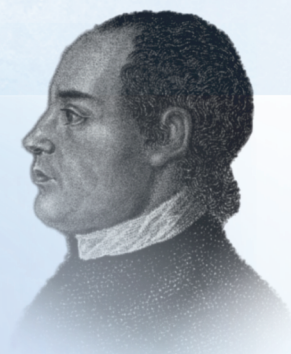




Харківський національний
університет імені В.Н. Каразіна

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ



До 300-річчя з дня народження
Імануеля Канта
та 190-річчя з дня смерті
Йоганна Баптиста Шада

Матеріали міжнародної наукової конференції
28 червня 2024 р., м. Харків, Україна

Харків – 2024

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна
Філософський факультет
Кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний медичний університет
Кафедра філософії та суспільних наук

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ

До 300-річчя з дня народження Імануеля Канта
та 190-річчя з дня смерті
Йоганна Баптиста Шада

Матеріали міжнародної наукової конференції

28 червня 2024 р., м. Харків, Україна

Харків – 2024

УДК 1+2+32+39+7.01

Рекомендовано до друку рішенням вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 24 від 25 листопада 2024 р.).

Конференція зареєстрована в УКРІНТЕІ МОН України.

Посвідчення № 217 від 21 березня 2024 р.

Редакційна колегія:

Карпенко І. В., д. філос. н., проф., декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Перепелиця О. М., д. філос. н., доц., завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Абашнік В.О., д. філос. н., проф., професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, професор кафедри філософії та суспільних наук Харківського національного медичного університету.

Адреса редакційної колегії:

61022, Харків, майдан Свободи 6, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, філософський факультет, к. 251, тел. (057) 707-56-61.

Німецька класична філософія та університетська філософія. До 300-річчя з дня народження Імануеля Канта та 190-річчя з дня смерті Йоганна Баптиста Шада: Матеріали міжнародної наукової конференції, 28 червня 2024 р., м. Харків, Україна – Х: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024. – 171 с.

Тексти подаються в авторській редакції. Автори несуть відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу.

© Харківський національний
університет імені В. Н. Каразіна, 2024.

ISBN 978-966-285-860-0

© Дончик І. М., макет обкладинки, 2024.

ЗМІСТ

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

Головко Олександр

ПЕРЕДНЄ СЛОВО.

ІМАНУЕЛЬ КАНТ І ІСТОРИОСОФІЯ ПРАВА

6

Асмут Христоф

КАНТ ТА ФІХТЕ – ФІХТЕ ТА КАНТ

8

Абашнік Володимир

ПАД VERSUS КАНТ:

ХАРКІВСЬКА ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА Й. Б. ПАДА

13

Шаповал Володимир

ІДЕЯ СВОБОДИ В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

27

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Голіков Сергій

УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ

КАНТІВСЬКИХ РОЗДУМІВ ПРО

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

35

Троценко Олексій

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВІТОГЛЯДНИХ

ОСНОВ ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СТУДЕНТІВ

ХНМУ ПРОТЯГОМ 2012-2022 РР.

39

Шильман Михайло

ВСУПЕРЕЧ КАНТУ: ЗРІВНЯНИЙ ФАКУЛЬТЕТ

47

ВІЙНА ТА МИР: СУЧАСНІ РЕЦЕПЦІЇ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Григорків-Коротчук Ірина, Починок Ірина

В УМОВАХ ВІЙНИ ПРО ВІЧНИЙ МИР

52

Корабльова Надія

АНТРОПОРЯТІВНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ

ОПОВІДІ В ТРАГІЧНІ ЧАСИ: КАНТ, ФУКО

56

Юркевич Олена ІДЕЯ «ВІЧНОГО МИРУ» І ЛОГІКА ВІЙНИ	63
НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ І АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ТЕОРЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	
Вельш Вольфганг ЕПІСТЕМНА РЕВОЛЮЦІЯ КАНТА. ЛЮДИНА ЯК ЦЕНТР СВІТУ	69
Глой Карен КАНТОВА ТЕОРІЯ «РЕЧІ САМОЇ ПО СОБІ»	77
Захлипа Дар'я ЛОГОМАХІЯ ЖАХУ В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА І М. ГАЙДЕГГЕРА	86
Цьоллер Гюнтер ІМАНУЕЛЬ КАНТ: ФІЛОСОФІЯ РОЗУМУ	90
НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ І СУЧАСНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	
Бейлін Михайло ГРОМАДЯНИН СВІТУ В СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ І. КАНТА	98
Газнюк Лідія ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК МАКСИМА ВОЛІ ТА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ І. КАНТА	101
Граф Фрідріх Вільгельм СПРАВЕДЛИВІСТЬ: КАНТ, КРУГ, СУЧАСНІСТЬ	106
Ільїн Ілля IMMANUEL KANT ON TALKING TO ONESELF IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY SCIENCE: A CORPUS-BASED APPROACH	113
Перепелиця Олег ПРОЄКЦІЇ ПРОСВІТНИЦТВА: МІЖ КАНТОМ І САДОМ	121

Семенова Юлія

КАНТІВСЬКЕ ОБМЕЖЕННЯ СВОБОДИ ЯК
ПОСТУЛАТ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ 127

Толстов Іван

THE IDEA OF FREEDOM IN MODERN PHILOSOPHY:
FROM JOHN LOCKE TO IMMANUEL KANT 133

Храброва Вероніка

ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ЕТОС І ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ 139

**БОГОСЛОВСЬКА ТА РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА
В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Данц Християн

ПРИРОДА ТА СВОБОДА У РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ
КАНТА 143

Панков Георгій

КАНТІВСЬКА КРИТИКА СТАТУТАРНОЇ РЕЛІГІЇ 152

Титар Олена, Алімова Вікторія

БОГОЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ І. КАНТА:
МИСТЕЦТВО І НАУКА ЯК ВТІЛЕННЯ
БОЖЕСТВЕННОГО НАЧАЛА 161

Фідровська Марія

ПРИРОДА ТА ЛЮДИНА В КОНЦЕПЦІЇ
АБСОЛЮТНОГО ДУХУ ГЕГЕЛЯ 164

ПЕРЕДНЄ СЛОВО. ІМАНУЕЛЬ КАНТ І ІСТОРІОСОФІЯ ПРАВА

22 квітня – день народження видатного філософа Імануеля Канта, яке філософський факультет Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна відзначає потужною міжнародною конференцією.

Величезну постать Імануеля Канта важко сприймати лише раціонально, оскільки багато в кого, і зокрема в мене, сформувалась певна інтелектуальна захоханість у його філософію. І звичайно, для мене він є визначальною фігурою для сучасного філософування, мислення. Як правник, я особисто постійно звертаюсь щонайперше до його «Метафізики звичаїв», перекладу якого українською нажаль досі немає. Коли виникають складні життєві ситуації, я згадую думку Канта про те, що навіть Господу Богу не під силу зробити щось рівне з такого кривого шляху, яким є людина.

Те, що це надзвичайно глибокий, різнобічний мислитель, засвідчується і різними думками, які викликає його філософія. Я навіть зустрічав думку, що попри те, що Кант знаходиться на позиціях природного права і в основу природного права покладає мораль, що не скасував і, мабуть, не скасує ніхто, буцім він позитивіст, що абсолютно не є обґрунтованим. Кант поставив кілька питань, які надзвичайно важливі для теоретиків, філософів права і які до того ж не мають однозначної відповіді. Це зокрема питання про межу між мораллю і правом. За радянських часів їх розмежовували доволі просто, і право визначалося як загальні норми, що ґрунтуються на державному примусі. З цього приводу я запитую студентів магістратури: ми усі не порушуємо кримінальний кодекс, бо знаємо яке за це покарання може бути, чи з якихось інших міркувань? – З інших міркувань, що називається установкою на правомірну поведінку. А ось це і є мораль. Звичайно, категоричний імператив Канта – це не лише всезагальна етична максима, але і базовий правовий закон. І ще одне, що є дуже важливим: з поконвічних часів право вважалося мірою справедливості, і лише Кант першим сказав, що це міра свободи. Займаючись складною проблемою дослідження історіософського бачення права,

намагаючись відповісти на дуже складні питання, чи є прогрес у праві, куди спрямований історичний процес, ще складніше – куди спрямований історико-правовий процес, адже насправді важко визначити, що є більш досконалим: сучасний закон про вищу освіту на 50 сторінок чи 12 глиняних табличок Нуми Помпілія, що власне більш ефективно для правового врегулювання, я бачу як очевидне, що сенс історії права полягає в ствердженні в суспільних відносинах саме базових засад категоричного імперативу, забезпеченні свободи людини. І сьогодні за цінності, бачення моралі, що проголошує філософія Канта, ми, наші воїни щонайперше, захищаємо Україну. – За європейські цінності і передусім заради свободи, яка є тією ідеєю, яку потрібно захищати, як вважав Кант. Зрештою його невеличка праця, що називається «До вічного миру», попри те, що її як бунім утопію критикував Гегель, по суті й є першою доктриною Європейського союзу. Вочевидь і за ці європейські цінності ми, Україна, українські герої, сьогодні ведемо напружену, винятково важку, екзистенційну боротьбу.

Нарешті хочу передати найщиріші слова вітання, побажання плідної роботи від ректорки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Тетяни Євгеніївни Кагановської. Приєднуюсь до цих побажань. Дуже приємно, що в цій конференції беруть участь закордонні, зокрема німецькі, науковці, адже і сьогодні німецька класична філософія є вкрай актуальною. Ця участь підтверджує авторитет Каразінського університету, його філософської школи, започаткованої представником німецької класичної філософії, професором, що заклавав основи зокрема і філософії права в нашому університеті, відстоював європейські ідеали, свободу, Йоганом Баптистом Шадом, ім'я якого цілком закономірно стоїть поряд з ім'ям Імануеля Канта в назві цієї конференції. Бажаю плідної роботи конференції, будьте в безпеці, перемоги нам усім! Слава Україні!

Проректор з науково-педагогічної роботи
Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна,
доктор юридичних наук, професор,
заслужений юрист України

Олександр Головка

КАНТ ТА ФІХТЕ – ФІХТЕ ТА КАНТ

Протягом усього свого життя Йоганн Готтліб Фіхте (1762–1814) звертався до Імануеля Канта (1724–1804). Кант – винахідник нового і, до того ж, єдино можливого шляху в філософії. Фіхте однак стверджував, що саме він перетворив чисто критичну філософію Канта в реальну систему. Фіхте прагнув розвинути цілісне людське знання, виходячи з – обмежуючого знання – завдання трансцендентальної філософії. Очевидно, що вже перші твори Фіхте слідують явно за Кантом. Однак, так само очевидно, що з цих творів говорить вже не Кант, а оригінальний Фіхте. Цю зміну можна розглядати як спотворення трансцендентальної філософії, або ж як початок її завершення. І те, й інше було апробоване. Однак обоє зазнали однакової невдачі [Asmuth, 1999].

Фактичний виклад дозволяє категоричну оцінку настільки, наскільки це необхідно для чисто системного мислення. Історіограф філософії повинен бути скромним: грандіозний жест, що супроводжує оцінку, не може бути його справою. Для систематика ретроспективна оцінка хоча й можлива, тому що він має масштаб справи свого власного мислення, але для нього оціночне історичне судження зайве, тому що він представляє свою власну справу, а не чужу.

Тому оціночний розгляд не може бути предметом статті під назвою «Кант та Фіхте – Фіхте та Кант». Інтерес спрямований на щось інше. З епохальною творчістю Канта, як здається здалеку в часі, до остаточного синтезу прийшов розумовий рух. Для філософії Канта характерне поєднання численних елементів філософії Просвітництва в єдине ціле в прямому сенсі цього слова. Не в останню чергу це стосується роздумів про саме Просвітництво, якому Кант – як внутрішньому ставленню, а не як історичній епосі – присвятив свій нарис, котрому й донині приділяється багато уваги.

Синтез Канта був ліберальним. Його теоретична філософія залишала місце для віри, його практична філософія залишала місце для особистості, яке притаманне останній. Його філософія держави

жила оптимізмом прогресивного поліпшення людського життя, не приховуючи глибокого скептицизму щодо мотивів людської діяльності, а також людської природи в цілому. Кант зайняв позицію, але з обережною елегантністю старого державного діяча, який досконально знає всі хитрощі та хитрі шляхи розуму.

Покоління після Канта швидко дистанціювалося від проєкту покоління батьків, які сприймалися як задерев'янілі та скам'янілі. Для революціонерів, яacobінців і республіканців, мислителі епохи Просвітництва були занадто добре виховані. Для молодих дикунів серед художників та поетів мислителі епохи Просвітництва були занадто консервативними. А філософам не вистачало потягу і захоплення Просвітництва «Абсолютним», яке повинне було відобразитися у практиці та теорії, в природі та мистецтві, в релігії та державі. Крім того, з'явилося усвідомлення того, що вони живуть в особливий час. Наприкінці 18-го століття Європа перебувала в русі. Небувала до цього соціальна мобільність дозволила окремим особам з простого народу піднятися на важливі посади. Хто був талановитим та працьовитим, той міг мріяти про посади, які раніше були доступні лише за походженням, що відповідало їхньому статусу. Маючи удачу та старанність, можна було б поліпшити своє становище.

А потім прийшла Французька революція. Якщо не брати до уваги революційні події в самій Франції, вона спочатку змінила інтелектуальний ландшафт Європи. Потім революція перейшла кордони. Пізніше Наполеон повністю та докорінно реорганізував території, панівні двори та правові системи по всій Європі. Після Наполеона Європа вже не була такою, як раніше. Реставрація також цього не змінила. Скоріше вона викликала глибоку депресію у багатьох політично мислячих інтелектуалів, що призвело до ескапізму.

Кожне філософське мислення має свій власний час. Філософія, як колись сформулював Гегель, охоплює свій час у думках. Хоча філософія не повністю поглинена своїм часом, але вона глибоко переплетена з подіями та політичними настроями. Особливо мабуть це стосується тих мислителів, чий інтерес самі по собі глибоко політичні, тобто і Канта, і Фіхте. Обидва переконані в приматі практичного. Дія – як теоретична, так і практична – є предметом, а щастя – цілком філософії, а не споглядання або

спостереження. Кар'єра Фіхте почалася з революційних подій у Франції та розвитку сфер влади в Німеччині «дуодецимних» [від лат. *duodecima* – в дванадцятку частину, тобто дуже маленьких] князівств.

Наполеон – француз, Наполеон – імператор, Наполеон – агресор: він відіграв домінуючу роль у політичному мисленні Фіхте. Для Фіхте він втілює в собі контр-принцип розуму, в якості проникнення та представлення якого [розуму] він розробив свою власну першу філософію (*prima philosophia*) – науковчення (нім. *die Wissenschaftslehre*). Життя Фіхте протікає через сум'яття трансформації Європи. Кант прокоментував її наприкінці свого життя лише на відстані з ліберального Кьонігсберга.

Отже, можна було б очікувати, що філософія обох мислителів буде істотно відрізнитися за змістом. Сам таки Фіхте завжди рішуче протидіяв цьому враженню. Якщо слідувати його самосвідченню, він, Фіхте, буцім то є справжнім наступником Канта. Його філософію буцім то слід розглядати як найбільш послідовне продовження філософії Канта. Вже його перше і єдине опубліковане науковчення (1794) не тільки справляло враження такого, що розв'язало проблеми Канта, які залишилися, але й стверджувало, що з абсолютною достовірністю надало філософії остаточну форму. Тогочасний читач зміг відкрити для себе багато нового у науковченні. До цього, безсумнівно, належав жест Фіхте, який висунув обґрунтовуючий принцип, який водночас має генетичний потенціал. З нього говорить основна позиція Фіхте про те, що у філософії мова йде не тільки про представлення фактичних відносин, а й про обґрунтування, яке в одному цілому є основоположенням.

Водночас Фіхте спіткала доля, жертвами якої стали багато інтелектуалів в наступний період: піросла і зміцніла громадськість, яка показала себе примхливим супротивником. Гідна праця Канта, що відображає всі положення і розгалуження філософії Просвітництва, неухильно утверджувалася в публіцистичному ландшафті. Колеги, можливо, хоча й критикували, але вони не хотіли сумніватися в тому, що його три Критики становили важливий внесок у філософію. Відносини Фіхте з публікою були інші! «Спроба критики всього одкровення» (1792), рання праця Фіхте з філософії релігії, вже набула великого розголосу, не останньою чергою тому, що вона вважалася довгоочікуваною працею Канта. Його анонімно написані трактати

щодо Французької революції («Вимога повернення свободи думки від князів Європи, які досі пригнічували її» та «Внесок у виправлення суджень публіки про Французьку революцію», 1793) були спрямовані на широку публіку, і вони дійшли до неї.

Однак, як філософський письменник Фіхте досяг прориву повністю завдяки твору «Основоположення всього науковчення» (1794/1795), який взагалі спочатку з'явився не у вигляді друкованої книги в палітурці, а на окремих аркушах як роздатковий матеріал для студентів, які відвідували його лекції – як супровідний матеріал [англ. Handout], якщо хочете. Публікація у вигляді завершеної книги послідувала лише через деякий час. Фіхте та його видавець побоювалися за дохід від продажу. Як-не-як, Фіхте став популярний одним махом. Однак, на превеликий жаль філософа, його ототожнювали з особою з філософією Я. Провокація, задумана Фіхте, обернулася проти її автора. Поширювалися жарти, в яких читачі заперечували проти того, щоб плутати себе з Я Фіхте. Фіхте, який зв'язався з примхливою публікою, та який писав свою філософію провокаційною термінологією, мусив відчувати, що та сама публіка, яка вперше його прославила, була так само готова його кинути.

«Спір про атеїзм» (1798/1799) поклав край публіцистичній діяльності Фіхте в цілому. Послідували ще кілька його популярних творів, всі вони були важливими публікаціями; тільки науковчення, яке сам Фіхте вважав центром своєї філософії, розвивалося в основному приховано. Лише його безпосередні слухачі – особливо пізніше в Берліні – дізнавалися щось про його подальший розвиток. Поряд з Єнською системою, яку Фіхте розробив до початку століття, можна виділити ще дві філософські важливі точки кристалізації: це науковчення близько 1804 року та великі наукові лекції близько 1812 року. Розвиток цих поглядів майже не знайшов відображення в публікаціях Фіхте. Після 1800 року знаменитий філософський письменник втратив своє значення в публіцистичному ландшафті. Популярні твори 1806 року і «Промови до німецької нації» 1808 року, які були сильно орієнтовані на повсякденну політику, навряд чи змінили це.

Ці події вплинули на самооцінку Фіхте. Справжній продовжувач і удосконалювач філософії Канта через провал його публіцистичних проєктів бачить не тільки свою, але й кантівську філософію такою, яку неправильно зрозуміли. Однак, Кант бачить

це інакше: у 1799 році, на піку спору про атеїзм, його можна почути в «Інтелігентному листку» «Загальної літературної газети» зі словами, що він вважає «...науковчення Фіхте повністю неспроможною системою (...). Адже чисте науковчення є не більше і не менше, аніж просто логіка, яка зі своїми принципами не має претензії на матеріальну складову пізнання, (...)» [Kant, 1980].

Вже у поважному віці Кант, якого обходили та міцно обіймали, не бажає дозволяти залучити себе на захист філософії Фіхте. Для нього науковчення з точки зору змісту є так саме порожнім, як і логіка, – й це звинувачення повинне було глибоко вдарити по Фіхте. Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775–1854), який на той момент в Сні ще був заодно з Фіхте, радить йому надати чітку відповідь. Він пише Фіхте: «Настав час і Вам полишити неоднозначні стосунки з Кантом, які, можливо, завдали Вам більше шкоди, ніж будь-що інше, – досить добре, що сам Кант їх скасував. Хай тягне за собою мертві гіпсові відбитки своєї Критики; він більше не заслуговує на те, щоб його тлумачили так трансцендентально, як якщо б він сказав несвідомо, що, звичайно, як ми всі добре знали, він ніколи не говорив свідомо, та й не у змозі був сказати» [Schelling, 1973].

На сцені з'являються молодші філософи, які ставляться до Канта набагато менш шанобливо, аніж покоління Фіхте. Рівновага зміщується. Але Фіхте, в будь-якому випадку, з його боку не готовий відмовитися від ідеї спільного трансцендентального філософського проекту, ініційованого Кантом.

Список використаних джерел

Asmuth Ch. Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806. Stuttgart-Bad Cannstadt: Fromman-Holzboog, 1999. 411 S.

Kant, Immanuel, in: Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung, Nr. 109 vom 28. August 1799, in: J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Herausgegeben von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche. Stuttgart-Bad Cannstadt: Fromman-Holzboog, 1980. Band 2: 1798–1800. S. 217. Nr. 905.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph an Fichte, Jena, 12. September 1799, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Gliwitsky und Reinhard Lauth. Unter Mitwirkung von Peter K. Schneider und Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstadt: Fromman-Holzboog, 1973. Band III, 4: Briefe 1799–1800. S. 69.

З німецької мови переклав Володимир Абашинік

ШАД VERSUS КАНТ: ВІД ЄНСЬКОЇ ДО ХАРКІВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ

Термін, або поняття «система» відіграє ключову роль в німецькій класичній філософії взагалі, і в представників німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Шад, Гегель) зокрема. Причому філософи-ідеалісти у назвах своїх праць використовували термін «система» як у відношенні до всієї своєї філософії, наприклад, «Система трансцендентального ідеалізму» (1800) та «Викладення моєї системи філософії» (1801) Ф. В. Й. Шеллінга, так і стосовно окремих складових частин своєї філософії: «Система вчення про звичай за принципами науковчення» (1798) та «Система правовчення / вчення про право» (1812) Й. Г. Фіхте. Як відомо, «Феноменологія духу» (1807) Г. В. Ф. Гегеля також була складовою його системи, тобто першою частиною «Системи науки», адже саме так було вказано на титульній сторінці першого видання цього твору. Важливою рисою філософських дискусій того часу було й те, що кожен із представників німецького ідеалізму працював над створенням «своєї» власної філософської системи, яку потім викладав студентам та оприлюднював у своїх публікаціях. Звичайно, філософи-ідеалісти також уточнювали своє розуміння філософської системи; наприклад, Фіхте говорив про своє науковчення як про «першу систему свободи».

Вказаної традиції в розумінні терміну «система» дотримувався під час свого «Першого Єнського періоду» (1799–1804) представник німецького ідеалізму та майбутній харківський професор Йоганн Баптист Шад (Johann Baptist Schad, 1758–1834). Про це також свідчать назви його єнських робіт, зокрема: «Загальнодоступний виклад системи Фіхте та теорії релігії, яка з неї витікає» (1800) в двох томах, «Абсолютна гармонія системи Фіхте з релігією» (1802), «Система натуральної та трансцендентальної філософії у поєднанні» (1803–1804) у двох томах та ін. При цьому Шад наголошував, що мова йде про його власну філософську систему, наприклад, коли він пише у другому томі останньої праці: «Однак я довів це більш ширше в першій частині моєї системи»

[Schad, 1804a, s. 8]. У вказаний період своє розуміння поняття «системи» Шад вибудовував під впливом трьох факторів: 1) у ході критики позиції Імануеля Канта, зокрема у його праці «Критика чистого розуму» (1781), 2) враховуючи напрацювання науковчення Фіхте та натурфілософії Шеллінга, та, 3) використовуючи своє оригінальне розуміння системи як «гармонії» [Abaschnik, 2005].

Імануель Кант торкається питання «системи» наприкінці «Критики чистого розуму», а саме у «Архітектоніці чистого розуму» [Кант, 2000, с. 470–480]. З одного боку, він тут пише: «Філософія чистого розуму є або *пропедевтика* (попереднє вправлення), що досліджує спроможність розуму відносно всього чистого знання *a priori*, і називається *критикою*, або ж, по-друге, [ця філософія є] система чистого розуму (наука), [тобто] ціле (як справжнє, так і позірне) філософське знання з чистого розуму в систематичному зв'язку і зветься *метафізикою*...» [Ibid., с. 474–475]. З іншого боку, Кант далі говорить про метафізику як втілення філософії й у душі попередньої метафізичної традиції Християна Вольфа резюмує: «Таким чином, уся система метафізики складається з чотирьох головних частин: 1) *онтології*, 2) *раціональної фізіології*, 3) *раціональної космології*, 4) *раціональної теології*» [Ibid., с. 478]. Свою «Критику чистого розуму», а потім і всю критичну філософію Кант сам називав пропедевтикою до майбутньої філософської системи. Саме так розуміли його й ідеалістичні послідовники – від Фіхте та Шеллінга до Шада та Гегеля, які потім розробляли свої власні філософські системи як завершення Кантового проєкту.

Однак, внаслідок дебатів щодо критичної філософії в 1780-ті та 1790-ті рр., особливо після злету філософської слави Фіхте, починаючи з 1794 р., Кант дещо уточнював свою позицію та врешті виступив з публічною заявою (нім. Erklärung) від 7 серпня 1799 р., яка була оприлюднена 28 серпня 1799 р. у «Інтелігентному листку», тобто додатку до «Загальної літературної газети», котра виходила в Єні. Тут він вже заперечував, що його критична філософія є лише пропедевтикою до трансцендентальної філософії, та наполягав, що створив «систему критики на повністю надійній основі». Крім цього, Кант негативно висловився щодо науковчення Фіхте, вказавши, що воно є лише логікою і не може претендувати на статус філософської системи. У відповідь на ці закиди Фіхте написав досить стриманого листа з поясненням своєї позиції Шеллінгу, котрий з його дозволу

оприлюднив цього листа під назвою «Із приватного листа Фіхте стосовно заяви Канта» у тому ж самому виданні 28 вересня 1799 р. Апелюючи до цих дискусій, Шад у своїй праці «Дух філософії нашого часу» (1800) аргументував, що згаданим твердженням про науковчення лише як логіку Кант засвідчив, що він «не читав навіть перших сторінок науковчення» [Schad, 1800a, s. 208]. До речі, сучасні та попередні авторитетні дослідники німецької класичної філософії також стверджують, що Кант «ніколи не читав» [Jacobs, 1984, s. 84] праць Фіхте з науковчення, тобто виходить, що згадана заява Канта була голосливою.

Маючи на увазі вказану заяву Канта, новоспечений доктор філософії Єнського університету Й. Б. Шад у своїй полемічній праці «Чи є критика Канта метафізикою?» (1798/1800), яка була надрукована у двох частинах у часопису «Філософський журнал», котрий редагували професори Й. Г. Фіхте та Ф. І. Нітгаммер, писав: «Дивно, як тепер Кант дійшов до твердження, що його критика буцім то є завершеною системою розуму, адже у ній він сам часто стверджує протилежне, та об'являє її просто пропедевтикою до системи розуму» [Schad, 1800b, s. 365]. Крім цього, у вказаній та інших ранніх працях Шад також іронізує щодо висловлювання Канта у тій самій заяві, що його критика буцім то не потребує ніяких змін і вдосконалень. Саме тому Шад наголошує: «Отже, коли *Кант* говорить про свою критику, що вона навіть не підлягає нікому *покращенню*, то ця самовпевненість є цілком папською, проти якої повинен протестувати кожен істинний філософ» [Schad, 1800a, s. 172].

