimer Verlag, 1–163 (AA: V).
- Kant, I. (1903). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant, I. *Gesammelten Schriften. Akademie Ausgabe*, Bd IV. Berlin, G. Reimer Verlag, 385–443 (AA: IV).
- Lustig, O. (1987). *KZ-Wörterbuch*. Bukarest, Kriterion Verlag.
- Sofsky, W. (1997). *Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager*. München, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain. Making and Unmaking of the World*. Oxford, Oxford University Press.
- Warmbold, N. (2008). *Lagersprache. Zur Sprache der Opfer in den Konzentrationslagern Sachsenhausen, Dachau und Buchenwald*. Bremen, Hempen.
- Wyschogrod, E. (1990). *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*. New Haven, Yale University Press.

Received 12.02.2016

Viacheslav Tsyba

Kant in Auschwitz: Morality and Institutions

The article examines the problems with moral interaction raised where systematic state violence substitutes the institutions of law. It is argued that practical deeds, because of presupposed unity of subjective willing and objective moral aim, need some publicity principles of normativity which can be realized in social and political institutions. If, therefore, regulative rules could not be based upon unity of the will of a community of possible moral actors, the core of categorical imperative would be deprived of its universal positive law-making power. The author issues the challenge, what if Kant himself could follow his ethical prescriptions having no rights and sufficient trust between him and his participants in a moral deal, i.e. in the realm of total unpublicity. A kind of such possibility was entirely fulfilled in conditions of concentration camps. The camp world, the so called death-world, existed as absolute privacy without structures of solidarity and criteria of human dignity. A world like this ruins institutions for self-realization of a rational human moral nature, as reason itself. It is suggested that Kant's idea of anthroponomy may involve, albeit not worked-out enough, a good ground to connect subjective freedom with both (a) the metaphysics of morality and (b) nonremovability of political struggle.

Keywords: publicity, categorical imperative, normativity, human dignity, metaphysics of morals, political institution, Kant, Auschwitz, Shalamov, ethics, anthroponomy

В'ячеслав Цуба — кандидат філософських наук, викладач історико-юридичного факультету Ніжинського державного університету ім. М. Гоголя.

Viacheslav Tsyba — PhD, Lecturer, Department of History and Law Sciences at Nizhyn Gogol State University.