Свою систему філософії «Першого Єнського періоду» Шад спочатку розробляє під впливом раннього науковчення (1794) Фіхте та його трьох принципів: 1) $Я \rightarrow Я$, тобто *Я* покладає само себе, 2) $Я \rightarrow \text{не-}Я$, тобто *Я* протипокладає собі не-*Я*, 3) $Я \rightarrow Я + \text{не-}Я$, тобто *Я* протипокладає в *Я* подільне *Я* та подільне не-*Я*. Тут слід коротко пояснити зміст цих принципів та термінологію, котра викликала тоді та викликає досі багато дебатів та непорозумінь. Як справедливо наголошує сучасна швейцарсько-німецька дослідниця Карен Глой (нар. в 1941 р.), серед інтерпретаторів і критиків цих трьох принципів науковчення Фіхте склалося два основних типи: «Перший викладає принципи за традиційною християнською потрійною схемою *Бога, світу, душі* й тим самим у сенсі дедукції або еманації, діалектики в напрямку, який сходить донизу, в той час коли

другий розглядає принципи як висловлювання про *людську самосвідомість*, які методично перебувають на тому самому рівні» [Gloy, 1984, s. 289]. Причому в рамках цих двох типів є відповідні підтипи, тобто коли різні інтерпретатори розуміють під кожним із трьох принципів певні особливості, наприклад, «Бог» як реальність, або «Бог» лише як ідея тощо.

Також стосовно терміну «Я» у трьох названих принципах існувало та існує зараз багато непорозумінь – починаючи від того, що «Я» помилково розуміють як звичайне емпіричне Я, або особисте Я, тобто Я Фіхте, Я Канта тощо [Abaschnik, 2006]. Насправді Фіхте розуміє під «Я» першого основоположення абсолютне (безкінечне) «Я», а під «Я» другого основоположення та під подільним «Я» третього основоположення – кінечне «Я». Оскільки Фіхте стикнувся з непорозумінням серед сучасників щодо трактування цього терміну «Я» (серед останніх був навіть великий німецький письменник Й. В. Гьоте), Шад в рамках своєї філософської системи намагається дистанціюватися від таких непорозумінь, а тому в своїх ранніх енських працях часто пояснює, що абсолютне «Я» це «одна лише дія» [Schad, 1800a, s. 134], «абсолютна дія» [Schad, 1802, s. 165], «розум», «сам розум у його абсолютності» [Schad, 1800a, s. 103]. Відкидаючи закиди критиків, що абсолютне Я буцімто є субстанцією Спінози, Шад також наголошував: «Отже, першопочатково розум не може мислитися як субстанція, яка має буття. Він сам себе робить субстанцією, це значить: він діє, перш ніж він є, його буття витікає з дії» [Ibid., s. 108].

Далі, німецьке дієслово «setzen» (покласти, а також його варіанти: «sich setzen» – покласти себе, і «entgegensetzen» – проти-покласти), яке використовує Фіхте у своєму науковченні, а за ним потім Шеллінг, Шад, Гегель та інші ідеалісти, має багато значень, зокрема: класти, але також помістити (статтю в газеті), посадити (курницю на яйця), укласти (дрова), робити хід (у шахах), поставити (гроші у грі), народжувати (дитинчат у звірів) тощо. Фіхте, а вслід за ним і Шад, використовують згаданий термін «покласти» у сенсі «породжувати», причому у практичному відношенні – породжувати «тут-буття» (das Dasein), а у теоретичному відношенні – визначати це «тут-буття» як певне буття, тобто як «так-буття» (das Sosein). Тобто, коли Фіхте, а за ним Шад у першому основоположенні говорять «Я покладає само себе», це значить, що абсолютне (безкінечне) «Я»

породжує своє буття як у практичному («тут»), так і в теоретичному («так») відношеннях.

Отже, дві згадані характеристики є основоположними для вказаного німецького терміну «покладати»: 1) породження, або започаткування буття, 2) визначення цього буття певним чином, тобто як певного буття. Обидві характеристики у «Єнській філософській системі» Шада необхідно пов'язані одна з іншою, оскільки «тут-буття» ніколи не виступає чистим саме для себе, а завжди фігурує як певне буття зі своєрідними властивостями, тобто як «так-буття». Отже, акт «покладання» в науковченні Фіхте і в системах німецького ідеалізму взагалі, зокрема й у філософській системі Шада, переслідує два головних завдання: 1) породити існування Я взагалі (тут-буття Я), та 2) визначити існування Я певним чином (так-буття Я).

Спираючись на науковчення Фіхте, Шад у своїй ранній версії «Єнської філософської системи» в 1798–1800 рр. також виходить з трьох згаданих принципів. Хоча вже в своїх ранніх єнських працях він термінологічно дещо дистанціюється від Фіхте та називає найвищий принцип своєї філософії не просто «абсолютне Я», а часто: «абсолютний надчуттєвий принцип» [Schad, 1800a, s. 346], «взагалі надчуттєвий принцип» [Ibid., s. 348], «абсолютна свобода» [Ibid., s. 347]. Отже, у першому принципі реалізується Абсолютна свобода, або Абсолют взагалі (абсолютне Я), у другому – зовнішній світ, або природа (не-Я), а в третьому – кінечне Я остаточно поєднується з не-Я в абсолютному Я як абсолютному надчуттєвому принципі. Ця схема, в одному із варіантів тлумачення якої кінечне Я, не-Я і абсолютне Я відповідали центральним метафізичним ідеям раціональної психології (душа), космології (світ) і теології (Бог), була добре відома і, ймовірно, дуже близька Шаду як богослову з його попередніх періодів творчої діяльності у монастирі Банц та під час навчання у Бамберзі.

У 1802 р. виходить робота Шада «Абсолютна гармонія системи Фіхте з релігією», передмова до якої датована 30 квітня 1801 р. [Schad, 1802, s. IV]. У першій частині цієї роботи він детальніше зупиняється на особливостях своєї філософської системи, зокрема у параграфах §§59–83 [Ibid., s. 248–368], особливо в «§59. Сутність та вид виникнення системи», «§60. Система взагалі», «§83. Абсолютна система». Тут Шад вперше застосовує діалектичний метод (теза-

антитеза-синтез) у опрацюванні своєї системи й наголошує: «Кожна можлива система, якщо вона повинна бути упорядковано побудована, мусить зводитися до двох протилежностей, які об'єднані у третє... Отже, кожна система спочатку визначається потрійністю – двома протилежностями, об'єднаними в третє» [Ibid., s. 262–263]. Надалі Шад звертається до тодішніх актуальних дискусій між науковцями Фіхте та натурфілософією Шеллінга та вказує: «Перший вид філософствування в більшій мірі характерний для Фіхте, а другий для Шеллінга. Однак обидва різновиди є істинними лише тоді, коли принцип, який обґрунтовує обидва, є абсолютно єдиним» [Ibid., s. 356]. Тому Шад констатує, що система істинної філософії повинна поєднувати науковчення (як трансцендентальну філософію) та натурфілософію (або натуральну філософію). Цю мету переслідує тепер його власна філософська система, яку він обґрунтовує та називає «абсолютно єдина філософія» (absolut Eine Philosophie), або «чистий раціоналізм» (reiner Rationalismus) [Ibid., s. 356].

Отже, спостерігаємо на перший погляд парадоксальну ситуацію: філософ-ідеаліст заявляє про свою філософську систему як чистий раціоналізм. Це можна пояснити просто: оскільки саме розум («Ratio»), або «сам розум у його абсолютності» [Schad, 1800a, s. 103] лежить в основі конструкції його системи, що між іншим також характерно для тогочасних ідеалістів взагалі. Причому в другому томі праці «Система натуральної та трансцендентальної філософії у поєднанні» (1804) Шад в дусі Спінози та Ляйбніця підкреслює: «Сутність абсолютного розуму полягає в тому, що все, що відбувається, відбувається за вічними, незмінними законами, так що ніколи немає місця винятку. Абсолютна необхідність є одночасно тотожною абсолютній свободі» [Schad, 1804a, s. 223–224].

Вже в 1803 р. Шад шукає назву та опрацьовує певні варіанти структури своєї оновленої філософської системи. Так, у передмові до першого тому «Системи натуральної та трансцендентальної філософії у поєднанні» (1803), яка підписана «Єна, 6 квітня 1803 р.» він оголошував: «Як тільки ця система буде повністю представлена публічно, я буду видавати філософський часопис, опрацьований згідно з принципами, котрі я представляю в системі» [Schad, 1803, s. XII]. Цю свою пізню еніську систему «чистого раціоналізму» Шад будує за триединою структурою: 1) трансцендентальна логіка, 2) натурфілософія, або філософія природи, 3) філософія духу (також

трансцендентальна філософія). Перша частина цієї системи викладена в його книзі «Новий нарис трансцендентальної логіки та метафізики за принципами науковчення» (1801), друга та частково третя частини були висвітлені відповідно в двох томах «Системи натуральної та трансцендентальної філософії у поєднанні» (1803–1804). Запланований третій том (частина) останньої роботи так і не був дописаний і випущений у зв'язку з від'їздом Шада з Єни до Харкова, хоча він анонсував у другому томі: «Ми далі проаналізуємо цей важливий пункт у викладенні трансцендентальної філософії, котра стане предметом третьої частини нашої системи» [Schad, 1804a, s. 225].

Важливою рисою Єнської системи філософії Шада було те, що вона ґрунтувалася на ідеї «абсолютної гармонії», яка пронизує всі його тогочасні праці, зокрема й останні публікації перед від'їздом до Харкова [Ibid., s. 313]. У розумінні змісту згаданого терміну гармонії Шад, з одного боку, дотримується платонівської тези про поєднання істини, краси та порядку (зокрема у працях «Політея» та «Законів»), але також і платонівського космологічного принципу таумачення світу (наприклад, у пізньому діалозі «Тімей»). З іншого боку, «наперед установлена гармонія» Ляйбніца як ідея єдності також відіграє важливу роль у працях Шада, причому як у його Єнській філософській системі, так і пізніше у Харківській філософській системі, як буде показано далі.

Отже, наприкінці 1803 р. та у січні 1804 р., тобто у фіналі свого «Першого Єнського періоду», Шад наголошував, що створив свою оновлену філософську систему. Дійсно, з цього боку слід констатувати, що у його тогочасних публікаціях були цікаві напрацювання, які навіть використовували потім його сучасники у своїх працях, зокрема, й Гегель. Однак філософська система Шада цього періоду перебувала в фарватері тогочасних дискусій між Фіхте та Шеллінгом, і саме ці двоє мислителів задавали масштаби та рамки тих дискусій. Тому одна із відомих політичних газет «Національна хроніка німців» (1804) перед самим від'їздом Шада до України констатувала: «Доктор Шад з Єни, відомий своєю долею та своїми філософськими творами, в яких він хоча й не представляв нової системи в епоху, яка багата на системи, але, самостійно мислячи, упорядковував, пристосовував, модифікував та роз'яснив філософеми панів Фіхте та Шеллінга, був запрошений на посаду

професора до Харкова куратором Академії графом Потоцьким. Це прекрасна і чарівна місія для філософа – стати апостолом істини та Євангелія розуму в далекій країні та серед народу, де тільки зароджуються найновіші промені світла, яке щойно сходить!» [Schad, 1804b].

1 лютого 1804 р. за рекомендацією письменника та міністра Й. В. фон Гьоте куратор Харківського університету Северин Потоцький призначив Й. Б. Шада на посаду ординарного професора кафедри теоретичної і практичної філософії. Ще до цього, у додатку (Beilage) до свого листа від 27 листопада 1803 р. Гьоте писав Потоцькому: «На посаду професора *моралі, природного права та загального державного права*, а також для всіх лекцій, що охоплюють теоретичну і практичну філософію, можна порекомендувати пана доктора *Шада*. Йому близько 40 років; він уроджений франконець. З юності він спочатку вивчав давні та нові мови, але особливо стародавню літературу, а потім присвятив себе переважно філософії, при цьому не забував вивчати догми різних християнських церков, законодавство взагалі, а також історію, вільно оволодів красномовством, й старанно працював як член різних літературних та критичних установ. Вже сім років він перебуває у Єні, де частково продовжував свої філософські студії, а частково прагнув розширити емпіричні знання, необхідні філософу. У додатку перераховані його твори, які він видав за останні чотири роки. До друку готовий компедій моральної філософії, природного права та політики. Незважаючи на велику конкуренцію філософських лекцій, йому тут ніколи не бракувало слухачів. Його хвалять за чіткий та зв'язний виклад, і він не проти прийняти виклик щодо більшої сфери діяльності» [Goethe, 1894, S. 359–360].

До Харкова Шад прибув у червні 1804 р., тобто ще до офіційного відкриття університету, та ініціював тут цілий ряд філософських новачій. Зокрема, в 1804–1816 рр. Шад обґрунтував необхідність та започаткував викладання для харківських студентів комплексу філософських дисциплін, до яких тоді належали логіка, метафізика, естетика, моральна філософія, природне право, психологія, риторика, педагогіка та історія філософії. В 1812 р. виходить латинською мовою «Підручник універсальної (загальної) філософії, написаний для своєї аудиторії Іоанном Шадам», котрий

мав підtitул «Том перший, який містить чисту та прикладну логіку». На завершення своєї передмови до цього підручника, яка була датована «Харків, 4 грудня 1812 р.», автор вказував: «Істина лише одна, хоча форми її подання можуть бути *нескінченно різними*. Тепер послідує ще два томи, що містять метафізику, доктрину звичаїв та природне право, якими я завершу всю мою систему філософії на єдиному фундаменті» [Schad, 1812, VI].

Отже, слід констатувати, по-перше, що Шад у Харкові дотримувався плюралістичного погляду на філософський пошук та репрезентацію істини. По-друге, він за підсумком перших 8 років викладання філософських дисциплін у Харківському університеті анонсував свою «систему філософії». Причому, хоча згадана тут «Харківська система філософії» Шада і продовжувала його попередні напрацювання, утім мала дещо іншу будову у порівнянні із його «Єнською філософською системою». Тобто за формою Харківська філософська система подібно до Єнської також мала потрійну структуру: 1) чиста та прикладна логіка, 2) метафізика, 3) вчення про звичаї (моральна філософія) та природне право. І хоча перша харківська складова, тобто логічна (чиста та прикладна логіка), дещо перекликала з попередньою єнською складовою (трансцендентальна логіка), однак відмінність між обома системами за змістом була суттєвою.

Спочатку коротко звернемося до першої складової частини Харківської філософської системи Шада, яка була представлена у згаданому підручнику чистої та прикладної логіки (1812). Він складається з вступних «Логічних пролегомен» (Prolegomena Logicae, §§1–24, сторінки 1–51) та двох основних частин: «Чистої логіки» (Logica pura, §§25–157, сторінки 52–257) та «Прикладної логіки» (Logica Applicata, §§1–72, сторінки 258–365). На початку Шад розрізняє дві форми мислення: *per intellectum* (інтелект, розсудок) і *per rationem* (розум). За допомогою розсудку (інтелекту) людина пізнає Всесвіт як його відображення, а за допомогою розуму – Всесвіт сам по собі. Виходячи з цього, Шад визначає завдання логіки та метафізики наступним чином: «Наука першого роду, що розробляє найзагальніші форми, за допомогою яких ми мислимо про речі будь-якого роду, з якими ми стикаємося в досвіді, називається *логікою* і є *теорією інтелекту*, натомість інша, найпіднесеніша з усіх [наук], яка досліджує і визначає саму

можливість будь-якого досвіду, називається *метафізикою* і є *теорією розуму*» [Schad, 1812, s. 4].

У системі Шада логіка як філософська дисципліна не може претендувати на відкриття істини. Вона може лише показувати закони мислення, ґрунтуючись на здібності рефлексії. При цьому першу частину, тобто «Чисту логіку» Шад розділяє на три розділи, в яких розглядаються три функції мислення: поняття, судження та умовивід. Особливість його трактування категорій в главі, присвяченій поняттям, пов'язана з тим, що, на думку Шада, немає істотної різниці між актами розуміння, судження та міркування, а тому вся сукупність мислення полягає в тезі, антитезі та синтезі [Ibid., s. 26–27]. У цьому сенсі у другому розділі своєї чистої логіки під назвою «Про судження» Шад наголошує: «Але ця *єдність*, *подвійність* і *потрійність* становлять той самий акт мислення, а тому *сила уявлення*, *судження* та *умовиводу* не відрізняються по суті, як вважає більшість філософів» [Ibid., s. 175–176].

Друга частина його харківської логіки, тобто «Прикладна логіка», розпадається на два наступні розділи: 1) «Про пізнання взагалі, та перешкоди йому» та 2) «Про метод, якого слід дотримуватися, щоб отримати та передати істину». У першому розділі Шад пише зокрема про докази в математиці, логіці та метафізиці, а також про перешкоди на шляху до отримання істинного знання. На його думку, людському пізнанню можуть перешкоджати сім елементів: чуттєвість, пам'ять, уява, дефектна увага, мова, забобони, а також «невпорядкований психічний стан» [Ibid., s. 291]. У другому, методичному розділі прикладної логіки Шад посилається як на Канта, так і на ідеалістичну традицію, але також і на попередніх філософів, наприклад, у параграфах «Критика» (Critica, §§ 49–53), яка розуміється ним в сенсі розгляду літератури на предмет фальсифікацій [Ibid., s. 337], або в «Герменевтиці» (Hermenevica, §§ 54–59), яка зустрічається вже в схоластичних та вольф'янських підручниках логіки.

Друга складова частина «Харківської філософської системи», тобто метафізика, яку Шад викладав харківським студентам, так і залишилася у манускрипті, який він під час свого вигнання із Харкова у грудні 1816 р. взяв з собою до Німеччини. Деякий час цей та інші харківські манускрипти Шада зберігалися в Архіві Гьоте та Шіллера у Ваймарі (зараз Ваймарський Фонд

класики, нім. Klassik Stiftung Weimar). Під час стажування у січні та лютому 2018 р. у вказаному архіві авторові цих рядків, на жаль, так і не вдалося віднайти ці та інші манускрипти, хоча вони були зафіксовані в архівних каталогах, але очевидно стали жертвами бойових дій під час Другої світової війни. Однак, на підставі різних дисертацій учнів Шада у Харкові можна реконструювати в цілому згаданий курс метафізики, тобто за його власними словами – «теорію розуму» [Abaschnik: 2021; 2000].

Третю частину «Харківської філософської системи» Шада утворювали «доктрина звичаїв та природне право», з яких оприлюднено було лише природне право у однойменному латинському підручнику (1814). В структурному відношенні він складається з 1) Передмови, або «Praefatio», яка підписана «Харків, 11 листопада 1814 р.» [Schad, 1814, IV], а також з двох частин: 2) «Чисте природне право» (*Jus naturae purum*) та 3) «Прикладне природне право» (*Jus naturae applicatum*). Своєю чергою, перша частина праці включає дев'ять глав (§§1–65, сторінки з 1 по 244), а друга частина – чотири глави (§§66–150, сторінки з 245 по 408). На відміну від попередніх теоретиків природного права, наприклад, автора договірної теорії права Томаса Гоббса, харківський професор головне джерело права вбачає в «природі людини», або «*natura hominis*» [Ibid., s. 1]. До того ж характерними рисами природи людини є розум та свобода, з яких Шад виводить всю свою систему природного права.

В подальших роздумах Шад в дусі Канта наголошує, що людина як розумна істота виступає сама для себе моральним законодавцем. Тому, лише слідуючи вимогам моральної свободи, людина може досягти загальної гармонії. У цьому сенсі харківський філософ підкреслює: «За силою розуму людина абсолютно вільна і сама собі закон, а тому може приймати законодавство, яке узгоджується з розумом, і хоча, за своєю волею вона може прийняти закон, який суперечить розуму, однак в цьому випадку вона втрачає свою гідність розумної істоти» [Ibid., s. 17]. Отже, в системі природного права Шада моральна свобода людини тісно взаємопов'язана з гідністю людини. Саме з моральної свободи людини далі автор виводить «першопочаткові права людини» у однойменній дев'ятій главі (IX. *De juribus originariis*) першої частини роботи, серед яких: 1) право на життя та смерть, 2) право вільно

мислити, воліти та діяти, 3) право на устремління до краси та вишуканості, 4) право вступати в громадянське суспільство, 5) право на зовнішню повагу та добру думку збоку інших, та збереження його, 6) космополітичне право, 7) релігійне право [Ibid., s. 149].

Друга частина «Прикладне природне право» харківського підручника охоплює чотири наступні глави: 1) «Про поняття прикладних прав та їх розподіл», 2) «Сімейне право», 3) «Цивільне право», 4) «Народне (міжнародне) право». Серед іншого, тут в третій главі в §101 харківський автор говорить про форми державного правління, або «форми режимів» [Ibid., s. 335–336]. Він вирізняє три наступні форми: монархію, аристократію та демократію. У цьому контексті Шад наголошує на важливій ролі конституції для розвитку держави, яка може змінюватися в залежності від ступеню розвитку суспільства. Його головна вимога до конституції та законодавства взагалі полягає в тому, що закони повинні застосовуватися до всіх громадян в однаковій мірі, тобто мова йшла про важливу ліберальну рису з часів епохи Просвітництва [Абашинік, 2017].

«Єдиним фундаментом», про який говорив Шад щодо своєї «Харківської філософської системи», була ідея абсолютної гармонії, котру він постулював і в попередній період своєї творчості. У цьому сенсі в одній із перших харківських промов «Про найвищу мету людини» (1806) він підкреслював: «Людина може отримати її захистити свою гідність, якою вона відрізняє себе від звірів, лише тоді, коли в усіх своїх думках та діях вона прагнучиме виразити абсолютну гармонію, встановлену в усіх частинах всесвіту наймудрішим Творцем» [Schad, 1807, s. 23]. Тут, по-перше, важливою є його апеляція до гідності людини у сенсі моральної філософії Канта. По-друге, абсолютна гармонія як об'єднуючий фактор стосується як теоретичного, так і практичного боку. По-третє, очевидним також є його посилення на фундаментальне положення Ляйбніца про «наперед установлену гармонію». Отже, Шад у своїй Харківській філософській системі органічно поєднував свою тезу про єдність теоретичної та практичної філософії з відповідними досягненнями двох видатних німецьких філософів (Ляйбніца та Канта).

Слід також ще зауважити, що Шад модифікував свою «Харківську філософську систему» на протязі всього свого викладання в 1804–1816 рр. у Харківському університеті. До того ж

він чітко дотримувався триєдиної структури своєї системи. Зокрема, у більш пізній період харківський філософ говорив про наступну структуру своєї системи: 1) теоретична філософія (метафізика, логіка), 2) практична філософія (природне право, етика, естетика, психологія, педагогіка), 3) історія філософії [Абашнік, 2018, с. 24–25]. Тобто, тут мова йшла про весь комплекс філософських дисциплін, які він викладав харківським студентам. При цьому Шад керувався сам та вимагав від інших філософів дотримання важливого постулату: «Першим обов'язком філософа є найсуворіша, невідкупна любов до істини, без всякого урахування будь-якого авторитету, яким би поважним він не був. У філософії має значення лише вага підстав [аргументів], а не осіб» [Schad, 1800a, s. 193].

В якості висновків слід констатувати, що важливий представник німецької класичної філософії Й. Б. Шад зробив суттєвий внесок у заснування та початковий розвиток філософії у Харківському університеті та Україні в цілому на початку 19-го ст. При цьому еволюція його філософських поглядів віднайшла своє відображення спочатку в «Єнській філософській системі» (до 1804 р.), а потім в «Харківській філософській системі» в 1804–1816 рр., характерними рисами яких були критичне ставлення до Канта, апеляції до Фіхте, Шеллінга та Ляйбніца, а також єдність теоретичної філософії (метафізика, логіка, історія філософії) та практичної філософії (естетика, риторика, моральна філософія, природне право, педагогіка, психологія) у його публікаціях та викладанні [Абашнік, 2023].

Список використаних джерел

Абашнік В. О. Єна у Харкові. Й. Б. Шад: основні риси творчого шляху, філософії та впливів в Україні. *Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада. Матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 жовтня 2018 р.* Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2018. С. 21–27.

Абашнік В. О. Шад Іван Єгорович. *Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Том 2: Філософія права* / Ред. С. І. Максимов. Харків: Право, 2017. С. 1060–1064.

Абашнік В. О. Харківська німецька література: перспективи викладання. «Методичні та психолого-педагогічні проблеми викладання іноземних мов на сучасному етапі: шляхи інтеграції закладів середньої та вищої освіти». *Матеріали XV Міжнародної науково-методичної конференції* / Міністерство освіти

і науки України, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна (Харків, 21 квітня 2023 р.). Харків, 2023. С. 8–10.

Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 501 с.

Abaschnik V. Johann Baptist Schad. *Naturphilosophie nach Schelling*. Hrsg. von Thomas Bach u. Olaf Breidbach. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005. S. 563–593.

Abaschnik V. Kant und der Deutsche Idealismus in der kritischen Darstellung von Andrej Dudrovič (1782–1830). *Studia Philosophica Kantiana*. 1/2021. p. 5–25.

Abaschnik V. A. Die ersten Fichteaner über die Schwierigkeiten des Verständnisses der Wissenschaftslehre. *Fichte-Studien*. 2006. Bd. 30. S. 105–113.

Abaschnik W. A. J. B. Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. *Fichte-Studien*. 2000. Bd. 18. S. 149–187.

Gloy K. Die drei Grundsätze aus Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794. *Philosophisches Jahrbuch 1984*. Nr. 91. S. 289–307.

Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau, 1894. 16. Band. Goethes Briefe. 1802. 1803. XIV, 500 S.

Jacobs W. G. Johann Gottlieb Fichte. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984. 157 S.

Schad J. De fine hominis ultimo. *Речи, говоренные в торжественном собрании Императорского Харьковского университета, бывшем 30 августа, 1806 года*. Харьков: В Университетской типографии, 1807. p. 22–33.

Schad J. Institutiones juris naturae. Conscriptit in usum auditorum suorum Joannes Schad. Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius. Charkoviae: Typis Universitatis, 1814. IV, 408 p.

Schad J. Institutiones Philosophiae Universae in usum Auditorum suorum conscriptit Joannes Schad. Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius. Tomus primus, Logicam puram et applicatam complectens. Charkoviae: Typis Universitatis, 1812. [VI], 365 p.

Schad J. B. Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. Dargestellt von J. B. Schad, Doktor der Philosophie, und der mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitglieder, ehemals Benediktiner und Profefor der Philosophie zu Banz. Erfurt: in der Henningschen Buchhandlung 1802. 499 S.

Schad J. B. Geist der Philosophie unserer Zeit. Dargestellt von Johann Baptist Schad, Doctor der Philosophie zu Jena. Jena: in der Crökerschen Buchhandlung 1800. XXVIII, 408 S.

Schad J. B. Ob Kants Kritik Metaphysik sey? *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Herausgegeben von Johann Gottlieb Fichte, und Friedrich Immanuel Niethammer, der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena. Jena und Leipzig: bei Christian Ernst Gabler, 1798. Zehnter Band. 9. Heft, S. 66–79; 1800. 12. Heft, S. 261–366.

Schad J. B. System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung / dargestellt von J. B. Schad, Doktor der Philosophie, und der mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Professor der Philosophie zu Banz. Landshut: bei Philipp Krüll, 1803. Erster Theil. XIV, 320 S.

Schad J. B. System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung / dargestellt von J. B. Schad, Doktor der Philosophie, und der mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Professor der Philosophie zu Banz. Landshut: bei Philipp Krüll, 1804. Zweiter Theil. VIII, 413 S.

Schad, Romanus. *Nationalchronik der Deutschen: eine politische Zeitung*. Hg. von Johann Gottfried Pahl. Ellwangen, 1804. St. 191. S. 149.

Шаповал В.Н.

Харківський національний університет внутрішніх справ

ІДЕЯ СВОБОДИ В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Проблема свободи є однією з провідних у філософській творчості багатьох видатних мислителів минулого і сьогодення, що аж ніяк не випадково, оскільки ця ідея в тих чи інших контекстах є центром багатьох світоглядних роздумів, що стосуються феномену людини, її природи, соціальних і духовних аспектів її життя. Не залишив її поза увагою й І. Кант. Дослідження свободи він проводив через призму своєї критичної філософії, згідно з якою розум людини умовно поділяється на теоретичний і практичний, і кожен з них дещо по-різному тлумачить розглядувану проблему.

Ідея свободи, за Кантом, є «ключовий, замковий камінь» склепіння всієї будівлі системи чистого, навіть спекулятивного розуму, вона є важкою проблемою, «над вирішенням якої марно билися протягом тисячоліть, внаслідок чого рішення її навряд чи вдасться знайти на поверхні» [Кант, 2000]. Розгорнутий аналіз проблеми свободи представлено Кантом у його головному філософському творі «Критика чистого розуму».

На думку Канта треба мати певний «принцип каузальності» для того, щоб побудувати зв'язки між явищами, мати можливість

відшукувати й наводити для природних подій природні ж засади, причини явищ, що відбуваються. Якщо такий принцип знайдено і він не буде мати винятків, розсудок, що пристосований для емпіричного вживання, буде мати все можливе для своєї діяльності, і будь які природні чи інші явища можуть отримати фізичні пояснення. Розсудок буде повністю виконувати своє призначення, якщо припустити, («навіть якщо б це було вигадкою», робить важливе зауваження Кант), що серед природних законів є й такі, котрі мають «суто інтелігібельну спроможність», і спроможності до дії спираються не на емпіричні умови, а лише на підстави розсудку, але так, що «дія в явищі цієї причини узгоджується з усіма законами емпіричної каузальності». У такий спосіб, на думку Канта, «діючий суб'єкт як *causa phaenomenon* був би прикутий до природи нерозривною залежністю всіх своїх дій, і лише суб'єкт як *noumenon* містив би певні умови, які слід було б розглядати як суто інтелігібельні, коли б ми бажали піднятися від емпіричного предмету до трансцендентального» [Кант, 2000, с. 325]. Якщо дотримуватись природних правил лише у тому сенсі, що припускати існування причин природних явищ, то не повинно турбувати те, що в трансцендентальному суб'єкті, який емпірично нам невідомий, мислиться підстава цих явищ та їхнього зв'язку. Ця інтелігібельна підстава не зачіпає емпіричних питань, а стосується хіба лише мислення в чистому розсудку; і хоча діяння цього мислення та вчинки чистого розсудку перебувають у явищах, вони, попри те, мусять усе-таки бути вповні пояснені зі своєї причини в явищі за природними законами, з тим, щоб враховувався їх суто емпіричний характер як найвища підстава для пояснення, а інтелігібельний характер, трансцендентальна підстава емпіричного, цілковито обминався б як невідомий, за винятком тієї лише обставини, коли він вказується тим останнім як його чуттєва ознака.

Якщо застосувати це до досвіду, що виявиться, що Людина є одним з явищ чуттєвого світу й відповідною мірою також одною з природних причин, каузальність яких має підлягати емпіричним законам. Оскільки це так, то людина мусить мати й певний емпіричний характер, як і всі інші природні речі. Це можна виявити через певні сили й спроможності людини, які вона виявляє у своїх діях. У світі тварин, за Кантом, немає ніяких підстав вважати наявність будь-якої спроможності інакше як зумовленою чуттєвістю.

Проте людина, яка природу сприймає виключно через чуття, себе саму пізнає також і через аперцепцію, саме, у тих вчинках, які вона не може залічити до вражень чуттів. Сама для себе, людина є, почасти, феноменом, а почасти, стосовно певних спроможностей, суто інтелігібельним предметом, оскільки її певні вчинки не можна зарахувати до сприйнятливості чуттєвості. Ці спроможності Кант називає розсудком і розумом. Розум у цьому сенсі значною мірою відрізняється від усіх емпірично зумовлених сил, оскільки трактує свої предмети лише відповідно до ідей і за ними визначає й розсудок, який потім дає емпіричний ужиток своїм поняттям.

Що розум діє за законами каузальності, за Кантом, ясно з тих імперативів, що їх ми приписуємо як правила вживаням у всьому що відбувається практично. Кант розрізняє те, що є, і те, що повинне бути. Те, що повинне бути, або повинність (Sollen) виражає певний рід необхідності і пов'язана з підставами, які у природі не спостерігаються. Розсудок може пізнати лише те, що є, або було, або буде. Неможливо, аби у природі щось мало б бути (sein soll) інакше, аніж воно відбувається; повинність, якщо мати перед очима просто перебіг подій у природі, насправді не має ані найменшого значення. Ми ніяк не можемо запитувати, що у природі повинно відбуватися, а можемо лише питати, що в ній відбувається, підкреслює Кант.

Те, повинне бути, виражає можливий учинок, а його мотивом є ніщо інше, як чисте поняття, тоді як підставою природної дії повсякчас має бути явисьце. Дія, безперечно, має бути можливою за природних умов, якщо на неї скерована повинність, але ці природні умови стосуються не визначення самоволі, а лише діяння та його результату в явищі. Хоч би скільки було природних підстав, які спонукують людину до бажання, зауважує Кант, і хоч би скільки було чуттєвих заохочень, вони не можуть продукувати повинності, – далеко не необхідне, а повсякчас зумовлене бажання, що йому повинність, висловлювана розумом, протиставляє міру й мету. Нехай то буде предмет самої лише чуттєвості (приємне) або й чистого розуму (добре), – розум, згідно з Кантом, не підкоряється емпірично даній підставі й не йде за порядком речей, бо вони показують себе в явищі, а творить собі з повною спонтанністю власний порядок у відповідності з ідеями, до яких він застосовує емпіричні умови й згідно з якими оголошує необхідними навіть такі

вчинки, які не відбулися й, можливо, не відбудуться, але щодо яких розум передбачає, що у відношенні до них він може мати каузальність; адже інакше він не очікував би від своїх ідей діянь у досвіді [Кант, 2000, с. 324-326].

Кант відзначає, що «розум не є явищем і не підпорядкований жодним умовам чуттєвості; тож у ньому самому відносно його причиновості немає жодної часової наступності і, отже, до нього не можуть застосовуватись закони природи, які визначають часову послідовність відповідно до певних правил» [Кант, 2000, с. 328-329].

З погляду інтелегібельного характеру, емпіричний характер, за Кантом, є лише його чуттєвою схемою, де не має значення жодне «раніше» або «після». Свободу можна не тільки розглядати негативно, як незалежність від емпіричних умов, але й позначати позитивно, «як спроможність спонтанно започатковувати певний ряд подій, так, що у самому розумі ніщо не починається, але він, як безумовна умова (*unbedingte Bedingung*) кожного довільного вчинку, не допускає над собою жодних попередніх за часом умов...» [Кант, 2000, с. 329].

Кант наполягає, що «в оцінюванні вільних учинків з погляду їхньої причиновості ми можемо сягати лише до інтелегібельної причини, але не можемо перебувати поза нею. Людина може пізнати, що вона є вільною, себто визначеною незалежно від чуттєвості, і у такий спосіб може бути чуттєво безумовною умовою явищ. Але чому інтелегібельний характер дають саме ці явища і цей емпіричний характер — це питання, за Кантом, «перевершує будь яку спроможність нашого розуму відповісти на нього, та навіть його компетенцію ставити такі питання...» [Кант, 2000, с. 330-331].

З точки зору теоретичного розуму, свободу, згідно з Кантом, слід таумачити «лише як трансцендентальну ідею, через яку розум думає, що він безумовно започатковує ряд умов у явищі через чуттєво безумовне. Але, при цьому, розум попадає в антиномію зі своїми власними законами, що їх він приписує емпіричному вживанню розсудку. На думку філософа, ця антиномія «ґрунтується на самій лише видимості і природа принаймні не суперечить причиновості від свободи — ось те єдине, що, за Кантом, можна вирішити і що тільки й є для нас важливим» [Кант, 2000, с. 341].

Досягнення сучасних наук, пов'язаних із дослідженнями свідомості і вищих форм діяльності людського розуму дещо по-

іншому тлумачать розглядувану проблему [див.: Hofstadter, Dennett, 1982; Kandel, 2016]. Про розум, людське мислення не те, що не можна, а якраз можна і треба говорити, що стану, в якому він визначає волю, передусім інший стан, з якого визначається перший. Інтелект у значній мірі саме підпорядкований умовам чуттєвості, у ньому самому щодо його причинності є часова послідовність, і, отже, до нього можуть і повинні бути прикладені закони природи.

Як нам здається, про характер людини має сенс говорити саме як про емпіричний, і ніякого іншого характеру людина мати не може. Що стосується так званого «інтелегібельного характеру», про який згадає Кант, то це – лише ігри розуму, а апіорі доволіно прийнятий засновок, з якого, природно, випливають хибні висновки. Не випадково, розглядаючи третю антиномію Канта, що торкається проблеми свободи, Гегель зауважував, що якщо «припустити, що існує свобода, зокрема здатність безумовно розпочати певний стан, отже, і ряд наслідків його. У такому разі завдяки цій спонтанності повинен безумовно починатися не лише певний ряд, а й визначення самої цієї спонтанності; отже ніщо не передусім тому, з чого визначилася б ця дія згідно з постійними законами. Однак будь-який початок дії передбачає стан ще не чинної причини, а динамічно перший початок дії передбачає стан, що не перебуває ні в якому причинному зв'язку з попереднім станом тієї ж причини, тобто, ніяк не впливає з нього. Отже, з кантівських роздумів випливає, що свобода протилежна закону причинності і є такою сполукою послідовних станів чинних причин, за яких неможлива жодна єдність досвіду і якого, отже, немає в жодному досвіді. Але такі тлумачення, за Гегелем, є «не більше ніж порожнім породженням думки» [Hegel, 1968].

Свою чергою, Людвіг Фосрбах відзначав, що Кант, а після нього Шопенгауер, для того, щоб поєднати визначеність і необхідність людських вчинків з тим, що ми відчуваємо себе відповідальними, вдалися до розрізнення між «емпіричним і умоглядним характером людини», тобто між явищем та сутністю у собі. Відповідно до цього воля, що пов'язана законами досвіду і причинністю, визначається необхідно; але воля у собі, тобто, надчуттєва і така, що перебуває поза часом і простором, є вільною, і вона є джерелом емпіричного характеру, чи характеру, визначеного певним чином, і може діяти не інакше, ніж вона діє. Проте така

вільна воля, на думку Фюєрбаха, є лише порожньою тавтологією речі в собі [Feuerbach, 1866, s. 27].

Важко погодитись з тією тезою Канта, що розум «як безумовна умова (unbedingte Bedingung) кожного довільного вчинку, не допускає над собою жодних попередніх за часом умов». З погляду сучасної антропології і еволюційної психології, не викликає сумнівів, що і в філогенезі, і в онтогенезі розум є продуктом еволюційного розвитку людини як роду і як окремого індивіда, а отже передбачає наявність попередніх за часом умов, які саме привели до того, що розум з'явився і протягом тривалого часу певним чином проходив різні етапи розвитку.

Кант стверджував, що поряд з емпіричним характером людина має також розумовий характер, і саме цей останній визначає людську свободу як здатність мимоволі починати певний ряд подій. Але потім філософ заявляє, що питання про те, чому розумовий характер призводить саме до таких явищ і до такого емпіричного характеру виходить за межі будь-якої здібності нашого розуму, та й розум не має права ставити такі питання. На наш погляд, розум, власне, має право ставити будь-які питання, якщо вони обґрунтовані, а тим більше такі важливі, як питання про підстави людської свободи.

На відміну від «Критики чистого розуму», у роботі «Метафізика звичаїв» Кант вказує, що поняття свободи «не є предметом можливого для нас теоретичного пізнання і має значення зовсім не як конститутивний, а лише як регулятивний принцип, а саме як суто негативний принцип спекулятивного розуму; у практичному застосуванні розуму доводить свою реальність за допомогою практичних засад, які як закони доводять причинність чистого розуму незалежно від усіх емпіричних умов визначення свавілля... і наявність у нас чистої волі, в якій беруть свій початок моральні поняття та закони» [Kant, 1991]. Можна повністю погодитися з тим, що поняття свободи «не є предметом можливого для нас теоретичного пізнання і має значення «не як конститутивний, а лише як регулятивний принцип». Іншими словами, якщо вести мову про якусь онтологію свободи, це стосується людського суспільства й умов сумісного проживання людей у суспільстві. Як один з яскравих представників Просвітництва, Кант виходив з того, що, по-перше, унікальною якістю людини є її розумність, а по-друге, людей слід розглядати як

рівних у суспільстві. Сучасні погляди на цю проблему змушують виказувати сумніви у таких передумовах. Стає все більш зрозумілим, що так звана розумність не є унікальною якістю однієї тільки людини, у цьому сенсі між людиною та іншими тваринами існує дуже тонка межа. Доведено, що тварини також мають елементи розуму. З іншого боку, якщо піддати негації ідею рівності, бо будь яка рівність, чи то моральна, чи то правова, по суті, є формальною, тоді висновки кантівської теоретичної конструкції перестають бути такими вже бездоганними. Новітні дані щодо фізичної та психічної природи людини доводять, що моральні поняття та закони беруть свій початок не у так званій «чистій волі», є не трансцендентальними, а повною мірою емпіричні, вони є продуктом біологічної та культурної еволюції роду «*homo sapiens*».

Кант стверджував, що здатність людей до розуму існує для того, щоб нести у собі моральний закон, однак цей крок є дискусійним серед філософів. Припущення, що від природи людина має певні іманентні принципи і цілі викликає великі сумніви.

Якщо проаналізувати людське суспільство як певну цілісну систему, тоді не підлягає сумніву, що для свого стабільного існування воно потребує хоча б відносної впорядкованості. Для того, щоб забезпечити порядок і не допускати хаосу, треба встановити певні загальні правила. У ході історичного розвитку людства поступово встановлюються такі загальні правила чи закони, які виникають у рамках релігії, моралі і права, і яким члени спільноти добровільно чи примусово змушені підкорятися. Порядок, організованість і стабільність різних суспільств спочатку забезпечувались переважно насильством і примусом до виконання загальних правил, але поступово, зі зростанням чисельності людських спільнот, норми моралі і права почали виконуватись значною мірою добровільно, через переконання в їх значущості і справедливості. Саме на цьому етапі виникає ідея свободи, яка, як і все інше, видозмінюється і розвивається, має історичний характер. Соціально-економічний розвиток людства приводить до того, що ця ідея поступово виходить на перший план і стає одним із головних важелів управління великими масами людей та забезпечення впорядкованості їх сумісного проживання. Завдяки ідеї свободи, яка тісним чином пов'язана з відповідальністю, від переважно зовнішнього

регулювання стосунків між індивідами у суспільстві поступово відбувається перехід до внутрішніх важелів, до саморегулювання.

Безглуздо ставити питання віруючій людині: чи є Бог? Така людина буде вірити, що Бог є, і тут безсилі будь які логічні аргументи. Безглуздо ставити питання, чи є свобода, якщо людина вірить у те, що свобода є, що вона є вільною істотою. Така людина не відійде від своєї віри навіть тоді, коли її максимально обмежити, опутати безліччю умовних правил, посадити у тюрму чи зробити рабом. Але, за великим рахунком, ані у своїх діях, ані у своїх думках людина не є вільною. Її дії мотивовані її фізичним тілом, об'єктивним ходом подій зовнішнього світу та її життєвим досвідом, а її думки — духовним досвідом людства, історичним періодом, в який вона живе, а також культурою, в рамках якої відбувається становлення і розвиток її внутрішнього духовного світу.

Однак ідея свободи безумовно виконує важливі функції у справі впорядкування та гармонізації життя соціуму, причому, зі зростанням чисельності людей і ускладненням суспільних відносин її роль тільки зростає. Для того, щоб зберегти людську цивілізацію і просуватися далі шляхом прогресу, більшість людей, які сьогодні розділені національними, расовими і релігійними межами, перебувають у постійних конфліктах і війнах, повинні об'єднатися визнанням загальнолюдських ідей свободи, прав людини, високих моральних цінностей, зокрема, категоричного імперативу, який припускається присутнім у душі кожної розумної істоти, тобто, тих ідей, які з такою переконливістю відстоював Кант.

Список використаних джерел

Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковський. Київ : Юніверс, 2000.

Kant I. *The Metaphysics of Morals*. / Introduction, translation, and notes by Mary Gregor Cambridge: Cambridge University Press, 1991.307 p.

Feuerbach L. *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie*. Leipzig, Wigand, 1866.

Hegel G.W.F. *Philosophische Propädeutik. Hegel Studienausgabe*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Fischer, 1968. S. 45-199.

Hofstadter D., Dennett D. *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Bantam Books, 1982. 501 p.

Kandel E. R. *Reductionism in Art and Brain Science: Bridging the Two Cultures*, New York: Columbia University Press, 2016.

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Голіков С. О.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ КАНТОВСЬКИХ РОЗДУМІВ ПРО ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Сучасний стан філософської освіти в Україні є проблематичним і визначається багатьма зовнішніми та внутрішньо-інституційними чинниками, які впливають на перспективи її розвитку. Одним з важливих внутрішньо-університетських чинників розвитку університетської філософії є місце і роль філософського факультету в структурі університету, адже саме на філософському факультеті здійснюється фахова підготовка філософів, формуються певні традиції філософування, виникають і зростають філософські школи, котрі забезпечують плідну філософську дискусію вищого фахового рівня. З цієї точки зору видаються затребуваними та актуальними роздуми І. Канта про статус і роль філософського факультету, викладені філософом в трактаті «Суперечка факультетів».

Оскільки університет, з одного боку, є державною установою (або як мінімум установою, діяльність якої ліцензується державою), а з іншого – науковою спільнотою (корпорацією) вчених, яка деонтологічно має бути вільною від екстернальних та гетерономних приписів, то філософський факультет (а отже – й університетська філософія) має реалізовувати дві основні функції: політичну (або ідеологічну) та функцію критичного аналізу. Саме в контексті реалізації цих функцій, як видасться нашому прочитанню, І. Кант розглядає умови розвитку філософського факультету з точки зору впливу держави на становлення університетської освіти та місця і ролі філософії в освіті та науці університету. Основні вимоги держави до університетської освіти – це «вимога до навчання фахівців та вимога лояльності до рішень влади. Університет відповідає на виклики влади подвійним чином: він готує людей, що мають навички, необхідні для реалізації функцій влади, проте така підготовка потребує

нейтральності й навіть межує з нелояльністю до того режиму, який встановлює уряд. І. Кант закликає обидві сторони до балансу сил: тільки взаємне невтручання вможливає наявність обох інституцій» [Мінаков, 2004, с. 108-109]. При цьому І. Кант вказує, що держава не має визначати пріоритети розвитку університетської філософії: «...відповідь філософського факультету, якби уряд запитав його про вчення, які він повинен предписувати вченим», має бути «тільки не перешкоджайте розвитку поглядів та наук...» [Kant, 2005, s. 17].

Певна свобода від диктату державних установ впливає з «особливого» місця філософського факультету в структурі тогочасного університету. Будучи «нижчим» факультетом, філософський факультет виконує здебільшого пропедевтичну функцію підготовки студентів до навчання на «вищих» факультетах тоді, як «вищі» факультети безпосередньо забезпечують підготовку відповідних фахівців. Іншими словами, якщо «вищі» факультети безпосередньо впливають на світогляд випускників, а отже – і на громадську думку взагалі, то філософський факультет здійснює свій вплив на суспільство опосередковано, через «вищі» факультети. Таке положення філософського факультету уможливляло на той час свободу філософування в межах університету. Саме тому свободу філософування та критичного аналізу І. Кант обмежує інтелектуальним простором університету: «Факультети спрямовують свої заперечення та сумніви лише один проти одного як вчені, про що народ практично не знає...» [Kant, 2005, s. 28].

Звичайно, місце і роль філософського факультету в сучасному університеті змінилися у порівнянні з кантівським часом: філософський факультет вже не виконує роль «нижчого» факультету, а є самостійним повноцінним структурним підрозділом університетської системи, сама ж університетська філософія не обмежується лише впливом на внутрішньо-університетські освітні та наукові процеси. Відповідно, змінюється і ставлення держави до університетської філософії, яка за своєю природою передусім пропагує аналітичне мислення критичного спрямування, а отже – об'єктом критики можуть бути не лише наукові ідеї, але й світоглядні пріоритети, політичні погляди, котрі складають ідеологічну базу певного державного устрою. Виходячи з цього, держава не може залишатися осторонь тих процесів, які відбуваються в межах університетської філософії.

Крім того, сучасна ситуація характеризується соціальною затребуваністю публічності філософії. Університетські філософи реалізують свою діяльність не лише в аудиторіях університету, аже інтерес до філософської проблематики наявний не лише у студентів, але й у людей, які мають достатній життєвий досвід та є активними учасниками соціальних процесів. В цій ситуації університетські філософи мають справляти і практично здійснюють суттєвий вплив на суспільство. Відповідно, цей вплив теж не може залишатися поза увагою держави, в результаті чого виникає загроза, що університетська філософія отримус ідеологічне спрямування, а свобода філософського дискурсу суттєво звузиться, а то і взагалі втратиться. Подолання цієї загрози можна шукати в ствердженні принципу академічної свободи в університетській освіті в цілому та університетській філософії зокрема, але, видається, ці засоби є достатньо слабкими та занадто автономно розташованими, і проти гетеронимних аргументів їх може не вистачати.

Особливо актуальною є думка І. Канта про те, що філософування в стінах університету є не лише безпечним для існування та функціонування держави, але й корисним для державних установ. Обґрунтовує свою думку філософ вказівкою на «особливу» роль філософського факультету, який в процесі «суперечки» з іншими факультетами може виконувати роль експерта з актуальних проблем розвитку суспільства. Без «строкої перевірки та заперечень» університетських філософів з гострих проблем суспільного стану «в уряді не буде достатньо ясного розуміння того, що йому самому корисно чи шкідливо». Цей дещо платонівський погляд на «роль мудреця в державі» цілком може бути схарактеризований як «подвійний ідеалізм», особливо враховуючи реалії наступних після творчості І. Канта двох століть, однак самий цей деонтологічний принцип в своєму принципі має бути як мінімум філософськи проаналізований та осмислений. І. Кант стверджує: «Свобода філософського факультету та свобода поглядів, яка випливає звідси, буде кращим засобом для досягнення цілей уряду, ніж його власний абсолютний авторитет» [Kant, 2005, 1966, s. 35], і в цій діалектиці сили та слабкості прослідковується глибинне розуміння феноменів, які вже в XX столітті отримують назви «м'якої сили», «ідеологічного апарату держави» (за Л. Альтюссером) та «культурної індустрії» (за Т. Адорно та М. Горкгаймером).

Університетська філософія розвивається в межах університету, який покликаний не лише забезпечувати певний рівень фахової освіти, але й стверджувати демократичні цінності розвитку суспільства. Місія університетської філософії в таких умовах полягає в тому числі у виробництві та розповсюдженні демократичних цінностей, де вона має «стати насамперед інстанцією їх обґрунтування й легітимації. Цей процес відбувається через досягнення порозуміння у суспільстві на основі аргументації, регулятивним принципом якого має бути ідеальна комунікація» [Єрмоленко, 2019, с. 10].

Функція критичного аналізу, за думкою І. Канта, є визначальною для філософського факультету, причому цей останній розглядається філософом не як елемент державної системи, а, передусім, як наукова спільнота. Відповідно, університетська філософія, що розвивається в подібних умовах, повинна «судити автономно, тобто вільно (відповідно до принципів мислення взагалі), «мати справу з вченнями, які приймаються для керівництва не за наказом якого-небудь начальника» [Kant, 2005, 1966, s. 26]. Ця функція є визначальною не лише відносно держави, але й відносно «вищих» факультетів університету, що обумовлює роль університетської філософії в системі університетської науки. Призначення філософського факультету, а отже – і університетської філософії, – полягає в тому, щоб критикувати вчення інших факультетів, випробовувати їх з точки зору істини, завдяки чому «вищі факультети (краще поінформовані) все більше спрямовують на шлях істини своїх службовців» [Kant, 2005, s. 29].

Ці думки І. Канта розвиває К. Ясперс, який стверджує, що в університеті «усі можливі дослідження мають слугувати істині» [Ясперс, 2002, с. 134]. Спрямованість університетських наукових досліджень на пошук істини має підтримувати саме університетська філософія, в межах якої здійснюється незаангажований процес філософування, незалежний критичний аналіз наукових ідей та теорій, уточнення методологічного апарату наукових досліджень. Ця функція університетської філософії є особливо затребуваною в сучасній ситуації, адже накопичення фактів, які є предметом наукових досліджень, стрімко зростає, і, відповідно, зростають обсяги інформації, яку необхідно аналізувати та узагальнювати. Філософсько-методологічне забезпечення наукових досліджень

сприяє не лише ефективному відбору наукових фактів, але й осягненню їхньої сутності, виявленню внутрішніх зв'язків, законів розвитку, зрештою – забезпечується плідна наукова діяльність в межах університету, спрямована на пошук істини.

Отже, університетська філософія, розвиваючись в стінах університету, який є місцем, «де без жодних застережень шукають істину в будь-якому сенсі» [Ясперс, 2002, с 134], базуючись на принципі академічної свободи, здійснюючи як внутрішньо-університетський, так і публічний філософський дискурс, орієнтуючись виключно на пошук істини, стверджуючи демократичні цінності в суспільстві, виконує свою основну місію – а саме забезпечує духовно-інтелектуальну атмосферу критичного мислення, всебічного розгляду проблемних ситуацій, вільного вираження авторських ідей, незаангажованого порівняльного аналізу різних наукових і світоглядних позицій.

Список використаних джерел

Ермоленко А.М. Академічна філософія як «нове просвітництво» для діалогічної цивілізації. *Вісник НАН України*. 2019. № 11. с. 3-12

Мінаков М. Філософський факультет і місія університету: післяісторія кантовського пророцтва. *Філософська думка*. К., 2004. № 5. с 107-113.

Ясперс К. Ідея Університету. *Ідея Університету: Антологія*. Львів : Літопис, 2002. с. 109–165.

Kant I. Der Streit der Fakultäten. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

Троценко О.В.

Харківський національний медичний університет

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СВІТОГЛЯДНИХ ОСНОВ ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СТУДЕНТІВ ХНМУ ПРОТЯГОМ 2012-2022 РР.

Виховання доброї волі, на думку І. Канта, є важливим чинником формування етичного погляду на світ соціальних стосунків. Людська діяльність, вчинки, що скеровуються прагненням доброї волі, ведуть до найвищого блага. А сама добра воля має підґрунтя в автономії розумного суб'єкта, що спроможний встановлювати етичні правила, максими і зрештою – етичний

імператив. Розумна істота, якою є людина, може поводитися згідно з етичними принципами, коли розглядає інших людей у вимірі загальнолюдського, свободи і турботи. Саме з цього – з етичних міркувань, з доброї волі – виникає і феномен волонтерської діяльності, яка є особливо значущою в умовах криз, пандемії, війни. Волонтерська діяльність втілює і здатність людини до емпатії, турботу про іншого, і здатність людини раціонально організовувати здійснення цієї турботи.

Волонтерська діяльність серед представників медичної спільноти України є доволі поширеним і відомим явищем. Ми знаємо багато яскравих прикладів безкорисливої допомоги медичних працівників різним категоріям потерпілим в ході боротьби з COVID-19 та під час воєнного стану. Велику частку цієї справи беруть на себе представники студентської медичної спільноти, які крім надання безпосередньо медичної допомоги, беруть участь у різноманітних акціях благодійницького характеру. Проте, розгортання волонтерського руху, в сучасних його формах, серед українських медиків було досить складним процесом. Насамперед це пов'язано з тими світоглядними трансформаціями в українському суспільстві, які відбувалися з початку досягнення незалежності.

В суспільній свідомості образ лікаря здавна асоціювався з такими явищами як служіння, безкорисливість і благодійництво. Широко відомими прикладами цього є професійна Клятва Гіппократа, яка сприймається звичайними громадянами як професійна присяга всіх лікарів [Кравчук, 2022, с. 67], визначає діяльність лікарів давнини Галена і Авіценни, більш сучасних медиків, архієпископа Луки Войно-Ясенецького та Миколи Михайловича Амосова, а серед харківських прикладів знаковою є постать Леонарда Леопольдовича Гіршмана. В рамках реалізації радянського проєкту декларувалася і, в значній мірі, отримала своє втілення модель державної медицини з наданням безкоштовної медичної допомоги хворим. Проте, бурхливий перехід українського суспільства на ринкові відносини з початку 90-х рр. XX ст. суттєвим чином вплинув на світоглядні орієнтири медичної спільноти. Саме ринковий чинник вплинув на появу в медичному середовищі такого поняття як «медична послуга». Поступово «медична послуга» почала витісняти «медичну допомогу», знаменуючи собою тенденцію до комерціалізації медичної сфери [Менделя, 2018, с. 1]. Все це не

могло не вплинути на формування світогляду лікарів, які отримували медичну освіту та розпочинали свою професійну діяльність протягом 1990-х і 2000-х рр. Все частіше в суспільстві, зокрема і в середовищі студентів-медиків та молодих лікарів, форми безкорисливої діяльності почали сприйматися як елементи «совкового» світогляду, тяжкої спадщини радянського минулого. Хоча елементи взаємодопомоги продовжували функціонувати у формі профспілкових внесків, різноманітних благодійницьких зборів з «фіксованою» кількістю коштів (наприклад, збори у фонд Червоного хреста тощо). Стрижнем такого підходу виступала позиція адміністрацій медичних закладів і навчальних закладів, що забезпечувало певний результат подібних акцій. Тобто, «добровільність» участі в подібних благодійних акціях була дуже умовною, і визначити відсоток справді добровільної участі студентів і лікарів дуже важко.

Знаковою подією у розгортанні саме добровільного, волонтерського формату участі громадян стала Помаранчева революція 2004-2005 рр. Через широкий інформаційний резонанс Майдану та активізацію євро-атлантичних організацій в українському соціумі волонтерська діяльність починає розглядатися як одна з ключових форм побудови громадянського суспільства в Україні. Проте, в медичному середовищі подібні тенденції довгий час відбувалися значно повільніше, оскільки медична спільнота відзначається яскраво вираженою корпоративністю і певною закритістю в порівнянні з іншими сферами діяльності [Степурко, 2021, с. 1]. В нашій роботі ми розглянемо характер трансформації світогляду волонтерства в студентській спільноті Харківського національного медичного університету в період з 2012 по 2022 роки. Ми не розглядаємо волонтерство у воєнний час, оскільки це є окремою темою для дослідження.

Як вже зазначалося вище, «рушійною силою» волонтерської діяльності в студентському середовищі була активна позиція керівництва медичних ЗВО. Зокрема, питання розвитку волонтерства і благодійності серед студентів було одним з пріоритетних в Концепції навчально-виховної роботи ХНМУ. Саме адміністрація навчального закладу обирала конкретний напрям благодійницької діяльності і залучала студентів до участі, оскільки концентрація уваги і зусиль дозволяла забезпечити необхідний

об'єм участі або фінансової допомоги. Слід відзначити, що в ХНМУ таких напрямів було досить багато, зокрема: декілька раз на рік надавалася благодійницька допомога дітям Школи-інтернату м. Куп'янськ; двічі на рік проводилися Донорські дні по здачі крові для дітей-пацієнтів гематологічного відділення 17 міської лікарні м. Харкова; двічі на рік здійснювалася акція по догляду за могилами видатних представників харківської медичної школи; збір коштів для підтримки товариства Червоного хреста України; збір коштів для Товариства з охорони пам'яток історії та культури України і багато ін. Проте, незважаючи на великий розмір фінансової чи іншої допомоги від таких акцій, відсоток елементу саме добровільності кожного студента тут важко визначити, що не може слугувати твердим критерієм оцінки рівня волонтерської свідомості студентів-медиків. Тобто, існувала певна суперечливість благородних положень виховної роботи і механізму їх реального втілення в життя. Крім того, саме зовнішній характер впливу на студентів щодо залучення їх до подібних благодійницьких акцій дедалі більше виступав демотивуючим фактором, через що спостерігалася тенденція до зменшення кількості бажаючих долучатися до участі в акціях. Значною мірою саме з цієї причини до участі у волонтерських акціях майже не залучалися іноземні студенти. Пропозиції щодо переходу до справді добровільної участі студентів у благодійницьких проєктах довгий час викликали побоювання відповідальних осіб за навчально-виховну роботу вишу щодо можливого різкого падіння ефективності волонтерських акцій та певних іміджевих втрат.

Суттєвий вплив на розвиток студентського волонтерського руху в ХНМУ здійснило залучення студентів-медиків у забезпеченні підготовки та проведення футбольного чемпіонату Євро-2012, одна з локацій якого була саме в Харкові. Зважаючи на високий рівень і масштаб цього заходу його забезпечення передбачало залучення значної кількості персоналу, зокрема і студентів-медиків. Спочатку тут знову було застосовано вже звичний формат організації процесу забезпечення, за якого саме адміністрація виступала мотивуючим чинником діяльності студентів-волонтерів. В ХНМУ було вирішено сформувати волонтерські загони зі студентів-медиків 4-5 курсів, які мали допомагати бригадам лікарів у наданні необхідної допомоги [Батюк, 2024, с. 13]. Проте, особливого бажання бути волонтерами

на чемпіонаті студенти старших курсів не виявили, оскільки вони працювали в лікувальних установах міста у позанавчальний час. Застосувати тільки адміністративний ресурс було сумнівним варіантом, зважаючи на високий рівень відповідальності керівництва за якісне медичне забезпечення чемпіонату. Тому, крім адміністративного ресурсу головним мотиваційним чинником для студентів стала пропозиція врахувати їм проходження планової медичної практики у лікувальних закладах, яку студенти мали здійснити протягом літніх місяців.

Слід звернути увагу, що студенти-медики брали участь не лише у виконанні завдань медичного характеру, але допомагали вирішити проблеми подолання мовного бар'єру, позаяк з початком прибуття зарубіжних гостей до Харкова виявилось, що основна їх маса дуже погано володіє англійською мовою, адже пересічні громадяни з Нідерландів, ФРН і Данії більше використовують саме німецьку мову. Довелося терміново шукати і залучати до участі студентів, які володіють цією мовою, але стандартну мотивацію застосувати в цьому випадку було неможливо. Складність цього заходу показала, що адміністративний підхід в організації волонтерської діяльності не давав можливості гнучко реагувати на запити організаторів, які часто коригувалися. Необхідно було змінювати організаційні підходи і мотивацію в роботі зі студентами. На щастя, багато студентів ХНМУ молодших курсів, які володіли іноземними мовами справді охоче відгукнулися на прохання керівництва. Крім того, вперше почали залучати студентів-іноземців, які не мали проблем з мовою і з радістю надавали свою допомогу.

Подія Євро-2012 суттєво вплинула на суспільство. Спільна робота над забезпеченням достойного рівня проведення заходу такого рівня згуртувала представників органів влади, установ і організацій громадського характеру, студентів і бізнесу. Важливим стало те, що були зруйновані давні стереотипи щодо підходів в роботі з волонтерами, а сама волонтерська діяльність вже не сприймалася студентами-медиками як пережиток минулого, забаганка адміністрації вишу або марна витрата особистого часу. Отриманий досвід організації волонтерської діяльності чемпіонату 2012 року був проаналізований, а значна частина студентів-волонтерів, учасників цієї події, продовжили свою діяльність вже як організатори волонтерських проєктів в ХНМУ. Крім того, вже за ініціативи самих студентів в ХНМУ на весні 2012 року було

організовано перший волонтерський загін студентів-медиків для навчання психології взаємин, основам танатології, суті і філософії хоспісу. З числа підготовлених волонтерів було створено відділення молодіжної університетської волонтерської служби паліативної та хоспісної допомоги «Ера милосердя» («Era Caritas»), до якого протягом періоду його діяльності долучилось майже 1000 студентів [Матузок, 2024, с. 68]. Очевидно, що студенти вже не боялися бути ініціаторами досить серйозних і відповідальних волонтерських проєктів, а підготовлена студентська волонтерська спільнота відігравала роль сприятливого середовища для підтримки саме студентських ініціатив.

Вказані вище процеси дозволили змінити підходи в організації діяльності студентського самоврядування ХНМУ. Замість ієрархічного принципу організації взаємодії було запроваджено «мережевий» формат організації діяльності самоврядування, суттєво змінено структуру самоврядування. Зокрема, для координації діяльності різноманітних груп студентів-волонтерів створили окремий сектор Громадянського виховання і волонтерства. Для залучення до студентських ініціатив численної спільноти іноземних студентів створили сектор Співпраці з іноземними студентами. Враховуючи підвищення ролі засобів масової інформації в масштабуванні студентських проєктів та висвітленні їх реалізації створили сектор Медіа-простору. Для вивчення досвіду реалізації студентських проєктів в Україні і за кордоном створили сектор Зовнішніх зв'язків. Було повністю переглянуто філософію діяльності вже існуючих структурних підрозділів студентського самоврядування, що дозволило підвищити їх ефективність.

В питанні факторів трансформації волонтерського світогляду велике значення мала діяльність сектору Співпраці з іноземними студентами, яка розпочалася вже 2014 року і мала досить несподіваний результат. Передовсім це стосувалося участі іноземних студентів в благодійних акціях, які передбачали збір коштів. Виявилось, що іноземні студенти дуже активно і свідомо ставляться до подібних акцій. Добровільно, без необхідності фіксованих розмірів вони робили пожертвування на дитячі будинки або українських дітей-пацієнтів в лікарнях, причому суми зборів тут інколи перевищували суми внесків вітчизняних студентів, які ще деякий час збиралися за фіксованим принципом. Цей факт дуже

здивував лідерів самоврядування і в подальшому застосовувався в роботі з вітчизняними студентами з метою виховання громадянських чеснот. Принцип добровільності фінансових внесків у благодійних цілях почав поширюватися і серед вітчизняних студентів-медиків, тепер вже не як зовнішній тиск керівництва вишу, а власна громадянська позиція людей, які безпосередньо надавали волонтерську допомогу потерпілим не лише коштами, але й іншими формами піклування.

Сектор Медіа-простору творчо підходив до формування позитивного іміджу студента-волонтера в середовищі здобувачів освіти. Враховувався і той факт, що для молоді студентського віку важливу роль відіграє можливість самоствердження в колі однолітків і майбутніх колег по професійній діяльності. Велику увагу в цій справі було приділено роботі в соціальних мережах, оскільки цей канал комунікації був найбільш зручним і поширеним в студентському середовищі. Крім того, використання цього ресурсу дозволяло гнучко працювати щодо поширення інформації про волонтерські проєкти, здійснювати пошук учасників і координувати їх дії.

Сектор Громадянського виховання і волонтерства працював над зростанням якості та ефективності роботи волонтерів. Зокрема, для поповнення резерву волонтерського загону та удосконалення організації їх підготовки, протягом 2015-2016 рр. були організовані масштабні тренування студентів-волонтерів із залученням відповідних фахівців [Троценко, 2022, с. 67]. Постійно здійснювалася діяльність відділення волонтерської служби паліативної та хоспісної допомоги «Ера милосердя» («Era Caritas»), однією з головних проблем тут була складність підтримки мотивації волонтерів в їх налаштуванні на процес догляду за смертельно хворими пацієнтами харківських хоспісів.

Оновлення підходів в роботі зі студентами-волонтерами дозволило виконати завдання по забезпеченню таких відповідальних справ, як організація цілодобових чергувань медиків-волонтерів на допомогу персоналу Військово-медичного клінічного центру Північного регіону протягом 2014-2016 рр., а також, забезпечити діяльність бригад студентів-волонтерів, які протягом липня-грудня 2021 р. допомагали лікарям у здійсненні вакцинації для жителів Харкова на різних об'єктах міста. Потрібно відзначити, що при організації цих заходів роль адміністративного чинника вже

не була такою помітною, як це було раніше, що свідчить про певну зміну ціннісних підвалин діяльності студентів-волонтерів.

Зрозуміло, що подібні світоглядні зміни були характерні для всього українського суспільства, проте вкрай важливою є трансформація саме в середовищі студентів-майбутніх лікарів, зокрема і для врівноваження елементів ринкових відносин, подолання певного дисбалансу у відношеннях «лікар-пацієнт». Цей короткий огляд, на мою думку, демонструє, як відбувається процес формування громадянського суспільства, в основу якого покладено добру волю. І якщо, як зауважував Кант, розум «може бути практичним, себто може самостійно, незалежно від усього емпіричного, детермінувати волю» [Кант, 2004, с. 48], а людина може вчиняти морально, тоді волонтерська діяльність є яскравим прикладом і розуму, і моральності.

Список використаних джерел

Батюк Л., Троценко О., Чуприна М. *Матеріали 41-ї Міжнародної красназвачої конференції молодих учених «Красназвачі студії з глибини років і до сьогодення (до 100-річчя створення Харківської комісії красназвства)»*. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024. С. 12-16.

Кант І. Критика практичного розуму. Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс. 2004. 240 с.

Кравчук О., Остапчук І. Клятва Гіппократа – професійна присяга. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2022. Випуск 44. С. 60–70.

Олена Менделя. Медична допомога та медична послуга: в чому ж різниця? *Med blog*. 2018. 06.02. <https://medblog.in.ua/medychna-dopomoha-ta-medychna-posluha-v-chomu-zh-riznytsya/>

Матюзок А., Тополюк К., Троценко О. Трансформація організаційних форм діяльності студентського волонтерського руху в ХНМУ протягом 2019–2023 рр. *Матеріали 41-ї Міжнародної красназвачої конференції молодих учених «Красназвачі студії з глибини років і до сьогодення (до 100-річчя створення Харківської комісії красназвства)»*. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024. С. 67-73.

Тетяна Степурко. Дати шанс “не своїм”: що заважає медичній освіті в Україні стрімко розвиватися. *lb.ua*. 2021. 16 грудня. https://lb.ua/blog/tetiana_stepurko/501101_dati_shans_ne_svoim_shcho_zavzhaie.html

Троценко О., Тополюк К.. Удосконалення форм медичного студентського волонтерства в ХНМУ протягом 2015-2016 рр. *Матеріали 39-ї Міжнародної красназвачої конференції молодих учених «Красназвство у системі науки та освіти: досвід і перспективи», присвяченої 100-річчю створення Харківського інституту народної освіти імені О. О. Потебні*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2022. С. 65-72.

ВСУПЕРЕЧ КАНТУ: ЗРІВНЯНИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Навіть і сьогодні, здається, буде складно не погодитися з тим, що, мабуть, ніщо так не лестить (ледь не) кожному причетному до філософського факультету, ніж як перша частина кантівського триптиху, добре всім відомого як «Суперечка факультетів». Славетний вислів Канта про те, що у кожному університеті має бути філософський факультет – у тому піднесеному сенсі, що кожен університет має бути обдарований (gestiftet) цим факультетом (AA VII, s. 28) – зазвичай згадується і прочитується як втілена мрія у диспозитиві «університетської філософії». Але якою мірою відповідає нині існуюче тим вимогам, що висуваються кантівською думкою до «ще одного» університетського підрозділу (чис існування вважається за необхідне), та чи зважає воно на умови, за яких цей департамент дійсно здатний не лише служити університетові, але й слугувати саме «філософським факультетом»?

У накресленій Кантом топології університету трійця вищих факультетів – це та законна союзна «об'єднана влада-сила» (verbündeten Gewalt), під чийм тиском перебуває у стані «нижчого» філософський факультет; при цьому кожен з цих союзників-подільників числить до вищого класу (Classe) «насправді низький ранг (Rang) свого факультету за рахунок того, що він супроводжується владою (Macht)» (AA VIII, s. 369) – тобто, за сприяння держави та уряду. Саме цей клас вищих факультетів «захищає урядові статути» (AA, VII, s. 35), курує практиків науки – ділових людей (Geschäftsleute), які «мають діяти під цензурою факультетів (unter der Censur der Facultaten)» (AA, VII, s. 18) – та змушує (усіх) поважати санкціонований урядом характер-зміст думок, реалізуючи своє виключне право (ausschließlichen Rechte) на «критику, що підкріплена силою» (Kritik, die Gewalt hat), – тобто, власне, через право на цензуру, якій мусить підкорюватися (unterwerfen) публічна критика (AA VI, s. 8) та, загалом, публічне промовляння.

Щодо філософського факультету, який бачиться-міється місцем (die Bank) «опозиційної партії», то йому «неможна

оспорювати право на цю цензуру» (АА VI, s. 9) – нижчому неможна грати «на рівних» з вищими. За Кантом розуму можна протиставити «або той таки розум, або силу примусу (Vernunft, oder Gewalt)» (АА, XI, s. 429), але ж, очевидно, що «володіння силою (Besitz der Gewalt) неминуче псує вільне судження розуму» (АА VIII, s. 369). Отже, не мріючи про звичайний Gewalt (тобто, принципово не зраджуючи вільному розумові), філософський факультет має бути і залишатися позапіддатною галуззю «безправ'я» (чреватого анархією), що працює поза усіма факультетськими бар'єрами як «відкрите й вільне поле власного судження та філософії» (АА, VII, s. 24). Йому слід надати-забезпечити «право» висловлюватися перед освіченою публікою нарівні із вищими факультетами (АА, VII, s. 36) – але на цьому їхнє зрівняння й завершується: в університеті, що втілює ідею науки, має дотримуватися *нерівності* між висококласними факультетами (що володіють певними *правами*) та факультетом найвищого рангу, який користується лише великою *перевагою* бути вільним (АА, VII, s. 20). Тоді, з одного боку, уряд залишає за собою можливість ефективно проводити свої накази через своїх представників – членів вищих факультетів, яким і належить виконувати Oberzensur; з іншого боку, (новий) філософський факультет, що має мати «свободу не видавати ніяких наказів» (АА, VII, s. 19-20) і чий член не є «знаряддям уряду», набуває можливість (вельми схожу на окрему юрисдикцію) вершити «суд чистого розуму», не керуючись владним дискурсом (Machtsprüche) (АА, IV, s. 9).

Незважаючи на доведену (неодноразово та різними чинами) нездійсненність такого філософського трибуналу, слід зазначити, що кантівська версія університету на перехресті інтересів науки та інтересів влади є тим «місцем», з якого походить й оцінка-цензура, що відстежує будь-яку «помилковість», й оцінка-критика, що має своїм предметом «сам розум з погляду всієї його спроможності й придатності до чистих апіорних знань» (АА, III, s. 497). Перша встановлює *бар'єри* (Schranken), створюючи різного роду «утиснення»; друга окреслює *межі* (Grenzen) розуму, тим самим встановлюючи однорідні «обмеження» (АА, III, s. 500-501). Так чи інакше, але університет постає *інстанцією оцінювання* та, здається, залишається такою й досі. Крім того, як запевняє Ж. Дерріда, «...було б наївно вважати, що цензура з тих часів зникла, навіть якщо ми посилаємось на визначення, надане Кантом, а саме «критика, що підкріплена

силою...» – навіть за відсутності центрального органу, людини або комісії «університет завжди є цензурованим і таким, що цензурує» (Derrida, 1990, р. 347-348). Згадавши про те, що «censere» означає надавати репутацію, обчислювати, рахувати, а «census» і «cens» є поріддям врахування, «обліку-перепису» та «оцінки стану», Дєрріда кидає-підвіпєє цей (необхідний та значимий) ланцюжок (Derrida, 1990, р. 352) – але він вартий продовження.

У після-кантївському університеті той, хто і оцінює, і підлягає оцінюванню, є вже врахований за *статусом* «доцент» – він функціонує, як каже Дєрріда, будучи кваліфікованим та узаконеним державою «навчаючим суб'єктом, компетентним суб'єктом та функціонером, що впроваджує вчення» (Derrida, 1990, р. 359). Він є вченим, який шляхом викладацької *кваліфікації* (facultas docendi) може отримувати *дозвіл* на викладацьку діяльність (venia legendi) на певному факультеті за визначеним фахом. Тож, зі встановлення піднесено-нормативної пов'язаності «науки» та «викладання» держава (уособлена міністерством освіти) отримує нові можливості впливу на діяльність вчених; вже невдовзі (не пізніше 1870-х) це призвело – як констатує Ж.-Ф. Ліотар, залишаючи за Ф. Ніцше першість у цьому діагнозі-осуді, – до того, що старі «*facultés*» луснули й на університетському подіумі піднеслися факультети, що «забезпечують відтворення скоріш викладачів (professeurs), ніж вчених» (Lyotard, 1979, р. 65). За цих умов, здається, йдуть з авансцени факультети у суто кантївському сенсі – як «невеликі товариства» (Gesellschaften) (AA VII, s. 17) – та повільно зникає (десь, починаючи з «держслужбовця» Гєґєля) той митець-філософ у вільному співтоваристві (Verein), що мав би діяти без утисків у лавах всесвітньої Wehrmacht der Wahrheit. Нарешті, никне і та (до-гумбольдська) нерівність-неподібність філософського факультету, яка, за Ф. Шєллінгом, полягає у тому, що саме він один – здавна та на відміну від факультетів привілейованих – «створює не винних державі вчителів-викладачів (Staatspflicht genomme Lehrer) (Doctores), але майстрів (Magistros) вільних мистецтв» (Schelling, 1990, s. 78).

Дивлячись ретроспективно, неможна не помітити, що перетворення facultas artium на philosophische Facultät (з огляду, зокрема, на уніфікацію licentia docendi, повсюдність докторантури та переорієнтацію університетів саме на викладацьку діяльність)

врешті-решт відбулось на тлі та у супроводі державного впровадження «рівноправ'я» факультетів. Це, вочевидь, суперечить застереженню Канта вищим факультетам «не дозволяти собі незаконного шлюбу (*Mißheirath*) з нижчим факультетом і тримати його на поважній відстані від себе» (AA VII, s. 23); більш того, зрівняння у правах несе *позбавлення переваги* – тобто, втрачає сенс кантівська «зворотна субординація», де незрівнянно-вільним факультетом вищого рангу є саме філософський. Відтоді ж певна ієрархія рангів поступається загальній техніці *ранжиру*, за яким здійснюється «безстороннє» адміністрування факультетів та їхніх членів. Отже, той філософський факультет, який *прирівнюється* до решти (безумець може вважати це долучення за підвищення), по суті унеможливується як обитель банкуючого розуму.

Потрібна небувала уява, щоб вгадати кантівський філософський факультет у нинішній ситуації, коли місце колишніх «вчених, що *можуть* викладати», а потім й «викладачів, що *мають* бути вченими», посідають такі «навчені викладачі», що скрізь *розцінюються* (обліковуються за покажчиками, враховуються за пензами, розставляються за рейтингами). Саме цим уніфікованим «науково-педагогічним працівникам», що наскрізь *ранжуються-цензуються*, адресується сучасна змога отримувати за результатами оцінювань (які вже вважаються ледь не категоріями університетського буття) регламентовані «переваги» (а, насправді, певні опції та бонуси) – звісно, не щодо розумової вільності, але стосовно службової *зайнятості*, або, простіше кажучи, працевлаштування.

Тут, зрозуміло, можна пильнувати за начебто цілеспрямованими *мане(в)рами* держави-уряду до одноманітно упорядкованого, «*аранжованого університету*», де вчений будь-якого рангу постійно ризикує втрачати легітимність (і звільнитися) через свою невідповідність чинним цензурним вимогам; згадати також і про всі ті калькуляції, (науко-метричні) вимірювання, розлогі системи цenzів, які живлять систему *упередженості*, в якій вимагається передуюче викладанню *ліцензування* навчальних програм і передуюче публікації *рецензування* наукових текстів.

Однак більш доцільним було б заново повернутися до (так званої) «суперечки факультетів». Сьогодні її можна було б (і надалі) мислити досить ностальгічно і «позитивно» – наприклад, як

пропонував колись Р. Рорті, а саме конфліктом, що відбувається між двома сортами філософів: таким, хто «залишається лояльним до Канта, намагаючись відновити такі поняття, як *Gesetzgebung der Vernunft*, і типом філософа... який відмовився від цієї спроби» [Rorty, 2005, р. 270]. Таке бачення, звісно, виправдовує філософський факультет через те, що саме його члени – це, переважно, філософи першого типу (й тим, що «другосортні» філософи належать, здебільшого, до інших факультетів). Але загалом уся ця картина репрезентує лише сумовиту диспозицію, наявну класифікацію, логіку розташування, філософський сортамент – адже не містить тих розбіжностей і таких протиріч, які спричиняють саме бійку-свару (*Streit*). Ба більше, тут відсутні саме ті (кантівські) «філософи, які за своєї вільності неугодні (*anstößig*) державі, що завжди бажає лише царювати» (АА, VII, s. 89), тобто, такі, хто за межами своїх службових обов'язків поширюють «дух вільності, який має зіптовхнутися із зовнішніми перешкодами з боку невірно розуміючого самого себе уряду (*mißverstehenden Regierung*)» (АА, VIII, s. 41). Нині такий філософ, що перечить владі, маючи штатне факультетське членство, – фігура *факультативна*. Для того, щоб з'явився шанс його (хоч якоюсь мірою) відродити-повернути до філософського, слід, мабуть, спершу, реанімувати здібність (*faculties*) хоча б грубити-суперечити (*widersprechen*) певним урядовим дорученням: тобто, словами самого Канта, іронізуючого з викладачів-посадовців, почати з того, щоб «насмілитися грати у філософів» (АА VII, s. 29) – аби, можливо, ними залишитися.

Список використаних джерел

- Derrida J. Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité. In *Du Droit A La Philosophie*. (pp. 343-370). Paris: Galilée, 1990.
- Kant I., & Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer, 1910.
- Lyotard J.-F. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.
- Rorty R. Analytic Philosophy and Narrative Philosophy. In *Kant im Streit der Fakultäten*. (pp. 269-285). Berlin: De Gruyter, 2005.
- Schelling F. W. J. von, & Ehrhardt W. E. *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*. Hamburg: Meiner, 1990.

ВІЙНА ТА МИР: СУЧАСНІ РЕЦЕПЦІЇ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Григорків-Коротчук І. Р., Починок І.Б.

*Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича*

В УМОВАХ ВІЙНИ ПРО ВІЧНИЙ МИР

У часи війни завжди спостерігається тягіння до дискусій про мирне співіснування. Ця фундаментальна проблема безпосередньо пов'язана із майбутнім людства. І вона вимагає свідомих і рішучих кроків.

Однією зі знакових праць у німецькій класичній філософії є трактат Іммануїла Канта «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf» – «До вічного миру. Філософський нарис». Незважаючи на те, що ця праця філософа вийшла у світ у далекому 1795 році, вона не лише не втратила актуальності, а й стала особливо помітною в руслі сьогодишньої війни. У своєму есе мислитель аналізує ті протистояння між державами, які виливаються у збройні конфлікти, жорстоке застосування сили і ті кроки, які країни мають виконувати на шляху до мирного врегулювання.

Наразі проминуло понад 200 років після публікації філософського нарису, та світ і далі залишається влаштований так, що людина може бомбардувати інших впродовж тривалого часу на очах у всіх. Ілюзії про вічний мир розвіюються, коли ми чуємо сигнал тривоги, бачимо спалені міста, вщент зруйновані села, обірвані за секунди життя, понівечені долі... Як і досі, після двох світових воєн, знаходяться ті, кому війна є потрібною, вигідною? Перебуваючи в епіцентрі військових дій, важко зрозуміти і неможливо забути.

Дивовижно, скільки зусиль було витрачено на побудову ілюзії миру, спокою та безпеки в Європі після Другої світової війни. Самообман цілого покоління впав разом із українськими домівками. Він був рознесений російським гаубицями і градами. «За лаптунками виявляється сценічна машина, яка завжди існувала там, оповита ілюзіями» [Grotha, 2022].

Війна – одна з найбільших бід людства і завжди має свій привід. Вона свідчить про неідеальність попередніх мирних угод. І. Кант дуже раціонально підходить до розуміння внутрішніх механізмів війни. Він зазначає, що люди завжди виступають проти війни і кожного разу звучить гасло «нинішня ситуація є винятковою». Однозначно і категорично філософ виступає проти концепту «право на війну» [Kant, 1795, S. 38]. Позаяк це сентенція сили, а не права. І в міжнародних відносинах їй місця уже немає. Есе є максимально раціонально-практичним. І. Кант апелює не до зрозумілих емоцій чи кількості жертв. Його завдання полягає у тому, щоб вказати на ту площадку, де можна знайти можливості для мирних переговорів – це правова система, економічні важелі і політичні інституції, як внутрішньодержавні, так і міжнародні.

Досить критично І. Кант оцінює значення думки громадян всередині країни, яка збирається вести війну. Громадська думка має бути підготовлена настільки майстерно, щоб не виникало сумнівів у благородній меті – заради порятунку чи визволення. Подібні наративи спостерігались як під час Другої світової війни, так і в цій російсько-українській війні. Адже для того, щоб вести війну, вторгнутись на чужу територію, потрібно переконатись, що на це підуть свої громадяни, заручитись їх підтримкою. Це явище спостерігається у тих країнах, в яких порушуються права і свободи. І глава держави є не керівником, а фактично «власником держави» з його *столами, розвагами, полюванням і фестивалями* [Kant, 1795, S. 24].

Цікавим є застереження мислителя, яке стосується можливості філософів вільно і публічно висловлюватись під час війни. Очевидно, що І. Кант так намагається відстоювати свободу слова і виступає проти цензури.

І. Кант вважав, що створення гідних соціальних умов може бути тим наріжним каменем, який забезпечить мир і не допустить війни. Суспільство має бути проти будь-яких форм мілітаризації. Нарощування військової сили розмиває демократичні цінності, уможливає агресію, ставить під загрозу безпеку власних громадян та майбутнє самої країни. Адже ані тривала підготовка до війни, ані пошук союзників не можуть стати запорукою перемоги у конфлікті.

Не з усіма положеннями вказаного трактату можна погодитись. Так, наприклад, І. Кант вважав, що економічні відносини, міжнародна *торгівля і влада грошей* є надійними

супутниками миру і сприяють безпеці. Або ж стратегічна ідея формування позанаціональної (оскільки націоналізм стоїть на заваді мирного врегулювання) Конфедерації республік – «Ліги націй» [Kant, 1795, S. 32], упереджене ставлення до демократії (*деснотії*) [Ibid., S. 26] та лобіювання монархії. І третьою суперечливою думкою є твердження про те, що стан війни є природним для людини, оскільки зло є частиною людської природи [Ibid., S. 32].

Звернімось окремо до таких положень, які містяться в першому розділі «До вічного миру. Філософський нарис».

1. «Жоден мирний договір не повинен поширюватися на договір, укладений із таємним резервуванням матеріалу для майбутньої війни» [Ibid., S. 6].

5. «Жодна держава не повинна насильницько втручатися в конституцію та уряд іншої держави» [Ibid., S. 12].

6. «Жодна держава не повинна дозволяти собі у війні з іншою такі ворожнечі, які повинні унеможливити взаємну довіру до майбутнього миру: такі як використання вбивць (*percussores*), отруйників (*venefici*), зрив капітуляції, підбурювання до державної зради (*perduellio*) у воюючій державі тощо» [Ibid., S. 13].

Ці три закони є значно суворіші. Оскільки в своїй сукупності вони знецінюють і унеможливають ведення переговорів про мирне врегулювання. Однак і стан війни не може бути постійним. Тому І. Кант з раціоналістичних міркувань виводить необхідність комунікації на міжнародному правовому рівні із залученням третіх сторін, арбітрів. Зрештою Ліга Націй таки була створена в 1920 році для посередництва в міжнародних конфліктах. І хоча вона проіснувала недовго, та сама *ідея* була підхоплена, і в 1946 році постала Організація Об'єднаних Націй. Статут ООН, Конституція Європейського Союзу і Організація Північноатлантичного договору поділяють однакові цінності та інтереси, дотримуються верховенства прав і стоять на захисті від агресії.

Про необхідність міжнародної підтримки і розуміння Україна пересвідчилася на власному досвіді. «Держава набуває більш вагомого статусу, тобто стає більш реальною у міжнародному соціально-політичному і комунікаційному просторі, якщо зростає її активність у відносинах з іншими, якщо вона має більший вплив на міжнародну політику, упроваджує свої ініціативи, здійснює конструктивні проекти, сприяє покращенню порядку у світі тощо.

Про державу, кволю та пасивну, забувають, і вона начебто не існує, хіба що сама для себе» [Парахонський, Яворська, 2019, с. 91]. Нажаль чимало європейців та американців поділяють наратив, що у нас нестабільна конституційна держава, несформована і недієздатна, яка потребує «консолідації української демократії та державних інституцій» [Nowotny, 2022].

І хоча не виникає сумніву у тому, хто агресор і деспот, однак досі не вщухає війна. Напії Збройні Сили стримують ворога. Ми все ще сподіваємось на прийняття рішень на міжнародному рівні, які б відновили справедливість і мир. Стурбованість світової політики і гуманітарну допомогу ми, звісно, відчуваємо. Очікуємо доленосних результатів від нового 14 пакету санкцій. Як зазначається у статті американських дослідників, присвяченій взаємозалежності політичних конфліктів й економічних відносин, це питання вимагає додаткових досліджень і є не зовсім однозначним. «Зв'язок між взаємозалежністю та конфліктом впливає на низку важливих питань у сфері міжнародних відносин, включаючи причини війни та політичну економію національної безпеки, регіональну інтеграцію та міжнародні організації відповідно» [Mansfield, Pollins, 2008]. Автори притримуються думки про існування такої взаємозалежності. Однак, як, коли і якою мірою економічна складова (санкції чи преференції) вирішить питання війни – невідомо. «Таким чином, потенційне залучення міжнародної інституції і вирішення суперечок є більш ніж невизначеним» [Nowotny, 2022].

Що ж таке вічний мир? І. Кант пише про нього як про особливий договір, свідомо і навмисне підписаний для того, щоб раз і назавжди зупинити будь-які війни. «Розум з позиції найвищої моральної законодавчої влади абсолютно засуджує війну як юридичний процес, а робить мир безпосереднім обов'язком, який не може бути встановлений або забезпечений без договору між народами: так повинен існувати договір особливого роду, який можна назвати мирним договором (*foedus pacificum*), який відрізнятиметься від мирного договору (*pactum pacis*) тим, що останній лише прагнув закінчити одну війну, але цей прагне закінчити всі війни назавжди» [Kant, 1795, S. 35].

Головний акцент трактату про мир полягає у тому, що ми повинні задумуватись не лише про теперішні військові дії, а й про довгострокові наслідки міждержавних конфліктів. У тому числі

заморожених і гібридних. Мирні договори мають укладатись з метою не допустити подібної ситуації, відбити бажання й унеможливити втручання у суверенітет іншої країни.

У підсумку І. Кант бачить просування ідеї вічного миру як перемогу гуманістичних моральних чеснот, гідності й свободи. У дусі Просвітництва він акцентує на розвитку культури, науки, торгівлі, освіти і права заради майбутнього людства.

Список використаних джерел

Kant I. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg. 1795. Pg. 102. URL: <https://www.gutenberg.org/files/46873/46873-h/46873-h.htm>

Mansfield E. D., Pollins B. M. The Study of Interdependence and Conflict. Recent advances, open questions, and directions for future research. 2008. URL: <https://web.archive.org/web/20080828175701/http://www.people.fas.harvard.edu/~johnston/GOV90ia/week%203/mansfield.pdf>

Nowotny I. Immanuel Kant: Der ewige Frieden. Gewalt und Gerechtigkeit. Medienimpulse. 2022. Jg. 60, Nr. 4. doi: 10.21243/mi-04-22-03.

Trotha Von Hans von. „Zum ewigen Frieden“. Immanuel Kant und unsere heutige Realität. 2022. URL: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/frieden-krieg-immanuel-kant-100.html>

Парахонський Б. О., Яворська Г. М. Онтологія війни і миру: безпека, стратегія, смисл: монографія. Київ: НІСД, 2019. 560 с.

Корабльова Н. С.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

АНТРОПОРЯТІВНА ФУНКЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОПОВІДІ В ТРАГІЧНІ ЧАСИ: КАНТ, ФУКО

Війна розірвала хід послідовностей у звичному життєвому світі. Сьогодні ниткою, на яку нанизуються оповіді про життя у війні є перебіг подій війни. Зустрівши випадково на вулиці Києва випускницю нашого філософського факультету (Більчук Настю, вона у свій час була мою дипломницею) і прослухавши її розповідь: про життя у шлюбі з однофакультетником (Андрієм Копіним), про народження донечки і рішення чоловіка йти на фронт добровольцем на третій день війни, про те, що він «зник» під Бахмутом більше року тому, я зрозуміла, що у такій можливості

взаєморозповідання, яка простягається від одного до іншого, відтворюється в нашій душі усвідомлення не здатності розв'язати важливі екзистенційні суперечності і виникає бажання, щоб вони взагалі зникли з нашого життя. Людинознавча цінність подібних оповідей – безцінна. У такому діалозі кожна людина стає антропологом, їй хочеться самій про це розповідати і вислуховувати Іншого, його «сповідь» про те, що болить. Ці розповіді ніби позбавляють відчаю, бо не тільки я, а й Інші проходять випробування війною, це ніби захищає нас від розпачу, бо лихо колективне, інші проходять ці випробування, значить і зі мною все буде добре. «Більшість людей – як зазначає Роберт Музіль в романі «Людина без властивостей» – в основі свого ставлення до самих себе – оповідники...», бо в результаті ти «...почуваєшся у якійсь схованці від хаосу».

Розповідь у доленосні часи стає фактом виняткової інтенсивності екзистенційного акту співпереживання, імпресіональним модусом людського способу буття. Завдячуючи буттєвості створює перспективу виходу за індивідні межі, спонукає чути і слухати Іншого, переспрямовує увагу на особливий спосіб світосприйняття. Рефреном звучить слово «екзистенційна», «екзистенціальне» у цій війні з вуст не лише виробників дискурсу, а й політиків, військових (від солдатів в окопах до головнокомандувача). Філософування стає формою особистісного порятунку, шлях до якого є індивідуальним і універсальним одночасно. Через «парадокс впізнавання», як зазначав М. Мамардашвілі в «Лекціях про Пруста», носій даної здатності бачить предмет своєї зацікавленості якимось «першим світлом» через «живе відчуття», через «поштовх імпресії» у таку доленосну мить. У таких контекстах заклики до «всесвітнього миру» Канта є романтичною ідеєю минулого і не на часі, бо сучасні імпресіональні траєкторії, далекі від кантівських, тому що Кант розглядає враження як пасивне, одиничне, нестійке сприйняття, смисл якого знаходиться за його власними межами у сфері цілеспрямованої рефлексії. Нас цікавить, чи можуть ці примітивні, без рефлексій, розповіді стати способом пошуку і переосмислення того, що філософи іменують людською сутністю, вийти на рівень метафізики? Чи у ситуації марності пошуку смислів (В. Франкл) взагалі немає потреби у метафізиці як раціональному пізнанні

надчуттєвого, особливо у ситуації війни, коли метафізика перестала бути кінцевою ціллю мислення?

Ще І. Кант шукав шляхи реалізації старих намірів метафізики — пізнати надчуттєве таким чином, щоб це узгоджувалось з кінечністю людського розуму, бо у часи Канта це було «нав'язане розуму його власною природою» [див.: Kant, 2011]. Сьогодні філософ у своїх дослідженнях змушений висунути ним ідеї корелювати з реаліями свого життєвого світу, свого часу. Неординарний досвід філософського осмислення саме сьогодинішнього відрізка історичної долі своєї країни визначає оптику погляду на проблему, бо «реальна філософія» (Гегель) належить суспільству, а не філософам, вона в цінностях і настановах, якими ми переймаємося і живемо. Зрозуміло, що це, власне, не Кант, а співдіалог з Кантом, актуалізований сучасною українською ситуацією. Продовжуючи цей діалог, виокремимо у людині дві іпостасі: природу як генетично успадковане (натурне), і другу — те, що відноситься до буття людини, яке здійснюється з її волі як вільної істоти. Коли робимо акцент на «людині злій за своєю природою, тобто за людською природою (Menschheit), мова йде про успадкування генетичне (Natura)», про «природну схильність до злого, яка завжди керується власною волею». Ми зло розглянемо не в «натурі», а в метафізичному сенсі, у тому сенсі, який відноситься до буття людини («*Основи метафізики моральності*»). Про це говорить уся традиція теодіцеї, яка заперечує «натурність» зла в людині як в чуттєвій істоті («Виправдання добра» Володимира Соловйова). Подвійність людської природи (природна і моральна визначеність) породжує і два види мотивів. Коли людина обирає діяти не у відповідності з законами розуму, а керуючись якимось іншими мотивами, які уже містяться в природі людини, вона втрачає здатність бути вільною істотою керованою власним розумом. Коли ця істота керується егоїзмом, тоді вона відмовляється від свободи і не відноситься до себе як до абсолютної цілі, а значить як і до розумної істоти, перестає бути розумною, а залишається просто людиною.

Коли людина інкорпорує в максимум свого вчинку вищий моральний закон, то розглядає себе як розумну істоту, тобто, власне, як людину. Вона робить вищим принципом своїх дій моральний закон як акт вільного вибору. Взаємозалежність свободи і буття людини передбачає саморозуміння і самовідношення людини:

обираючи егоїзм, інкорпоруючи його в свою максиму як вищий мотив, людина обирає і спосіб відношення до себе як абсолютної цілі. Залишаючись людиною в метафізичному сенсі, людина як частина природи, частина тварного (створеного) світу, підпорядковується законам каузальності. Відмова розглядати себе як розумну істоту не здатна знищити розумну сутність людини, її першопочаткову свободу, але здатна спотворити розуміння своєї справжньої природи. Отже, воля у своєму першопочатковому сенсі є свободна воля, а воля вмотивована емпірично є тією ж волею, але досягнутою неадекватним способом, яка у такому випадку розглядається як несвобідна. Отже, маємо два види самовідношення, обидва містяться в природі людини – відноситись до самої себе як до засобу чи як до цілі. У першому випадку людина – частина природи і принципи її дій залежать від мотивів і спонукань як живої істоти, тут людина відноситься до себе як до частини природи, розуміє себе невласивим їй чином, у другому випадку – людина є щось більше, здатна виходити за межі тупої даності, демонструє себе істотою, сутність якої у постійному трансцендуванні від тупої даності себе самої як природного суцього, живої істоти, в напрямку не-суцього, того, чого немає, але що повинне бути, що повинне стати суцим, тобто розумінням себе справжнім, виходячи зі своєї розумної природи, «так як мисляча істота є справжнє Я» (eigentliches Selbst) [Kant, 2011, s. 150].

Акцентуація на родових рисах людської природи Фрідріхом Ніцше, дозволяє резюмувати, що усталені форми життя та світосприйняття є апіорними регулятивами людської життєдіяльності, тому і з неминучістю маємо «вічне повернення» як відтворення тих самих форм життя і досвіду. Саме страшна і трагічна війна, вербалізуючи життєвий шлях кожного, тригирячи, як кажуть сьогодні вже не тільки психологи, нашу психіку, змушує у певній послідовності вибудовувати смислові домінанти («Людина в пошуках смислу» В. Франкла), підіймаючи власну повсякденність до її сутнісних визначеностей і надаючи їм відповідних характеристик. Макс Шелер назвав людину істотою, що в'є гніздо з культури, – людина воєнного часу змушена звивати гніздо захищеності від реальності війни, одночасно долучаючись до універсальних ритмів буття сучасного людства. Можна волати як героїня трагедії Софокла Антігона, що вона «самотня перед смертю» і «ніхто її не пожаліє»,

але ці волення супроводжує хор, який задає ритм дійству живих, вони і визначають рух. Аналогічно ритми сучасного перебігу війни в Україні вказують на здатність упорядковуватись в часі і виводять на проблему людської сутності. Кожен і усі разом проходимо той український шлях, який означений долею. Мотиви повернення до екзистенційних витоків в часи війни стають усе відчутнішими у різноманітних колах українства. Тих, хто долучився через війну до кількох хвиль вимушеної міграції у пошуках землі обитованої. Тих, хто залишилися і яким доводиться самовизначатися, коли здається, що сама земля, переходячи в руки ворога, перестас бути оберегом, стає неможливістю для проживання. Її повернення – доленосне завдання, щоб мати прихисток у рідному домі (острівце дарований кожному став мрією для багатьох). Знову на часі культур-антропологічний дискурс Дому, який набуває першопочаткового онтологічного смислу, умотивовує конструкт моделі світу, вертикаль історії української культури. Відсутність дому змінює внутрішню структуру буття людини, виявляє незавершений, обов'язковий характер, зорієнтований на абсолютну ціль яка не може бути досягнутою бо, як будь-який ідеал, є ноуменальною, але людина налаштована її досягти, повинна прагнути йти до самої себе як до абсолютної цілі, бо, як завважив у свій час Фіхте в «Деяких лекціях про призначення вченого» (1794), людина є тільки тоді, коли вона слідує своєму обов'язку бути собою, у цьому сутність, природа людини, обов'язок стати тим, хто ти є, «просто тому що ти є».

Серед багатьох сюжетів призначення філософії Мішель Фуко виокремлює кейс про самопорятunek людини як найважливіший. Хоча Фуко і не мав на увазі таку екстраординарну ситуацію як війна, а узгоджував це з закликом дельфійського оракула «пізнати себе», говорив про діяльність упродовж цілого життя як «турботу про себе», він акцентував увагу на порятунку тілесної і душевної конструкції людини. Сьогодні обидві ці конструкції руйнуються, перебудовуються з залученням в тому числі, нанотехнологій, нанопротезування, але не можна не погодитись з Фуко, що роль рятувальника – справа власних зусиль людини. Розглядаючи подібні практики в генезі європейської філософії, особливо стоїків, Фуко аргументує тезу, що здатність страждати, як і порятунку себе, має екзистенційне розмаїття, яке важко редукувати до есенціальної певності [Фуко, 2000, с. 46]. Мішель Фуко, як і Імануель

Кант, розмірковуючи над долею просвітницьких метанаративів, використав той самий мисленнєвий хід, але отримав інші висновки в добу очевидності краху цих метанаративів разом з «присмерком Європи» (О. Шпенглер), хоча ще не зі «смертю Заходу» (П. Б'юкенен).

Якщо не зі смертю, то з присмерком тієї філософії, «яка була зачата колись під сонцем Греції, п'ятитисячолітня культура – дитя «агори», почалась з «живого людського спілкування, що його жодними, хай би якої високої роздільної здатності пікселями, не заступиш» [Забужко, 2022, с. 13]. Оксана Забужко говорить про предписаність ролі ситуацією, коли «граєш роль у виставі, писаній не тобою, і просто мусиш відіграти її якнайкраще, не питаючи сенсу і мети» [Ibid., с. 16]. Але цей примус до пікселів – не вибір спільноти, а сувора даність зумовлена часом реальних загроз життю людини, коли не лише у Оксани Забужко «в репертуарі багатюща колекція стресових станів – травматичних, шоккових, тривожних, панічних», а далі йде перелік того ж самого, але вже з прийменниками пост-, перед- [Ibid., с. 13]. Забужко вважає парадоксальною ситуацію, коли «вояки виявляються точнішими в мові од професійних виробників дискурсу» [Ibid., с. 22]. Нічого дивного, вояки кров'ю і життям випрацьовують цю мову жаху ситуації («людина в ситуації» улюблена тема екзистенціалістів), але і «виробники дискурсів» шукають цю мову. З огляду на злободенність теми, не настільки заглиблюючись в тонкощі методологічних взаємодій, скільки з метою означити позицію, зазначимо, що посилюється вага практичної філософії, яка в часи І. Канта і Й. Б. Шада перебувала в межах філософських дисциплін (етика, політика, право). Сучасна практична філософія покидає територію філософії, багато у чому завдячуючи лінгвістичному повороту, проголошеному філософами. Війна означила ще один сегмент поля практичної філософії – цінність людини у ситуації війни, коли від вміння керуватися власним розумом залежать не лише самоповага, гідність і свобода, а й збереження власного життя і життя інших в жахливих обставинах війни, далекі від орієнтації на активну просвітницьку позицію не лише І. Канта, а й М. Фуко. Коли «турбота про себе» – це звернення до мислення з метою порятунку себе, застосувавши можливі стратегії опору аж до знищення Іншого. Шок від війни перейшов в гнів, змінюючи поле комунікативістики, філософії діалогу (полеміка Юргена Габермаса і Анатолія

Єрмоленка). Ця західна установка, що з будь-ким можливий діалог, не працює. Не всі хочуть миру, не можна домовлятися з тим, хто хоче тебе знищити.

Еммануель Левінас також піддає сумніву ідеалізацію діалогу. Починаючи з сумніву щодо наявності «Ми» чи онтології «Нас» («Чи є онтологія фундаментальною?») [Левінас, 1999, с. 5-16], формулює етичні ініціативи стосовно війни («Тотальність і нескінченність») [Ibid., 1999, с. 249-253] і передбачені можливості війни: «Стан війни «підвішує» мораль, позбавляє інституції їхньої вічності, скасовує безперечні імперативи, кладе свою тінь на майбутнє, на людські вчинки. Серед випробувань, якими живе мораль, війна не просто займає своє місце як найсерйозніше випробування, війна робить безглуздими самі випробування» [Levinas, 1971, p. 5]. У праці «Марне страждання» Левінас аналізує ланки логічного ланцюга у їх взаємообумовленості: відрив політики від етики (політична філософія Томаса Гоббса), підкорення ідеологією війни політики. У підсумку маємо збіг буття і насильства, власне, мова йде про насильство самої онтології, про можливий розрив «між нами» як відношення до ворога, хоча і травматичне. Для Левінаса таке відношення-через-розрив є відношення справедливості, правди і правосуддя [Левінас, 1999, с. 105-117]. Завершимо наші розмисли словами філософа, але вони звучали із уст інших філософів, що мій голод це фізіологія, голод іншого – етика. Це ж саме стосується і відношення до війни (чи це «моя війна», чи «війна іншого»).

Список використаних джерел

Забужко О. Найдовша подорож. Есей. Київ: Видавничий дім «Комора», 2022.

Фуко М. Історія сексуальності. Том 3. Плекання себе. Харків: Око, 2000.

Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. Київ: Дух і літера, 1999.

Музиль Р. Людина без властивостей: роман /з нім. пер. О. Логвиненко. Київ: Вид-во Жупанського, 2010. I: Розділи 1-80. 416 с.

Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition. Ed. J. Timmermann, English transl. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 198 p.

Levinas E. Totalite et Infini. Boston, London: Martinus Nijhoff, 1971.

ІДЕЯ «ВІЧНОГО МИРУ» І ЛОГІКА ВІЙНИ

Війна завжди вважалась найнебезпечнішою проблемою людства. Тематика війни і миру була в центрі уваги мислителів усіх часів і народів. Як виявилось, ця проблема не є вирішуваною раз і назавжди. Уявлення про те, що після Другої світової війни наступив стабільний мир у Європі, виявились примарними. Війна сьогодні розуміється як константа людського буття, що випливає з природи людини, неможливості прибрати з неї агресію. Болючим сьогоденням для України став агресивний напад на неї Російської Федерації, що викликало загрозу національній безпеці, незалежності і суверенітету України.

Проблеми війни і миру досліджувались ще в античності. Старогрецькі філософи Демокріт, Геракліт, Сократ, Платон, Арістотель, та ін. вважали війну способом боротьби за існування. Контраргументом щодо необхідного стану війни була християнська думка Середньовіччя, що закликала до миру з посиланням на історію і пророцтва Ісуса Христа. Війна характеризується як антигуманне, антилюдське явище. В епоху Нового часу Т. Гоббс вважав державницькою «хворобою» жагу деяких держав до заволодіння чужими землями. Надзвичайно актуальними для сучасних реалій виявляються праці видатних німецьких філософів-класиків І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля та І. Фіхте, дослідження яких були присвячені війні як соціально-політичному явищу.

Праці родоначальника німецької класичної філософії Імануеля Канта відіграли значну роль в осмисленні проблеми війни та миру у європейській філософії. Ідеї Канта щодо «вічного миру» були сформовані під впливом противника війни Ж.-Ж. Руссо, особливо його твору «Судження про вічний мир». Відповідно, у Канта з'являється трактат щодо «довічного миру», в якому він підкреслює варварський характер війн по відношенню до культур. Насильство шляхом втручання у політичне життя іншого народу призводить до порушення його прав у незалежному існуванні і самоуправлінні. Кант схиляється до впровадження в життя ідеї абсолютної заборони війн. Запобіжними засобами протидії війні

повинні бути, на його думку, створені політико-правові інститути «публічно-державної безпеки» [Kant, 1917, S. 15]. З розвитком культури суспільства зростає прагнення жити у мирі, що сприяє створенню мирних союзів між державами. Кант вважав, що можливий вічний мир, закріплений союзницькими договорами. Гуманістичні ідеї Канта вплинули на формування світогляду І. Фіхте, який вважав кантівську ідею вічного миру абсолютною ідеєю. Ці переконання ґрунтувались на вірі у могутність людського розуму, що забезпечує розвиток науки і культури, завдяки чому людство може жити у мирі та безпеці. Абсолютний характер кантівського вічного миру свосередно виражається у Гегеля в ідеї руху світового духу до досконалої держави з вищою свідомістю, високим соціально-культурним та економічним розвитком народу і держави. Але гарантією безпеки держави залишається добре підготовлена та матеріально і технічно забезпечена постійна армія [Ряшко, 2017].

Сучасним концептом співзвучним ідеям Канта і Гегеля була ідея про «кінець історії» Френсиса Фукуями [The End of History: Francis Fukuyama's controversial idea explained, 2022]. Історія воєн нібито втрачає сенс по завершенню послідовного еволюційного процесу розвитку суспільства. Найвищим типом розвитку є демократична ліберальна держава з капіталістичним устроєм, заснована на високих технологіях. Але війна Росії проти України, що розпочалася у 2014 році і набула масштабного характеру з 24 лютого 2024 року, спростувала цю позицію Ф. Фукуями. Ані «вічний мир» І. Канта, ані «кінець історії» Ф. Фукуями не сприймаються як фактичні досягнення сьогодення, вони скоріше залишаються ідеальними теоретичними конструктами без гарантій на втілення у дійсності. Ці ідеї щодо подолання війни не є універсальними, бо не мають загальнолюдського практичного значення. Нажаль, універсальною залишається дилема війни і миру [Дилема війни / миру в постпідсудному світі, 2017]. Внаслідок нерівномірності розвитку людства поряд з досить розвинутими державами продовжують існувати племена або держави рівня розвитку середньовічної чи феодальної епохи, співіснують автократії і демократії тощо. І «вирівняти» розвиток різних держав у їх темпах, формах і якостях не уявляється можливим взагалі.

Нерівномірність розвитку різних суспільних устроїв обумовлюється різним рівнем свідомості людей. Окрім

«горизонтальної» нерівномірності розвитку держав слід враховувати також «вертикальну» нерівномірність розвитку свідомості населення в межах кожної країни. Це, зокрема, відображається в наявності різних логік війни, що постають як сукупність академічних і неакадемічних точок зору щодо війни як історичного явища. За цими логіками моделюється точка зору, парадигма війни, поведінка, комунікативна структура тощо.

Якщо війну трактувати як збройний конфлікт, то можна зазначити, що вона має загальну логіку, що визначається *логікою конфлікту*. В ній визначені супротивні сторони з несумісним характером співвідносин (контрарністю або контрадикторністю). Така логіка є двозначною і вибудовує контрапозицію «дія–протидія», що породжує ланцюговий ефект, на основі якого створюється динаміка конфлікту – ескалація. В процесі ескалації структура конфлікту тиражується на різні об'єкти, що збільшує масштаб війни, в якому залучається все більше ресурсів і сил. В цій динаміці ескалація доходить до своєї кульмінації, а потім вимушено йде на спад внаслідок виснаження ресурсів. Може бути три форми завершення конфлікту: перемога однієї зі сторін, компроміс або згасання («замороження»). Згасання означає неоднозначність завершення і тому можливість повторення конфлікту. В класичній моделі війни як збройного конфлікту або терористичного нападу сторони визначаються як «агресор» і «жертва». Логіка цієї моделі постає раціональною основою для різних модифікацій в залежності від виду конфлікту.

Традиційно для класичної логіки *«чисто» логічний підхід* щодо конфлікту не враховує жодних моральних критеріїв оцінки поведінки сторін. В цьому плані обидві сторони вбачаються однаково зацікавленими у конфлікті, хоча зміст інтересу скоріше є різним. Тому конфлікт, зокрема, військовий вбачається взаємною проблемою сторін. Цінності виносяться за дужки тому, що вони, за цією логікою, є відносними в різних культурах. Але нерівноцінність не означає «правоту» чи «неправоту» однієї зі сторін, цінності тільки зумовлюють наявність різного роду зацікавленості в конфлікті. Завдяки аксіологічній нейтральності стверджується про однаковий ступінь відповідальності сторін у конфлікті («винні обое»). За такою логікою зникає різниця між правопорушником і потерпілим, нападником і жертвою, правим і неправим і т. ін. Тобто, право поза

ієрархією цінностей втрачає сенс. Така точка зору є характерною для людей, що бажають «не втручатись», «залишатись над схваткою», мати нейтральну позицію тощо. Її нерідко приймають в дипломатії, при бюрократичному підході в управлінні, бо вона дозволяє залишатись поза межами боротьби супротивників та не брати на себе відповідальність за справедливе вирішення конфлікту. Це позиція аналітика / терапевта / боягуза (обирай бажане). Як бачимо, позиція, яка здається аксіологічно нейтральною, є насправді аморальною.

Іншою моделлю є *модель з реципрочною логікою* (реципроркність означає фізіологічний механізм діяльності нервових центрів, що забезпечує спільний, взаємообумовлений вплив на органічні функції). Така логіка керується поняттям про людину як тварину, біологічними поняттями про людство як популяцію. Реципроркна логіка є логікою зворотної дії, що моделює психологію поведінки в залежності від інстинктів, або взаємний страх і напад в популяції. Ця модель, як вважають її прихильники, є також аксіологічно нейтральною. Несумісні сторони конфлікту характеризуються в тваринних термінах («тварини», «зграя озброєних», «людоїди»). Їх поведінка вважається природно агресивною, що не піддається ані моральним, ані правовим оцінкам, бо тваринний світ не знає моралі і права. Є тільки «слабкі» та «сильні», тому в тому світі діє «право сильнішого». В цій моделі виправдовується «кровна помста» і насильство, ескалація біологічного пгтйбу. В пом'якшеному варіанті така біологічно обумовлена ескалація спостерігається у спорті, в політичній чи економічній конкуренції з відповідним «підвищенням ставок». Супротивники часто-густо позначаються як «голуби» («слабкі») та «яструби» («сильні»), або як популяція «здобичі» та «хижаків» [Guerra-Pujol, 2012]. В сучасній демократичній площині нерідко рекомендується «м'який» спосіб урегулювання конфлікту. Але дилема постає в тому, що стратегія «голубів» не є переможною. Ця дилема утворюється тому, що за умовчанням до реципроркної моделі застосовуються моральні критерії: «слабшого» не можна зганьбити, це моральна провина, тому «слабкий» («голуб», «здобич») є правим. Але в дійсності в умовах війни це «не працює». В логічній формі дилеми немає однозначного вирішення, тому застосування моральних критеріїв в такому сенсі не є виправданим. Більше того, така пропозиція завершення конфлікту заперечує здоровий глузд.

З активізацією гібридних війн в сучасному світі формується *ймовірнісна модель*, що відповідає дилемі гібридної війни / гібридного миру. Гібридна форма характеризується стиранням чітких меж між війною і миром, що погрожує порушенням сучасного балансу світового порядку, створенням ситуації глобального хаосу та дегуманізації людства. Звісно, розмиваються також межі моральних понять, руйнується ієрархія цінностей, що, відповідно, впливає на порушення міжнародної безпеки. З логічної точки зору розмиваються також логічні критерії істинності. В цій площині сторони конфлікту взагалі можуть втратити свої характеристики несумісності (протилежності або суперечності). Конфлікт може втратити у свідомості спостерігача свою гостроту, а супротивники можуть визначатись як «брати, що ворогують». Таке «пом'якшення» конфлікту здійснюється шляхом маніпуляції на різних рівнях (підміна визначень суб'єктів конфлікту, втаємничення намірів, підміна підстав конфлікту, відвертання уваги від засобів досягнення мети, інших хитрощів). Для розуміння сучасних гібридних форм конфлікту критерії традиційної та класичної логіки не варто використовувати. Обґрунтування цієї моделі доцільне з використанням багатозначної, зокрема, нечіткої логіки. Вона може сприяти перетворенню неоднозначних виразів на мову чітких і формальних математичних формул. З арсеналу сучасної неklasичної логіки можуть бути використані теорія ймовірності, логіка можливих світів, теорія ігор тощо. Але виправдання гібридної форми не дає можливості застосування аксіологічної модальності, ціннісних критеріїв, які піддаються послабленню чи руйнуванню.

Підпорядкованою щодо ймовірнісної вбачається *інформаційна модель*, що відповідає сучасному поняттю інформаційної війни. Структура цієї моделі є модифікацією структури семіотичного трикутника (знак—значення—сене), який в теорії інформації має вираз: пропонент—інформація—реципієнт. В аспекті військового конфлікту ця структура модифікується в тріаду: народ—«добрі»—«погані». В даній тріаді моральний вибір здійснюється представниками народу в залежності від ототожнення з ними однієї зі сторін. Причому оцінки різних представників можуть бути протилежними. Наприклад, повстанці або представники різних релігій можуть бути оцінені як «добрі» або «погані». Інформаційна складова є вирішальною, що слугує або

просвітницькій меті, або навпаки, затемненню свідомості та обману шляхом маніпуляції інформацією. В даному разі моральні оцінки є не просто відносними, а залежними від інформації та ступеня розвитку критичного мислення.

Отже, гуманістичні ідеї «вічного миру», обумовлені високоморальними цінностями загальнолюдського значення, залишаються поза уваги при формуванні точки зору на війну. Логічні конструкції формують різні моделі, в яких моральна оцінка не є визначальною, не використовується як підстава. В людській природі логічна складова є автономною, що існує за своїми логічними законами, а не підпорядковується моральній складовій. Логіка війни не обумовлюється моральними цінностями, а цінність миру не підлягає суворій логіці. Тому проблема війни і миру залишається дилемою на всіх рівнях аналізу, що випливає з особливостей людської природи.

Список використаних джерел

Дилема війни/миру в постгуманному світі : зб. наук. пр. (за матеріалами міжрегіонального науково-практичного семінару із міжнародною участю, 28-29 квітня 2017 року, м. Житомир) / За ред. О. П. Поліщук, Б. Троха, М. А. Журби та ін. Житомир, 2017. 72 с. URL: <https://docplayer.pl/105164397-Dilema-viyni-miru-v-postgumannomu-sviti.html> (дата звернення: 15.03.2024)

Ряшко О., Остапенко Л. Проблеми війни і миру у філософії Канта, Гегеля, Фіхте. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: Юридичні науки.* 2016. № 855. С. 474—480. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILE=&2_S21STR=vnulpurn_2016_855_75 (дата звернення: 21.04.2024)

Guerra-Pujol F. The logic of terrorism. *Barry Law Review*. Vol. 18, Issue Fall. 2012. P. 1–29. URL: <https://lawpublications.barry.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=barryrev> (дата звернення: 15.01.2023).

Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Leipzig: Meiner, 1917. 20 S. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11125515?page=3>

The End of History: Francis Fukuyama's controversial idea explained. *The conversation*. November 16, 2022. URL: <https://theconversation.com/the-end-of-history-francis-fukuyamas-controversial-idea-explained-193225> (дата звернення: 17.02.2024).

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ І АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ТЕОРЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Вельш Вольфганг

*Єнський університет імені Фрідріха Шіллера
(м. Єна, ФРН)*

ЕПІСТЕМНА РЕВОЛЮЦІЯ КАНТА. ЛЮДИНА ЯК ЦЕНТР СВІТУ

У 2024 р. Імануеля Канта хвалять і відзначають повсюдно 300-річчя з дня його народження, але з іншого боку, його також піддають нарузі та неправильно привласнюють.

На церемонії Берлінсько-Бранденбурзької академії наук (установи- правонаступниці Пруської академії наук, членом якої був Кант) в Берліні нинішній федеральний канцлер Німеччини Олаф Шольц виголосив урочисту промову, похваливши Канта за його твір «Щодо вічного миру». З іншого боку, Канта в Німеччині також підозрюють як расиста, прихильника колонізаторства та жінконенависника. Це доходить до того, що закликають прибрати Канта зі шкільних і університетських навчальних програм.

Перебуваючи за добрих 500 км на схід, у місті Калінінграді (колишньому Кьонігсбергу, місті, де жив Кант), майже двадцять років тому, у липні 2005 року, Володимир Путін також високо оцінив трактат Канта «Щодо вічного миру», заявивши: «Кант був категоричним противником вирішення міждержавних суперечок шляхом війни. І ми намагаємося триматися цієї частини його вчення. Я вважаю, що бачення, яке виклав Кант, повинно і може бути реалізоване нашим поколінням». Однак у 2024 році той таки Путін витлумачив знаменитий заклик Канта до самостійного мислення («май мужність користуватися власним розсудком») як націоналістичну максиму, згідно з якою Росія має враховувати лише свої власні інтереси і таким чином виправдовував війну проти України. – Розворот на 180 градусів і неймовірне перекручування думок Канта про мир і міжнародне право.

1. Епістемна інновація Канта: «Предмети мусять рівнятися по нашому пізнанню»

На противагу таким спотворенням я хотів би звернутися далі до одної-єдиної тези Канта, можливо, найважливішої його тези. Вона становить ядро його «Критики чистого розуму». Якщо коротко, то це: «Предмети мусять рівнятися по нашому пізнанню». А більш детально: «Досі припускалося, що все наше пізнання мусить рівнятися по предметам; однак усі спроби довідатися щось про них а рїогі через поняття, розширивши тим самим наше пізнання, за такої передумови зазнавали неуспіху. Тож варто спробувати, чи не просунемося ми вперед в завданнях метафізики краще, якщо припустимо, що предмети мусять рівнятися на наше пізнання, – це вже таки краще узгоджується з вимогою можливості їх апіорного пізнання, яке повинне з'ясувати дещо про предмети раніше, ніж вони дані нам» [1].

На перший погляд, ця теза здається абсурдною, принаймні вона вкрай супроти інтуїції. Наше пізнання не повинно рівнятися на предмети, а скоріше навпаки – предмети повинні рівнятися по нашому пізнанню? Як таке може бути? Адже пізнання, яке повинно заслуговувати на назву пізнання, повинно охоплювати предмети такими, якими вони є, тобто рівнятися *на них* – а не, навпаки, підмодельювати предмети за власним фасоном.

Відповідь Канта на цей закид сповнена хитрощів. Кант говорить: Безумовно, вірно, що пізнання предметів як таких повинно рівнятися на них. Але таке пізнання речей самих по собі для нас людей є недосяжним. Наше пізнання відноситься не до речей самих по собі, а лише до їх модифікованих форм. Кант називає їх «явищами». А модифікація, яка веде від речей самих по собі до явищ, викликається проміжним втручанням людських форм пізнання. Завдяки їхньому втручання речі самі по собі стають явищами. А тому ці явища принципово формуються нашими формами пізнання. І тоді, звичайно, це дійсно, що ці явища «рівняються по нашому пізнанню».

Я волів би залишити відкритим питання про те, чи правий Кант у своєму перевороті класичної моделі пізнання. Пізніше я поясню, що означає цей переворот для відносин між людиною і світом. Але не можна не згадати і про деякі фундаментальні елементи Кантової ревізії. По-перше, за Кантом, існує два види

(типи) людських форм пізнання, які формують всі предмети, з якими ми стикаємося. Це, з одного боку, наші форми споглядання простору і часу, а з іншого – наші категорії, тобто такі базові поняття, як єдність і множинність, причинність і взаємодія, субстанція і акциденція (випадкове), або можливість і необхідність і т. д.

По-друге, чи переконливо довів Кант свою нову тезу, згідно з якою всі предмети, з якими нам доводиться мати справу, фундаментально формуються нашими формами пізнання? Сумніви тут є виправданими. Кант намагався довести це за допомогою «Трансцендентальної дедукції». Вона мала на меті показати, що когерентне сприйняття світу можливе для нас лише в контексті наших категорій і форм споглядання, тому вони є конститутивними для досвіду [2]. Але Кант повністю переписав цю главу для 2-го видання «Критики чистого розуму» – що вже одне є свідченням того, що тут були великі труднощі. Та й сам Кант визнавав, що певний залишок неясності все ж таки залишився [3].

По-третє, ніхто не буде заперечувати, що можливість пізнання вимагає відповідності форми пізнання і устрою (конституції) предмета. Питання лише в тому, звідки береться ця відповідність. Хто задає такт? Чи є відповідність результатом того, що світ предметів визначає наші форми пізнання, або, навпаки, наші форми пізнання визначають устрій (конституцію) світу предметів?

Кант рішуче виступає за останнє. Згідно з ним, всі наші предмети визначаються основними формами нашого пізнавального апарату. Безумовно, за Кантом, емпіричні предмети аж ніяк не у всіх деталях формуються нашим станом пізнання. Той факт, що троянда червона, а Монблан покритий льодовиком, не викликаний нашим станом пізнання, а обумовлений природними процесами. Але те, що троянда тепер цвіте та в'яне за кілька днів, і що льодовик на Монблані все ще покриває кілька кілометрів, – це можливо тільки тому, що ці феномени мають часовий і просторовий характер, а це, за Кантом, випливає з того, що вони є феноменами в світі, структурованому нашими формами споглядання простору та часу.

Я не в змозі зробити тезу Канта про те, що наші форми пізнання формують явища, більш правдоподібною, ніж він сам зміг це зробити, в кінцевому рахунку, не тому, що вважаю її помилковою. Звичайно, спірним є той факт, що наше споглядання у просторі і

наша категорія причинності не мали б шансів на успіх, якби світ предметів не був просторово структурований і причинно конституційований. Питання лише в тому, чи є світ предметів таким, тому що він – а-ля Кант – принципово визначається нашими формами споглядання і категоріями, або ж він є таким сам по собі, і для того, щоб бути здатними його пізнати, ми потребуємо та володіємо епістемною установкою, яка включає в себе уявлення про простір і час, а також категорії.

Але, як завжди: в значній мірі переважило суб'єктивістське тлумачення відносин пізнання Канта, замість об'єктивістського. Його точки зору дотримуються вже майже 250 років. Можливо, ще й тому, що вона так дуже лестить нам, людям. Після того, як Коперник астрономічно вигнав нас із центру світу за добрих 200 років раніше до цього, Кант епістемічно перемістив нас знову назад у центр світу. Адже Кантівське пізнавальне вчення означає, що всі предмети світу принципово закарбовані людиною. Отже, людина є епістемним центром світу. Це знайшло великий відгук в новітній філософії.

Навіть філософи зовсім іншого ґатунку, такі як Фрідріх Ніцше, який був мислителем діонісійського настрою у порівнянні зі скоріш педантичним Кантом, пояснював подібно до Канта: «Ми бачимо всі речі через людську голову і не можемо відрізати цю голову» [4], наша правда «не містить жодної точки, яка була б «істинна сама по собі», дійсна і універсально чинна, крім людини» [5]. І навіть сучасна аналітична філософія (гіперраціональна на відміну від Ніцше) повністю дотримується лінії Канта, коли її видатні представники, такі як Дональд Девідсон та Гіларі Патнем, заявляють, що все, чого ми коли-небудь можемо досягти, є в кращому випадку людським закарбуванням істини, раціональності, об'єктивності тощо [6]. Кантівське обмеження наших можливостей пізнання чисто людським поглядом стало *communis opinio* [загальною думкою] сучасного мислення [7].

2. Коперниківський поворот?

Про зв'язок Кантівської концепції з Коперником я вже згадував: Кант ставить людину, яку Коперник вигнав з середини світу, назад у його центр. У цьому відношенні Кант знову перевертає картину світу Коперника. Але сам він представив своє відношення

до Коперника зовсім інакше: не як альтернативний проєкт, а як паралельну дію. Як таке може бути?

Кант безпосередньо посилається на Коперника у своїй центральній тезі, згідно з якою предмети мусять рівнятися по нашій здатності пізнання: «Це тут так само, як і з першими думками Коперника, який, – після того як з поясненням небесних рухів не дуже добре поєднувалося те, коли він припустив, що весь сонм зірок обертається навколо спостерігача, – спробував, чи не вийде краще, коли він дозволить обертатися спостерігачеві, а зірки полишити у спокої» [8]. Кант мав на увазі, що Коперник пояснював обертання небес як наслідок обертання Землі. Небесні явища в тому вигляді, в якому вони представляються нам, не є, як зазвичай думають, результатом небесного руху, а результатом руху Землі. Те, що Сонце здається сходить і заходити, пов'язано з тим, що Земля обертається навколо власної осі.

Тепер Кант робить аналогічний поворот зі своєю «зміною способу мислення» [9]. Подібно до того, як в астрономічному відношенні Коперник пояснював видимий рух зірок як наслідок *нашого* руху, Кант пояснює в епістемному відношенні, що природа предметів нашого світу є наслідком *нашої* організації пізнань. Подібно до того, як рух Землі відповідає за видимий рух небес, так і людський суб'єкт є точкою опори явищ. І в цьому відношенні, за Кантом, його власна «зміна способу мислення» є абсолютно «аналогічною» революції Коперника. Земна або людська обумовленість феноменів є спільною точкою між ними.

Чому ж Кант був зацікавлений у тому, щоб проводити паралель між своєю «революцією способу мислення» та революцією Коперника? У стратегічному плані, у всякому разі, це було надзвичайно вміло. Адже давно стало топом, що Коперник вивів людство із темряви до світла, від античних і середньовічних забобонів до правди та свободи сучасної картини світу. Те ж саме, чого досяг Коперник в астрономії, як свідчить проведення паралелі Канта, він зробив тепер як філософ для вчення про пізнання.

Однак це вводить в оману. Оскільки Кантівська «зміна способу мислення» призводить до анти-коперниківського погляду на відносини між людиною та світом.

Коперник вчив двом речам: обертанню Землі навколо власної осі в добовому ритмі та її орбітальному руху навколо Сонця

в річному ритмі. Кант торкнувся лише першої частини («перші думки Коперника»), обертання Землі навколо себе. Але друга частина – деградація Землі до супутника Сонця – була набагато більш значущою для впливу Коперника на історію ідей. Через неї Земля була позбавлена свого буцім то центрального положення в космосі та переміщена на одну з багатьох орбіт у всесвіті. Відтоді Земля вже не була чудовим місцем. І на цьому центральне положення людини також закінчилося. Ми дрейфуємо десь у всесвіті. Центальною точкою ініційованого Коперником переходу від геоцентричної до геліоцентричної картини світу (мабуть, найрадикальнішої зміни, якої зазнав західний погляд за всю його історію) була ця децентрація людини [10].

Але що відбувається через Канта? Космічно децентрована людина у епістемному відношенні знову стає центром. Структура всіх предметів світу є продуктом і відображенням людської здатності пізнання. Світ стає наскрізь закарбованим людиною. У порівнянні з Коперником це означає розворот на 180 градусів [11]. Згідно з Коперником, лише *здавалося* так, що все обертається навколо нас. Однак, згідно з Кантом, всі предмети *насправді* залежать від нас. Ми є стрижнем всього, ми є центром світу [12]. – У цьому відношенні паралелізація Канта з Коперником є вельми оманливою.

*

На завершення ще один останній роздум. Ми бачили, що саме епістемна революція Канта (його твердження про те, що предмети мусять рівнятися на нашу здатність пізнання) призвела до його ревізії картини світу, заснованої Коперником, тобто до Кантівської «Птолемейської контрреволюції», як її назвав Бертран Рассел, тобто до ролі Канта від децентрованої картини світу назад до оновленої антропоцентричної картини світу. Що було б необхідно, щоб знову вирватися з цього антропоцентризму та розвинути картину світу, яка продовжує лінію Коперника?

Очевидно, що для цього треба розуміти наші форми пізнання не як такі, що конституують предмети, а як обумовлені предметами. Цього можна було б досягти, перейшовши від конструктивістської епістемології Канта до еволюціоністського погляду на наше пізнання, який би доводив наші апіорні форми як еволюційні в предметах світу і розумів би через них вибрані та

обґрунтовані зразки пізнання. Таку спробу я зробив у двох своїх книгах у 2012 році [13] та представив на доповіді в Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна в жовтні 2018 року [14]. – Якщо дивитися таким чином, то ми, люди, не господарі світу, а співгравці в його перебігу.

Список використаних джерел та примітки

1) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, Vorrede, В XVI. (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 26: «Досі вважалося, що всі наші знання мусять рівнятися по предметах; однак усі спроби довідатися щось про них а пріорі через поняття, розширивши тим наші знання, за такої передумови зазнавали неуспіху. Тож варто спробувати, чи не впорасмося ми з завданнями метафізики краще, якщо припустимо, що предмети мусять рівнятися по наших знаннях, – це вже таки краще узгоджується з вимогою можливості апіорного пізнання предметів, яке повинне з'ясувати дещо про них раніше, ніж вони дані нам».).

2) У формулюванні Канта: «Апіорні умови можливого досвіду в цілому є одночасно умовами можливості предметів» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781], A 111).

3) Порівн.: Markus Willaschek, *Kant: Die Revolution des Denkens* (München: Beck 2023), 326.

4) Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band [1878], in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980), Bd. 2, 29 [9].

5) Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [1873 diktirt], in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 873–890, hier 883. Порівн. також: «Якби тільки не мусили вічно слухати гіперболу всіх гіпербол, слово: світ, світ, світ, коли кожен, чесно кажучи, повинен говорити тільки про людину, людину, людину!» (Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874], in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 243–334, hier 312 [9]).

6) Дональд Девідсон: «Істина існує тільки по відношенню до мови» та «це настільки об'єктивно, наскільки можливо» (Donald Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press 1984, 183–198, hier 198). Гіларі Патнем: «Об'єктивність і раціональність говорячи по-людськи – це те, що ми масмо»; вони є, навіть якщо вони не є об'єктивністю і раціональністю у власному сенсі слова – «краще, аніж ніщо» (Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1982, 55).

7) Порівн. критику цього способу мислення: Wolfgang Welsch, *Homo Mundanus – Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012, 2. Aufl. 2015) sowie ders., *Mensch und Welt – Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie* (München: Beck 2012).

8) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI [Vorrede]. (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 26: «Тут маємо щось на кшталт першого помислу Коперника, який з огляду на незадовільність пояснення небесних рухів за припущення, що вся зоряна громада обертається довкола спостерігача, спробував, чи не вийде ліпше, коли припустити, що обертається спостерігач, а зірки полишити в спокої»).

9) Ebd., B XIX u. B XXII, Anm. [Vorrede].

10) Й. В. фон Гьоте писав: «серед усіх відкриттів і переконань мабуть ніщо не справило більшого впливу на людський дух, ніж вчення Коперника» (Johann Wolfgang: *Zur Farbenlehre* [1810], in: ders., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, I. Abt., Bd. 23/1, Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991, 666). Також Людвіг Фюєрбах заявив: «Коперник [...] похитнув всю систему вірувань старого світу. Як справжня людина-бунтар, він повернув найнижче до вершини і найвище до низу, зробив найвищу сферу системи Птолемея [...] партером астрономії, привласнив Землі ініціативу руху і тим самим відкрив двері і ворота для всіх подальших та інших революцій на Землі» (Ludwig Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution* [1850], in: ders., *Gesammelte Werke*, Berlin: Akademie 21982, Bd. 10, 347–368, hier 354).

11) Бертран Рассел розпізнав це проникливо. Він говорив, що не слід порівнювати Кантівську «зміну способу мислення» з революцією Коперника, тому що насправді Кант скоріше викликав «Птолемеївську контрреволюцію»: «Кант говорив, що він викликав «Коперниківську революцію», але з його боку було б точніше, якби він говорив про «Птолемеївську контрреволюцію», тому що він перемістив людину назад у центр, з якого її вигнав Коперник» (Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York: Simon and Schuster 1948, XI).

12) І не тільки у епістемному сенсі, але й морально людина абсолютно знаходиться в центрі для Канта. Кант проголошує її «кінцевою метою творіння». «Вся природа» «телеологічно підпорядкована» людині. Тому їй також дозволено «підкорити собі всю природу настільки, наскільки вона може» (Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], A 394 [§ 84]. (Порівн.: Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. Віталій Терлецький. Київ: Темпора, 2022. С. 379).

13) Wolfgang Welsch, *Homo Mundanus – Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2012. 1004 S.;

Wolfgang Welsch, Mensch und Welt – Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie. München: Beck, 2012. 191 S.

14) Відкрита публічна доповідь на тему «Людина у світлі еволюції. – Як ми стали тими, ким ми є» (Міжнародна наукова конференція «Німецький ідеалізм: Німеччина-Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шпада», 19 жовтня 2024 р., м. Харків).

З німецької мови переклав Володимир Абашик

Глой Карен

Люцернський університет
(м. Люцерн, Швейцарія)

КАНТОВА ТЕОРІЯ «РЕЧІ САМОЇ ПО СОБІ»

Одним із важливих уроків філософії Імануеля Канта (1724–1804), який відіграє видатну роль в подальшому ідеалістичному розвитку кантіанського напрямку думки, є Кантова теорія «речі самої по собі» [das Ding an sich]. Фрідріх Якобі (1743–1819) висловився про неї так, що без «речі самої по собі» не можна увійти в Кантову філософію, а з нею – не можна залишатися в ній. Теорія «речі самої по собі» для ідеалістів є тим скандалом, котрий прагнуть усунути та подолати всі ідеалісти. Розрізнення між «річчю самою по собі» та явищем [проявом] «речі самої по собі» тісно пов'язане з розрізненням між розсудком та чуттєвістю, а також – між формою та матерією пізнання [Gloy, 2021].

З історичної точки зору розрізнення між «річчю самою по собі» та явищем [die Erscheinung] сходиться до Платона. Воно бере свій початок у платонівському відокремленні космосу ідей від світу у становленні. Ідеї, і тільки вони розглядаються як представники дійсного та істинного буття, того, що є невиниклим, нетлінним і незмінним, що є тим, чим воно є, завжди і вічно, і що може бути досягнуто тільки «Nous»ом та «Dianoia»єю, тобто розумом та розсудком. На противагу цьому під світом у становленні мається на увазі виникаюче, минаюче, мінливе буття, яке ніколи не залишається таким саме, як і воно само, а завжди змінюється і охоплюється чуттєвим сприйняттям: баченням, слуханням, доторканням і т.д. Незважаючи на всю онтологічну відмінність та термінологічне

розрізнення, у Платона відношення між цими двома областями полягає таким чином, що вічні, незмінні ідеї є зразком для непостійного, мінливого буття, зразком, який, в залежності від концепції і способу функціонування ідей, виступає або в логічному сенсі як загальне поняття, під яке можна підвести множину предметів, або в етичному сенсі як норма, на яку орієнтується моральна дія, або в естетичному сенсі як парадигма, що забезпечує зразок для оцінювання конкретних предметів.

Це можна продемонструвати на такому прикладі: справжнє коло, яке завжди може бути тільки одним-єдиним і визначається лінією всіх точок, що знаходяться на рівній відстані від центру, і в цьому стані доступне виключно мисленню, виступає як еталон для оцінювання всіх чуттєво сприйнятливих, конкретних, матеріальних кіл, наприклад, таких як коло, намальоване на дошці або на піску. Останні є колами лише в неточному сенсі, оскільки вони утворюють неточні межі з крейдяних складових або піщинок, які часто схожі на еліпс, а не на форму кола. Єдине справжнє коло виступає тут як орієнтир для наближення багатьох матеріальних кіл, які оцінюють саме за ним.

Ця онтологічна відмінність між істинно існуючим буттям, доступним тільки мислячому розуму, і неточним / несправжнім буттям, що належить до чуттєвого споглядання, котра [відмінність] відома з традиції як теорія двох світів, поклала початок розвитку, відгалуження якого можна знайти ще й у Канта, а за його межами і навіть далі в той час.

Августин (354–430) підхопив платонівське розрізнення та розвинув його далі у своєму розрізненні «держави Божої» (лат. *civitas dei*) та «держави світу» (лат. *civitas mundi*), про що вже говорила назва його головної праці «*De civitate Dei*» («Про Державу Божу»). Тут платонівська думка збагачується елліністичними та богословськими напрямками думки, особливо Старого та Нового Завітів. Імперія ідей стає «*civitas dei*», імперією Бога і віруючих душ, а імперія «Генезису» (Буття) стає «*civitas mundi*», нашим світом. Первісна, чисто онтологічна опозиція тут поєднується з релігійною, протиставленням віруючих душ, з одного боку, та обтяженого гріхом тіла, з іншого, а також протистоянням християн та язичників.

Теорія двох світів зустрічається також у Г. В. Лайбніца (1646–1716). Вона зустрічається в його творчості під латинськими

термінами «regio» та «mundus», або під французькими «tègne» та «monde». Августинівське уявлення про «civitas dei» з Богом як правителем і безсмертними душами як членами імперії Божої, а також різниця між «імперією благодаті» та «імперією природи» (лат. «gracia et natura») є основоположними поняттями для Ляйбніця, які відіграють видатну роль у його теодицеї.

Абстрагуючись від їх онтологічного змісту, відмінність у Ляйбніця виражає, з одного боку, субстанційне буття монад, а з іншого – відносне буття просторово-часової природи. У Ляйбніця, однак, знаходимо не тільки продовження традиційного вчення, але водночас і підхід до його подолання. Адже прагнення до витонченості та диференціації обох світів веде до безперервного, поступового переходу від одного світу до іншого, до градації буття, яка прагне подолати роздвоєність та протидію.

Підтвердити те ж саме теоретичне протиріччя у Канта неважко. Теорія двох світів найбільш лаконічно виражена в його дисертації 1770 року, назва якої латинською мовою звучить так: «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis», тобто «Про форму і принципи світу почуттів та розсудку». Як і всі ранні твори Канта, цей також перебуває під сильним ляйбніціанським впливом. Кант називає речі розсудку як «intelligibilia». Вони виражають справжню та істинну реальність, «буття самих по собі» речей, яке доступне тільки розсудку. «Sensibilia» – це технічний термін, що позначає чуттєві речі. Він використовується для назви такої реальності, якою вона постає в просторі та часі. Тут мова йде про речі, які постають перед нашим чуттєвим спогляданням, або, точніше кажучи, як вони представляються нашому чуттєвому спогляданню, тобто так, як вони реєструються нашим сприйняттям. У цьому розрізненні вперше проглядається протиставлення реальності та феноменальності, того, що є самим по собі, та способу явища [прояву].

Незважаючи на всю протилежність, у Канта все ж таки є вказівки на подолання прірви та на взаємозв'язок обох сфер. Адже розподіл речей на «intelligibilia» та «sensibilia» не виключає можливості того, що це ті ж самі речі, які, з одного боку, у своєму чистому, самому по собі бутті відкриваються розсудку, і тільки йому, а з іншого боку, доступні нашій здібності чуттєвого сприйняття відповідно до наданих нею форм простору та часу. Здається, що

сенс термінології речі самої по собі і явища [прояву] полягає саме в тому, щоб вказувати не лише на відмінність, але також і на скасування відмінності, через те, що та ж сама річ має саме по собі буття, з одного боку, та є явищем, з іншого боку, само-показом та само-презентацією. Кант використовує модель речі самої по собі та явища, щоб висловити, що явище є явищем [проявом] речі самої по собі.

Коли ми вживаємо термін «явище» [die Erscheinung], то ми завжди маємо на увазі явище [прояв] чогось. Якби це «чогось» [щось] було випущене, то і термін «явище» також був би непотрібним. Подібно до того, як образ [Bild] завжди є відображенням [Abbild] праобразу [Urbild], а тому має трансцендентний характер та вказує на предмет або на стан речей, який в ньому відображається, так і явище має трансцендентний характер і вказує на «щось», явищем [проявом] чого воно є. Річ сама по собі та явище – це співвідносні поняття, які не можна мислити незалежно одне від одного. Але в будь-якому випадку, тут має сенс говорити не про кореляційну, а про однобічну залежність, оскільки складові частини рівняння «річ сама по собі» та «явище» не рівнозначні, а явище передбачає річ саму по собі, але не навпаки.

Ще й у другому відношенні починає хитатися чітке розмежування між «intelligibilia» й «sensibilia» та підпорядкованим їм пізнавальною здатністю розсудку та споглядання. Кант визнає строго наукове, тобто раціональне пізнання не лише щодо «intelligibilia», але й також щодо «sensibilia». Просторово-часове споглядання відкриває перед собою строго наукове пізнання в математиці, яке для Канта формує парадигму наукового пізнання взагалі, оскільки його положення є апіорними та аподиктичними. Але не тільки чисте споглядання в просторі і часі, а й емпіричне споглядання є доступним для наукового пізнання та розгляду в математичних природничих науках, особливо у фізиці, найбільш загальні закони та математичні побудови яких мають для Канта також аподиктичний характер. Наукове пізнання має місце в обох дисциплінах, як в чистій математиці, так і в прикладній. У цих дисциплінах розсудок не виявляється ізольованим від чуттєвого споглядання здатністю, а скоріше розкриває свою раціональну ефективність у поєднанні з чуттєвістю.

Якщо вже стала зрозумілою прив'язаність розсудку до чуттєвого споглядання, до чистого споглядання в чистій математиці, до емпіричного споглядання в математичних природничих науках, то повинно стати сумнівним те, чи цей розсудок, який потребує доповнення та здатний до доповнення, взагалі в будь-якому випадку може пізнавати предмети тільки виходячи з самого себе, без будь-якого доповнення завдяки будь-якому спогляданню, чи, іншими словами, не обмежується він пізнаванням явищ. Як тільки абсолютна влада і суверенітет розсудку похитнуться, оскільки стане очевидним, що насправді він становить лише частину всієї здатності пізнання, яка сама по собі недосконала і недостатня для предметного пізнання, то виникає питання, чи здатний він досягти справжнього пізнання по відношенню щодо «*intelligibilia*».

Це буде теза Канта в розвитку після його дисертації 1770 року, коли це стане очевидним у праці «Критика чистого розуму», опублікованій через 10 років, що хоча розсудок як такий і не обмежується «*sensibilia*», а має необмежене поле, яке виходить за її межі, але що як пізнаючий розсудок він обмежений світом почуттів [Kant, 1956, В 166; Кант, 2000]. Це розуміння епістемологічно задокументовано у розрізненні епістемних модусів мислення та пізнання. Мислення можливе тільки за допомогою чистого розсудку, пізнання – тільки виключно у поєднанні з чуттєвим спогляданням.

Це має далекосяжні наслідки для концепції речей самих по собі, «*intelligibilia*». Якщо є істинним, що розсудок безсилий і порожній без чуттєвості, що він завжди потребує споглядання для пізнання предметів, то чи не виникає сумніву в тому, що предмет, який відповідає розсудку в своїй чистоті і винятковості, може бути взагалі ще названий предметом, річчю? Якщо предмет у власному сенсі, як показує предмет досвіду, завжди містить у собі інтелігібельний *та* чуттєвий момент, оскільки він отримує свою єдність завдяки розсудку та своєю просторово-часову множинність завдяки чуттєвості, то чи не виникає тоді сумніву – чи є річ розсудку ще предметом взагалі? Хіба розсудок, якщо він направлений лише на річ розсудку, не стає в принципі безпредметним? Звідси немінучим видається висновок, що подібно до того, як розсудок є лише фактором пізнання, так і річ розсудку є лише невеликою часткою предмету. Мислення до кінця цього наслідку веде до

зведення мислимих речей до простих речей-думок, тобто до речей-форм того роду категорій, які є лише формами розсудку, а не речами.

До зведення речі розсудку до чистої, простої форми розсудку слід ставитися серйозно, оскільки про тут-буття [Dasein] та так-буття [Sosein] речі розсудку, тобто речі самої по собі, просто нічого не можна вияснити. Чи існує вона взагалі – це залишається під питанням. Залишається певний невідомий і непізнаваний х. Оскільки, згідно з теорією пізнання Канта, вся об'єктивність перекладається в суб'єктивність, а предметність є результатом взаємодії форм розсудку та форм споглядання, то – якщо відкинути одну складову, а саме чуттєвість, – повинна залишитися тільки чиста форма розсудку. Цю начебто існуючу річ, яка насправді є не що інше, як розсудок і його єдність, Кант називає трансцендентальним предметом [об'єктом, нім. den transzendentalen Gegenstand].

Якщо тут-буття і так-буття речі самої по собі є не що інше, як форма розсудку, і якщо вірно також, що розсудок тільки у поєднанні з чуттєвістю дає реальне пізнання об'єкту, то залишається лише один крок до ідеалістичного наслідку, що цей розсудок, пов'язаний з чуттєвістю, є абсолютним, який у поєднанні з чуттєвістю вивільняє і пізнає світ з самого себе. У розвитку, що виходить за межі Канта, все більше усвідомлюється функціональний сенс, котрий лежить в понятті речі самої по собі. Цей розвиток все більше і більше досягає в ньому сутність самого мислення, особливості якого полягає в тому, щоб визначатися ним по відношенню до чуттєвості і в категоріальному визначенні останньої, і в цьому самому визначенні бути самовизначенням. Розсудок, який обмежує себе і водночас розмежовує себе, не може бути нічим іншим, як нескінченним розсудком.

Хоча переслідуваний тут наслідок передумов, що містяться в теорії речі самої по собі, привів до скасування речі самої по собі та до зведення її до простої форми думки, іншими словами, до зведення мислимої речі [Gedankending] до простої речі-думки [Dinggedanken], з передумов можна вивести і протилежний наслідок, якого дотримується сам Кант, – існування речі самої по собі. Якби Кант серйозно вчинив з першим наслідком те, що пізніше створили його ідеалістичні послідовники, то фундаментальний стовп його теорії пізнання зазнав би краху, а саме – теорія афекції [Affektion]

нашої чуттєвості із-за речі самої по собі; бо через скасування буття речі самої по собі кантіанське фундаментальне розрізнення між річчю самою по собі і її явищем [проявом] втратило б будь-який сенс і цінність. Якщо Кант хотів триматися своєї теоретико-пізнавальної моделі, то він повинен був також триматися за поняття речі самої по собі і визнати за нею функцію, яка визначала всю його мисленнєву побудову.

В рамках критичної теоретичної філософії Канта річ сама по собі вперше зустрічається в «Трансцендентальній естетиці». Тут вона бере на себе функцію надання для чуттєвості, другої складової частини пізнання поряд з розсудком, даних, які суб'єктивно помітні у відчуттях. Подібно до того, як розсудок з метою пізнання об'єкта пов'язаний з чуттєвістю, яка надає йому матеріал, котрий він – як активний, спонтанний принцип – потребує та обробляє, так і зі свого боку чуттєвість – як рецептивна, пасивна здатність – пов'язана з заданістю матеріалу. Вона отримує дані, які потрібні розсудку для того, щоб могли діяти на них. Але якщо чуттєвий суб'єкт повинен отримати матеріал досвіду за допомогою відчуття, тоді виникає питання: Від кого та звідки він його отримує, хто дає йому відчуття? Хто впливає на чуттєвість? На це питання немає іншої відповіді, аніж: річ сама по собі.

Тут річ сама по собі починає ставати незамінною для Кантової теорії пізнання. До її обов'язків входить створення матеріалу пізнання. До неї сходять індивідуальне і спеціальне пізнання. Якщо в експозиції Кантової теорії пізнання було сказано, що об'єкти за їх формальними визначеннями є продуктами суб'єктивності, що пізнає, тоді це відноситься тільки до найбільш загальних формальних визначень, до законів взагалі, а не до більш конкретних законів і визначень – аж до індивідуальних визначень. Навіть якщо апіорі встановлено, що все, що взагалі має стати для нас об'єктом, повинно підкорятися закону екстенсивної та інтенсивної величини, що воно повинно підкорятися закону причинності, закону взаємної дії і т.д., то ще не визначено, яку певну протяжність і величину і форму, яку певну якість воно має, або в якому конкретному визначенні реалізується загальний принцип причинності і взаємодії.

Той факт, що тут і тепер переді мною постає ця, а ніяка інша табличка такого особливого розміру, форми, структури і фактури,

цієї матеріальності, цього зеленого кольору і т.д., не може бути обумовлений месою здатністю до пізнання, а повинен бути зобов'язаним впливу та діянню речі самої по собі або речей самих по собі. Вони повинні мати існування; тому що без їх присутності не було б реального пізнання об'єктів. Вони також повинні володіти якостями і якісними відмінностями, які призводять до відмінностей і відповідностей наших почуттів; адже як інакше можна пояснити якісні відмінності і відповідності наших відчуттів, як не аналогічними відносинами в самих речах самих по собі. Вони також повинні мати силу і причинність, на підставі яких впливають на нас і викликають у нас відчуття; оскільки термін «аффекція» [Affektion] є лише модусом причинності.

Більш детальний критичний розгляд цих теоретичних висновків показує сумнівний характер цієї концепції. Від Фрідріха Якобі до Й. Г. Фіхте (1762–1814) і Й. Ф. Гербарта (1776–1841) теорія аффекції Канта є постійним яблуком розбрату і об'єктом критики. Полеміка Гербарта з Кантом все ще по суті ґрунтується на тому, що матерія явища повинна бути дана нам речами самими по собі, тоді як форма походить від суб'єкта.

Речі самі по собі вводяться і трактуються Кантом як емпіричні предмети, між якими і суб'єктом пізнання встановлюються відносини впливу та сприйняття. Такий підхід може бути виправданий на пропедевтичній основі, оскільки будь-яка теорія пізнання, зокрема і Кантова теорія, яка перевертає з ніг на голову традиційну модель пізнання, повинна виходити з рівня здорового глузду, щоб зробити себе зрозумілою, і може лише переглядати звичайні уявлення в ході своєї теоретичної експлікації.

Однак в рамках Кантової теорії пізнання це уявлення, яке протирічить будь-якому критичному розгляду, є неспроможним; адже оскільки річ сама по собі залишається недоступною і закритою для нашого пізнання, оскільки категорії мають об'єктивну чинність тільки в рамках чуттєвого споглядання, то залишається невирішеним – чи існує лише одна річ сама по собі, або дві речі самі по собі, або більше, й взагалі – чи підлягають вони взагалі підрахунку, чи можна їх розглядати як субстанціональні сутності з якостями, чи можна взагалі приписати їм функцію причинності та впливу на нашу чуттєвість, оскільки всі ці категорії кількості, якості,

відношення і т.д. можуть бути доведені виключно в чуттєвості і мають сенс і значення тільки в своїх межах.

Річ сама по собі є недоступним предметом для нашого пізнання; й це є не тільки миттєвим і випадковим, а принциповим. Вона в цілому вислизас від пізнання. Хоча вона є необхідною і невідворотною передумовою для надання чуттєвих даних, вона як така є незрозумілою. Розсудкове пізнання тут стикається з чимось безрозсудковим, ворожим до розсудку, котре розсудок не в змозі сконструювати та засвоїти. Тут чиниться опір повному розчиненню у розсудку. Якщо річ сама по собі була описана вище як мислима форма, то тут вона є діаметральною протилежністю, анти-думка, те, що є незбагненим і незрозумілим для розсудку.

Отже, по відношенню до теоремі речі самої по собі залишається тільки альтернатива: або триматися за неї з усіма неузгодженостями та непослідовностями, і робити це з метою підтримки Кантової моделі пізнання, яка є моделлю кінченного, обмеженого людського розуму, або відмовитися від неї на користь нескінченного, божественного духу, як це зробив ідеалізм, та відстоювати само-афекцію духу як у формальному, так і в матеріальному відношенні. Отже, тут підтверджується істинність виразу Фрідріха Якобі про те, що без речі самої по собі не можна увійти в Кантову теорію, а з нею – не можна в ній залишатися.

Список використаних джерел

Gloy K. Die Philosophie des Deutschen Idealismus. Eine Einführung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021. 137 S.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe (mit Gegenüberstellung der erheblich von einander abweichenden Abschnitte). Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten, 1930 in 2. durchgesehenen Auflage erschienen Ausgabe. Hamburg: Meiner, 1956. XVI, 766 S.

Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 501 с.

З німецької мови переклав Володимир Абаши́нік

ЛОГОМАХІЯ ЖАХУ В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА І М. ГАЙДЕГГЕРА

Сьогоденне зацікавлення філософського дискурсу в негативних формах існування можна правомірно пов'язувати із *переходом*, що його речники спекулятивного реалізму неоднозначно поіменували *метафізикою речей після Гайдеггера* [Harman, 2011]. А втім, орієнтацією на об'єктні форми існування не обмежується та розлога, негативно-онтологічна риторика, яка отримала своє узasadнення завдяки виокремленню феномену Жаху М. Гайдеггером у 30-ті роки XX ст. Поточна аналітика виступає її дискурсивним продовженням.

Die Angst у коментаторській літературі стало звичним пов'язувати із екзистенціальним *Жахом* або безособовою *тривогою* перед Ніщо, щодо чого у «Післямові до «Що таке Метафізика?»» сам Гайдеггер висловився контрoверсійним чином: «Звісно, якщо за першої появи цього «Жаху» перед Жахом ми доволіно відступимо від ходу думки лекції, абстрагувавши від жаху як настрою, згідно його голосу, ставлення до Ніщо, то нам залишиться Жах як окреме «почуття», котре в знайомому асортименті душевних станів, які зужитковуються психологією, можна скільки завгодно підрозділяти і розчленовувати... «Жах» перед Жахом...здатний заблукати настільки, що не розізнає простих співвідношень у сутності страху» [Heidegger, 1976, s. 307]. Із даної цитації одразу постає самоочевидною гайдеггєрова диференціація Жаху: від Жаху як настрою у сенсі налаштування відповідно безопорності Ніщо до утертого психологією почуття боязкості, визначеного Гайдеггером як «Жах» перед Жахом, тоді як про *страх перед чимось* взагалі не йдеться.

Гайдеггер безумовно сам дав поживу для термінологічних вузлів у рамках вже згаданого поняття die Angst, перетвореного ним на окремий екзистенціал, смисловий діапазон якого губиться між нетиповими перекладами у вигляді *ляку*, спорідненого із словоформою die Scheu, *тривоги*, *жаху*, *заціпеніння* й навіть *омєрзіння*. Примітним є той факт, що англійською власне die Angst перекладається як *terror-страх*, тоді як більш близьким гайдеггєровій

філософії мотивом *занепокоєння* наділене поняття *anxiety*. Еквівалентом останнього в німецькій мові є поняття *das Entsetzen*, сутнісно наближене до іншого фундаментального гайдеггерового екзистенціалу у вигляді *die Sorge*. Така полісемічність феномену Жаху навіть в рамках гайдеггерової філософії спровокувала зазначену в назві логомахію, як у сенсі перестороги щодо безперспективності дискусії про заздалегідь неузгоджені поняття в рамках єдиного смислу, так і логічної помилки *суперечки про слова*, в розумінні яких від самого початку не дійшли згоди.

Однак Гайдеггеру таки вдалося визначити ряд ствердних дороговказів на шляху оприсутнення феномену Жаху, серед яких особливо вирізняється оновлення онтологічного досвіду з позиції реконструйованого у негативний спосіб *Іншого*, інкапсульований у Ніщо, за умови, що *«тільки із «Жаху» перед Жахом, тобто в голій страхітливості страху, ми не відсахнемося від беззвучного голосу, що налаштовує нас на відступ перед безоднею»* [Heidegger, 1976, s. 306-307]. В цьому контексті *die Angst* відносно *Dasein* демаркує межі онтологічного як інтерсуб'єктивного, специфіка якого полягає у встановленні екстраординарного зв'язку зі макабричним Ніщо, поза яким унеможлиблюється екзистенційний досвід як такий, що не *проживається*, а *повсякчас насувається*. *«Чим би була уся сміливість, якби вона не знаходила собі постійної опори у досвіді істинного Жаху? Ми позбавляємо гідності сутність сміливості тією мірою, в якій принижуємо істинний Жах й те відношення між буттям і людиною, що формується завдяки йому й усе прояснює»* – там таки продовжував Гайдеггер [Heidegger, 1976, s. 307-308]. Як наслідок, завдяки гайдеггеровому конституюванню феномену Жаху останнє було виведене із спрощеного примату *боязкості перед чимось* (одиничним / конкретним).

Ця проблематика була сутнісно близькою іншому німецькому філософу, а саме І. Канту, двоаспектність Жаху якого репрезентована вже в одній із *Критик* [Кант, 2022], про що наразі йтиметься нижче.

Кант для відображення феномену Жаху послуговувався поняттям *das Grausen*, вжитим безпосередньо у контексті *священного тремтіння*, якого зазнає суб'єкт при зіткненні із негативним *піднесеного* природи [Кант, 2022, с. 143]. Саме *звеличене* Жаху на протигагу *присмному* прекрасного виступало для Канта прямим свідченням на

користь інтелігібельного початку в серцевині трансцендентального суб'єкта.

Проте феномен Жаху в філософії Канта постав менш автономним, аніж в рамках згаданого проєкту радикальної онтології Гайдеггера. Це відбулось з тієї причини, що перший із них вказав на вирішальну для Жаху підставу у вигляді сили виображення, завдяки якій суб'єкт ніби двічі прочиняє *das Grausen*: коли зіптовхується із неосяжним *математичного і динамічного* у природі, об'єднаних категорією *звеличеного*, а також у випадку опанування цього стану перед обличчям більш могутнього, яке водночас збуджує *чинити опір*. «Здивування, що межує з переляком, жах [*Das Grausen*] і священне тремтіння, яке охоплює споглядача, котрий дивиться на гірські маси, що здіймаються до неба, глибокі безодні та розбурхані в них водяні плавні, глибоко затемнені глушини, що запрошують до сумовитих розмислів і т. п. — усе це за усвідомленої ним безпеки являє собою не дійсний страх, а лише спробу поринути в це силою виображення, щоб відчувати могутність цієї самої спроможності, щоб завдяки цьому збуджений порух помислу пов'язати зі станом його спокою і в такий спосіб бути вищим над природою в нас самих, а також поза нами...» — відзначено в третій кантовій *Критиці* [Кант, 2022, с. 143-144]. Тобто для Канта, на відміну від Гайдеггера, феномен *звеличеного* Жаху аж ніяк не слугував виразником первинної негативності Буття, але допоміжним чином таки відігравав роль *епохі* або *затримування* буття у тій кайрологічній миті, що постає вирішальною для самовизначення суб'єкта.

Із вищевказаного слідує, що кантова критика маніфестує не стан онтологічної епіфанії, акумульований у *die Angst*, як то зустрічалося у Гайдеггера, а найперше — *помисел* про *піднесене* *das Grausen*, підстави якому слід шукати всередині чистого розуму суб'єкта. Незважаючи на те, що згідно Канту *піднесене* природи, ототожене ним із священним тремтінням Жаху, сутнісно пов'язане не тільки з досконалістю форми, а і відсутністю форми як такої, він не дійшов прикінцевого висновку про негативність в основі первинної предикації буття. Натомість, перифразуючи сучасного дослідника феномена жаху, Ю. Такера [Thacker, 2011], можна цілком виправдано стверджувати, що негативність онтологічно *звеличеного* є тим, що філософія наразі лиш неявно припускає, тоді як кантова естетика відкрито стверджує.

Крім того, за спроби відшукати дотичні в категоріалізації Жаху шляхом *das Grausen* Канта та *die Angst* Гайдеггера виявляється, що обидва поняття виступають полярними відносно *die Furcht*, тобто узвичасного *страху* у сенсі *побоювання*. Кант особливо наголошував на даному розрізненні: «Той, хто *страхається*, *геть не може судити про піднесене природи, так само, як і той, хто заповнений схильністю й охотою* [Appetit], *не може судити про прекрасне. Перший уникає вигляду предмету, який наганяє на нього ляк* [die Scheu]; *і неможливо знаходити вподобання якогось жаху, що був би всерйоз на думці...Якогось вподобаного тремтіння, певного змішаного із жахом спокою*» [Кант, 2022, с. 131-155]. Зрештою, це постає внівець зрозумілим, оскільки на відміну від досліджуваного Жаху, страх спрямований на реальний об'єкт, будучи предметним феноменом поодаль апофатичи існуючого.

Відтак, логомахія Жаху, яка виникла в рамках проаналізованих вище філософських систем І. Канта і М. Гайдеггера, є логічним наслідком затяжної процесії метафізичного пошуку негативних підвалів буття, що у відповіді на центральне питання про його власне ім'я усе частіше натикається на аналітику Ніццо. Тим не менш, проблематика правочинних засад входження останнього в онтологічний дискурс досі лишається відкритою і має складати основу самостійного філософського дослідження.

Список використаних джерел

Кант І. Критика сили судження / пер. В. Терлецький. Київ: Темпора, 2022. 904 с.

Adler Y. Possibility *Tout Court*: Heidegger on Death as a Phenomenon of Life. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2022. 12, 96-125.

Harman G. The Quadruple Object. Zero Books, 2011.

Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe (Bd. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger M. Nachwort zu «Was ist Metaphysik?» In *Wegmarken* (ss. 303–313). Gesamtausgabe (Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Thacker E. In the Dust of this Planet. In *Horror of Philosophy* (Vol. 1). Zero Books, 2011.

Цьоллер Гюнтер
Мюнхенський університет імені Людвіга Максиміліана
(м. Мюнхен, ФРН)

ІМАНУЕЛЬ КАНТ: ФІЛОСОФІЯ РОЗУМУ

«Увесь інтерес мого розуму (як спекулятивний, так і практичний) пооднується у наступних трьох питаннях: 1. Що я можу знати?

2. Що я повинен робити?

3. На що я можу сподіватися?»

Імануель Кант,
Критика чистого розуму (1781)

Імануель Кант (1724–1804), який походив із родини ремісників у Кьонігсберзі, вів зовні невимушене життя університетського викладача у Східно-Пруській провінції. Лише порівняно пізно він отримав посаду професора в Кьонігсберзькому університеті (1770), а ще пізніше з'явилася його головна праця про нове радикальне обґрунтування всієї філософії («Критика чистого розуму», 1781 р., друге перероблене видання 1787 р.). За цим послідували ще дві критики («Критика практичного розуму», 1788 р. та «Критика сили судження», 1790 р.), а також фундаментальні праці з теоретичної і практичної філософії («Пролегомени до кожної майбутньої метафізики», 1783 р.; «Основоположення метафізики звичаїв», 1785 р.).

Паралельно з цими революційними, але громіздкими працями з'явився ряд популярних видань, котрі з критичної позиції зверталися до широкої публіки («Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?», 1784 р.; «Щодо вічного миру», 1795 р.). У центрі пізньої творчості Канта було опрацювання філософії релігії та моралі в дусі критики розуму («Релігія в межах одного розуму», 1793 р.; «Метафізика звичаїв», 1797 р.). Кант так і не зміг завершити проєкт систематичної інтеграції всієї критичної філософії, який він втілював до глибокої старості та який він здійснював практично одночасно з аналогічними зусиллями його безпосередніх наступників, включаючи Й. Г. Фіхте і Ф. В. Й. Шеллінга («Посмертний твір», тобто «Opus posthumum», близько 1796–1801 pp.).

У центрі філософської творчості Канта – намір всеохоплюючої критики розуму. При цьому Кант розуміє під розумом взагалі здібність отримувати субстанційні уявлення про природу речей виключно за допомогою мислення («a priori»), повністю незалежно від досвіду через органи чуття («a posteriori»). Класичними об'єктами такого нібито можливого пізнання розуму, що входять до ядра традиційної філософії («метафізики») до Канта, були Бог («раціональна теологія»), душа («раціональна психологія») і світ в цілому («раціональна космологія»), а також саме буття як таке («онтологія»).

Натхненний зведенням будь-якого знання до чуттєвого сприйняття у головних представників англійської та шотландської філософії Просвітництва (Локк, Г'юм) і супутнім йому скептицизмом по відношенню до всієї чисто раціональної філософії або метафізики, Кант, який сам виходить з раціоналістичного, спорідненого з метафізикою мислення шкільної німецької філософії слідом за Ляйбніцем, піддає розум як здатність мислення основоположному дослідженню щодо його здібності досягнень («можливості та межі»). Після довгого періоду роздумів Кант нарешті приходить до висновку, що в принципі можливо (супроти Локку та Г'юму) та виправдано по суті здобуття знань, загальна і необхідна чинність яких перевищує всі можливі досвіду («синтетичні судження апіорі»). Однак, на думку Канта, такі пізнання (супроти Ляйбніцю) не включають в себе знання щодо метафізичних над-речей, а завжди відносяться тільки до предметів досвіду, останнє, однак, щодо властивостей в них, які не можуть бути визначені лише тільки досвідом [Zöller, 2024].

Показовим прикладом такого неемпіричного пізнання щодо емпіричних речей є, за Кантом, принцип причинності, згідно з яким всі зміни в предметах досвіду відбуваються за загальним правилом і зі строгою необхідністю. Хоча принцип причинності є чинним і для предметів досвіду, але не може бути обґрунтований простим досвідом предметів. Ба більше, Кант доводить, що принцип причинності, який необхідно і в цілому є чинним щодо предметів досвіду всіх видів («предмети можливого досвіду»), може також бути чинним тільки для таких предметів. Каузальне пізнання про інші предмети, відмінні від емпірично даних або тих, котрі можна задати,

як то стверджується в традиційному доказі Бога щодо божественної сутності як першопричини всього, принципово виключається.

Тогочасні прихильники традиційної філософії, чії претензії на раціональне знання про перші і останні речі сам Кант принципово дискредитує засобами розуму, вбачали в ньому руйнівника перевіреної часом західноєвропейської метафізики (називали його «всеруйнівник»). З огляду на його ґрунтовне спростування усталених доказів Бога, Гайнріх Гайне (1797–1856) провокативно порівнював Канта з кровожерливим революційним терористом Робесп'єром.

Револуція, ініційована Кантом у філософії, бере свій вихідний пункт з проблеми пізнання, особливо з претензій на предметно обґрунтоване, об'єктивне пізнання такого загального різновиду, що воно не може ґрунтуватися на індивідуальному досвіді, а містить предметне знання найзагальнішого роду. Власне, Кант не сумнівається в принциповій можливості такого чистого пізнання, незалежного від досвіду, оскільки бачить його фактичним втіленням у наукових досягненнях античної математики (Евклідова геометрія) та тогочасного природознавства (Ньютонова фізика). Однак його цікавить таємниця успішності математично-природознавчого типу пізнання й, зокрема, питання про його можливе перенесення в інші передбачувані галузі знання, зокрема філософське пізнання речей в цілому взагалі.

Для того, щоб обґрунтувати фундаментальну відповідність пізнання та предмета [об'єкта] в разі загально-необхідного і тим самим незалежного від досвіду в його чинності пізнання предметів, Кант приходить до припущення («гіпотези»), яке в ретроспективі також конкретно обґрунтовано, про те, що предмети такого (математичного і природничо-наукового) пізнання не спрямовуються, як то передбачалося раніше, на зовні задані їм предмети. Швидше, згідно з альтернативним поглядом Канта, навпаки предмети [об'єкти] спрямовуються на первинні формальні умови будь-якого процесу пізнання, на яких вони [предмети] базуються. Тим самим з'ясована строго необхідна та загальна відповідність між пізнанням та предметом: пізнання, а точніше загальне пізнання предметів, обумовлює свої власні предмети, принаймні в принциповому, формальному відношенні, саме тому

конституційовані таким чином предмети можуть бути пізнані також без звернення до досвіду.

Здійснену ним самим інтелектуальну революцію («зміна способу мислення»), Кант порівнює стосовно способу функціонування неемпіричного предметного пізнання, особливо в чистій математиці та чистому природознавстві, з поворотом в теоретичній астрономії, що сходить до Коперника, завдяки якому [пізнання] небесні явища, такі як схід сонця, зводяться не до руху самих небесних тіл, а до руху точки зору спостерігача, котра нібито знаходиться в спокої. Коперників поворот у концепції відносин між пізнанням та предметом – принаймні в тому, що стосується вільного від досвіду, неемпіричного пізнання предметів – ґрунтується на філософському розумінні того, що очевидно заздалегідь задані предмети пізнання обумовлені наперед основними формами пізнання. Отже, радикальний результат кантіанської революції в філософській теорії пізнання полягає в чіткому розмежуванні між предметами, які можуть постати перед нами у відповідності з основними формами будь-якого пізнання предметів («явища»), та предметами, оскільки вони можуть існувати незалежно від таких умов пізнання для самих себе, й тим самим до того ж також непізнаними і навіть непізнаваними («речі самі по собі»).

У попередніх формах предметного пізнання Кант окремо розрізняє формальні умови, за яких предмети взагалі задаються органами почуттів (простір і час), та формальні умови, за допомогою яких раніше задані предмети мисляться розсудком («категорії», зокрема і причинність). Для Канта когнітивне посилення на предмети завжди відбувається безпосередньо в чуттєвих, пасивно присутніх формальних умовах простору і часу та, крім того, завжди націлене на одиничне («споглядання»). Напроти, пізнавальне посилення на предмет завжди є лише опосередкованим через інтелектуальні, активно виконувані формальні умови і має місце щодо загального («поняття»), котре окремі предмети, які споглядалися раніше, мають спільно з іншими подібними предметами.

Згідно з оригінальною точкою зору Канта, предметно чинне пізнання вимагає цілеспрямованої взаємодії обох типів форм пізнання. Без чуттєво опосередкованого посилення на споглядання понятійне мислення залишається безмістовним і просто

формальним («порожнім»). Без понятійно завершеного подальшого визначення розсудком чуттєвому спогляданню бракує відмінного від нього і мислимого як такий предмету («сліпий»). Тому в центрі Кантової критичної теорії можливостей і меж предметного пізнання знаходиться взаємно необхідне відношення умов між (чистим) спогляданням та (чистим) поняттям, які доповнюють один одного так само, як і обмежують один одного.

З принципової перспективи Канта, це не тільки певні споглядання та певні поняття, які залежать один від одного і взаємодіють тільки разом. Незалежні від всякого окремого досвіду і завжди передбачувані в кожному такому досвіді («трансцендентальні»), чисті чуттєві споглядання і чисті поняття розсудку утворюють першопочаткову функціональну єдність, яка необхідно обумовлює і робить принципово можливим досвід разом з його предметами («можливість досвіду»). І навпаки, чисті форми споглядання та чисті форми понять виявляють себе тільки і тільки через свою функціональну потребу для можливості досвіду та його предметів.

Однак поширення предметного пізнання, зокрема і математично-природознавчого пізнання, на всі без винятку предмети досвіду («емпіричний реалізм»), яке оригінально обґрунтовує Кант, відбувається ціною принципового обмеження такого пізнання предметів, які можуть бути пізнані чуттєво («явища»). Щодо речей, які можуть бути самі по собі, незалежно від когнітивних умов процесу пізнання, такого пізнання бути не може («трансцендентальний ідеалізм»). Але те, що на перший погляд виглядає як втрата та применшення, знецінення пізнаваних предметів з буцімто абсолютних об'єктів («ноумени») до їх пізнаваних явищ («феномени»), виявляється надбанням і примноженням в стратегічній загальній перспективі філософії Канта [Zöller, 2018].

Власне, за Кантом, обмеження предметного пізнання простими явищами створює простір гри, що виходить за межі феноменальної дійсності разом з її математично-природознавчою урегульованістю вільного воління та дій людини, яка в цьому відношенні підпорядкована іншим, власним законам. Отже, обмеження предметно-пов'язаного, теоретичного пізнання природним світом («світом почуттів») у Канта врівноважується поширенням пов'язаного з дією, практичного пізнання на

моральний світ («світ звичаїв»). Сформульована у власному драматичному способі вираження Канта, свобода в людській волі та діях може бути «врятована» лише тоді, коли закони природи – і зокрема причинний закон природи – застосовуються не до речей взагалі і в цілому, а до речей як когнітивно конституційованих явищ.

Можливість радикально вільного воління і дії («трансцендентальна свобода»), незалежної від природних законів, яка спочатку була принципово закріплена в «Критиці чистого розуму», виявляється реальною даністю в критичній моральній філософії Канта, особливо в «Критиці практичного розуму». У ній Кант розглядає свідомість безумовного морального зобов'язання, що проявляється у феномені совісті, як достовірну вказівку на свободу, що передбачається відповідальною волею і дією, відповідно до принципу: «Те, що повинно бути, включає здатність до цього» («моральна свобода»).

Однак для критичного Канта свобода в моральному відношенні не зливається зі свободою від детермінації законами природи («негативна свобода») і з волінням та діями лише за власним розсудом («вільне свавілля»). У Канта останнє навіть підозрюється у тому, що воно здійснюється за допомогою потягів за природними законами власного, психологічного, а не фізичного різновиду («схильності»), а тому не здійснюється вільно. Навпаки, морально значуща свобода, за Кантом, полягає у здібності істот, що мають силу волі та здатні до дії, перебувати у своїх діях та бездіях під законами, які не зумовлені зовнішньою або внутрішньою природою, а які походять від самої волі, котра тим самим дає собі свої закони («автономія»).

Для Канта джерелом морального самозаконodawства є розум, причому не в його якості теоретичного розуму, який слугує пізнанню предметів, а як практичного розуму, який здатний визначати волю і дію за допомогою раціональних причин – а не психофізичних причин. Для Канта форма розуму, для якої специфічно характерні моральне воління і дія, полягає в формі закону як такого («законність», «відповідність закону»). Морально обґрунтовано або чисто розумно виправдано діє той, чий особисті принципи дії («максими») водночас задовольняють форму розуму загальної законності. Для Канта моральна вимога підпорядкувати власні принципи діяльності формі законності як такій («можливе

загальне законодавство») є безумовною заповіддю розуму («категоричний імператив»). Отже, основний закон («звичасвий закон») – це не специфічне правило з особливим змістом, а законодавча форма практично-розумної дії взагалі.

У конкретному застосуванні до індивідів та їхніх намірів діяти заповідь розуму моральної дії передбачає, що дії повинні бути спрямовані не лише на власні цілі та мету, але й завжди стосовно інших істот свого роду, які прямо чи опосередковано, потенційно або актуально зазнають впливу дій (або бездіяльності). Морально діє той, хто замість того, щоб діяти за власним розсудом, діє поважаючи всіх інших і з урахуванням всіх інших. Розумна форма загальної законності при цьому надає процесуальні засоби для прийняття рішення про морально необхідну загальносупільну кваліфікацію індивідуальної дії [Zöller, 1984].

Таким чином, тоді коли «Критика чистого розуму» як критика теоретичного розуму розмежовує обґрунтовано-істинне пізнання від необґрунтовано-фальшивого предметного пізнання, «Критика практичного розуму» відрізняє аморальне, лиш еґоїстичне відчуття і прагнення від морального, загально-розумного воління та діяння. Предметом третьої «Критики» як критики, котра виказує судження розуму, особливо першої із її двох частин («Критика естетичної сили судження»), є аналогічне розрізнення між лиш приватно чинним судженням щодо задоволення від присмних предметів та таким типом судження («судження смаку»), котре поєднує естетичне судження про красиве та піднесене в речах з запрошенням інших погодитися з цим оцінюванням. За Кантом, намір загального задоволення прекрасними або піднесеними предметами передбачає невизначену, а втім загально чинну норму естетичного задоволення («естетичний загальний сенс»).

При розробці своєї раніше критично обґрунтованої моральної філософії про всеосяжну систему розумних законів волі і дії Кант вводить ще одне важливе розрізнення, розрізняючи нав'язані ззовні закони, що забезпечують сумісне співіснування рівно вільних акторів («право»), та ті категоричні приписи, які вимагають відповідності суб'єктивних принципів дії загальному звичасвому законодавству («етика»). У праві, в тому числі і в його реалізації політикою, увага до того ж приділяється тільки

відповідності дії закону («законність»), тоді як в етиці враховується також ставлення при слідуванні закону («мораль»).

Для Канта розумно необхідною метою права і політики є верховенство права і порядку на рівні окремих держав («республіканський тип правління») і, базуючись на цьому, ініціювання міждержавного і наддержавного мирного порядку («союз держав»). З етичної точки зору, критична система практичного розуму Канта має подвійну мету: удосконалення власних етично значущих пізнавальних і конативних здібностей («власне вдосконалення») і сприяння успішному життю інших («чуже щастя»).

Список використаних джерел

Zöller G. Geschichte der politischen Philosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. München: Verlag C. H. Beck, 2024. 362 S.

Zöller G. Philosophie des 19. Jahrhunderts. Von Kant bis Nietzsche. München: Verlag C. H. Beck, 2018. 128 S.

Zöller G. Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“. Berlin: Verlag de Gruyter, 1984. XI, 322 S.

З німецької мови переклав Володимир Абаши́нік

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ І СУЧАСНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Бейлін М.В.

Харківська державна академія фізичної культури

ГРОМАДЯНИН СВІТУ В СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ І. КАНТА

У ситуації геополітичного розлому набувають постійного зростання процеси знеособлення, уніфікації, тотального узагальнення основних напрямків людської життєдіяльності. Актуальною є проблема подальшого продуктивного розвитку громадянського суспільства як засадничого щодо особистісної самореалізації індивідів як громадян світу. У європейській філософській традиції суспільне та індивідуальне нерідко ототожнюються, а ідея транснаціонального суспільства розглядається як одна з можливих опцій подальшого розвитку соціуму. Вимірюючи на основі узагальнення досягнень культури та цивілізації масштаб людського в людині як громадянина світу, Кант теоретично обґрунтував найважливіші духовно-моральні та соціальні орієнтири, які не втратять свого значення, доки існує людство. Методологічний рівень аналізу у всеосяжній філософській системі Канта – лише така система могла стати основою та способом всебічного дослідження проблеми людини в філософії епохи Просвітництва, відповідаючи рівню соціальної та духовної практики великої епохи, якій належав мислитель.

Бути людиною якомога більшою мірою означає, перш за все, реалізацію задатків і здібностей людського роду через окремих індивідів відповідно до призначення людини як наділеної розумом і волею суспільної істоти. Перетворення суспільства на розумних засадах, згідно з логікою критичного вчення, передбачає освоєння кожною людиною на рівні як особистості, так і громадянина світу наявного духовно-морального потенціалу людства та його подальший розвиток, бо в людстві, за Кантом, є задатки більшої досконалості, що належать до числа цілей природи щодо людського роду, представленого у суб'єкті. Самовизначення волі

суб'єкта з урахуванням морального закону як загального принципу становить важливий методологічний результат практичної філософії. Воля суб'єкта реалізується у його діях у чуттєво сприйманому світі. Перед суб'єктом стоїть завдання за допомогою своїх дій опанувати дійсність.

На основі трансцендентального ідеалізму Кант ґрунтовно розробляє проблему, яка мірою розгортання історичного процесу стає все більш актуальною стосовно соціально орієнтованої творчої активності людини та етичної детермінації її дій. Ідея соціальності людини як громадянина світу проводиться Кантом у іншій мірі та формі в усіх складових його вчення: в теоретичній і практичній філософії, філософії культури, вченні про державу, філософії права, концепції природи людини і концепції виховання, у філософії історії. До того ж так званий кантівський індивідуалізм аж ніяк не протистойть ідеї соціальності, навпаки, він її стверджує. Особистість у вченні Канта постає як носій та творець соціальних норм, властивостей, ідеалів, сенсу та призначення соціальності взагалі, так само як носій і творець культури. З допомогою дій особистості як суб'єкта, які відповідають законодавчому розуму та завдяки чому спрямовані на реалізацію вищих цілей і призначення людського роду, а також практично соціально значимих дій, здійснюється історичний процес. Відповідь Канта на питання «Яким треба бути, щоб бути людиною?» з урахуванням усіх складових його філософської системи зводиться до наступних основних аспектів: Бути людиною означає відчувати, мислити і вірити; бути істотою суспільною; бути діяльним суб'єктом свободи; бути особистістю та, в умовах правового громадянського суспільства, громадянином; бути представником людства, тобто носієм, творцем, суб'єктом культури як діяльності та її результатів – цінностей і цивілізації. Бути людиною означає отримати виховання, відповідально працювати й усвідомлювати необхідність праці. Бути людиною – означає стати нею, виступаючи в процесі становлення і перебування не тільки як об'єкт, а й як суб'єкт, що користується власним розумом і волею як продуктами людської цивілізації і культури.

Зв'язок між мораллю і правом, за Кантом, укорінений у метафізичному та онтологічному контекстах, а тому етично-правову теорію Канта доцільно розглядати через призму наявних у суспільстві культурно-онтологічних кореляцій. Кант пропонує

погляд на громадянське суспільство як найвищий ступінь розвитку суспільних відносин щодо оцінки демократичності та громадянськості. Обґрунтовуючи позачасову соціально-етичну теорію, Кант формує концепцію, «в межах якої ідея громадянського суспільства є незалежною від наявних суспільних відносин» і «може бути використана по відношенню до будь-якого конкретного суспільства, оскільки пропонує погляд на громадянина як суб'єкта, для якого свобода волі Іншого становить найвищу цінність, незалежно від етнічної приналежності чи соціального статусу» [Герасименко, 2017, с. 107]. І хоч обмеження свободи є вихідним положенням Кантової теорії моралі зі засад практичного розуму, свобода є «умовою панування моралі, оскільки мораль можлива лише, коли можливий вибір між добром і злом», як це зазначено в «Релігії в межах лише розуму» [Ibid., с. 142]. Отже, мораль, свобода волі, вільний вибір, що засвідчує моральність і свободу особистості, є принциповими для формування громадянського суспільства і самореалізації людини як громадянина світу.

Ця самореалізація можлива, за Кантом, в етичному вимірі, з огляду на моральний імператив, який розкриває і людську гідність, і реалізацію свободи, позаяк гарантувати дотримання принципів свободи Іншого можуть лише принципи загальнозначимої моралі. До того ж, ні копіювання певних сталих політичних форм, ні орієнтування на державу, ні принципи утилітаризму, на думку Канта, не є необхідними для втілення ідеї громадянського суспільства. З одного боку, на відміну від наслідувача, потрібно формувати «оригінальний образ думок» як власне характер, а з іншого – спиратися на принципи, що є значимими для кожного [Kant, 1983]. Отже громадянин світу має керуватися саме *категоричним імперативом*, що конститує і забезпечує порядок у світі. А оскільки, за Кантом, «прагнення до морального способу життя закладене у людській природі», оскільки «моральні дії цілком і повністю залежать від суб'єкта», оскільки і свобода властива людині «від природи для того, щоб вона могла стати моральною», а «здатність користуватися власною свободою є фактором, що сприяє укріпленню ідеї тотожності суб'єктів» [Герасименко, 2017, с. 143-144], створюються умови для того, щоб людина могла діяти відповідно до морального закону як громадянин світу. Мораль сама по собі є достатнім свідченням свободи, вона не потребує

додаткових зовнішніх (приміром, релігійних) обґрунтувань чи мотивацій [Kant, 1922], а ідеї свободи достатньо для того, аби людина втілила свою найвищу природу, в результаті поставши як громадянин світу.

Відповідно в цій перспективі й право взаємопов'язане з мораллю, воно також позбавлене утилітаристського сенсу; громадянину світу варто позбутись егоїстичних бажань, дотримуючись моральних приписів, а не скеровуючись зовнішнім примусом. А оскільки людина, що наділена автономною волею, від самої природи здатна діяти морально, етика Канта в її антропологічному аспекті розглядає людину як *потенційну здатність стати громадянином світу*, тобто втілити свій духовний потенціал.

Список використаних джерел

Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Becker, Nachwort von Hans Ebeling. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7541 [4], Stuttgart 1983. 389 s.

Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922. 260 S.

Герасименко Д. Г. Ідея громадянського суспільства (І. Кант та Е. Левінас). Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії». Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2017. 199 с.

Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс. 2004. 240 с.

Газнюк А.М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК МАКСИМА ВОЛІ ТА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ І. КАНТА

У ході історичного процесу неминуче піддається запереченню все антигуманне, протиприродне, несправжнє, чи то деспотичний режим, соціальний і духовний застій або ідеологічна конфронтація. Імануель Кант як великий мислитель Просвітництва не лише відображає епоху, досліджуючи назрілі проблеми суспільного розвитку, які вже заявили про себе, а й передбачає майбутнє, зумовлюючи перспективу розвитку людства, близьку чи

відаделену. Слід враховувати і те, що жодна з історичних епох не реалізувала повною мірою тих програм та ідеалів, які вона висувала в особі своїх видатних представників, як і жодна епоха не виправдала скільки-небудь повно сподівань і надій народних мас, що становлять абсолютну більшість людства. Процес формування відносин та інститутів громадянського суспільства багато в чому залежить від кількості та дій у ньому свідомих, вільних та відповідальних, законслухняних та ініціативних громадян, які прагнуть як особистого, так і суспільного добробуту. Новим типом громадянина, покликаним будувати громадянське суспільство, є особистість із високим рівнем самосвідомості, де має місце апіорний взаємозв'язок рівнів особистісного та суспільного розвитку. Кант розвивав ідею загального "цивільного правового стану" на основі договору про вічний мир між державами.

Концепцію громадянського суспільства Канта цілком слушно можна визначити як «суспільно та етико-орієнтовану, виходячи з того, що для мислителя громадянським суспільством є спільнота людей, в якій кожен є для іншого ціллю» [Герасименко, 2017, с. 32], а не засобом. Також слід зазначити важливу роль принципів публічності та інтелектуальної свободи в формуванні соціальної активності, що «уможливає дискурсивні практики з'ясування меж свободи та порозуміння щодо нормативних регулятивів» в забезпеченні соціального порядку, «актуалізуючи конститутивні механізми громадянського суспільства». В контексті «діалектичної єдності індивідуальної свободи та всезагального блага, духу народу, іманентно розумної дійсності» Кант розвиває ідеї морально належного та теоретично обґрунтовує розуміння громадянського суспільства: «Найвищою метою для Канта є не пояснення, яким чином влаштований розум і критичне переосмислення його здібностей, а «сприяння тому, щоб людство могло втілити свою природу, яка, на думку мислителя, полягає у досягненні громадянського правового стану» [Ibid., с. 141-142].

Виходячи з постулатів практичного розуму, Кант виявляє основу правил, що регулюють відносини між людьми, розрізняючи максими і закони: максима як суб'єктивний принцип воління, значущий для волі однієї особи, та закон як об'єктивний принцип воління, що має силу для волі кожної розумної істоти. На думку Канта, загальним моральним законом є *категоричний імператив*, який

як апіорний моральний принцип містить лише загальну ідею обов'язку перед людством, надаючи індивіду повну свободу у виборі конкретного варіанту поведінки. Тому моральний закон висловлює не що інше, як автономію чистого практичного розуму, тобто свободи, і це свобода сама є формальною умовою всіх максим, що лише за якої і можуть бути узгоджені з вищим практичним законом [Кант, 2004]. За Кантом, мораль і право мають одне джерело – практичний розум людини і єдину мету – утвердження загальної свободи, проте вони належать різним сферам: моралі та права. На думку мислителя, у будь-якому суспільстві необхідне підкорення механізму державного устрою за примусовими законами, але разом із тим необхідний і дух свободи, який може бути забезпечений як у зовнішніх відносинах, так і у внутрішніх мотивах поведінки.

Конституювати право на систему законів, охороняти і підтримувати порядок покликана держава, яку філософ визначає як об'єднання безлічі людей, підпорядкованих правовим законам [Кант, 2016]. Форма держави, за Кантом, залежить від двох моментів: кількості осіб, які керують державою, та форми правління, і тому він виділяє автократію, аристократію та демократію. За формою правління держави поділяються на республіканські та деспотичні, причому Кант переконаний, що саме республіканський устрій є найбільш оптимальним. Завершує вчення про державу Канта ідея вічного миру, що має регулятивне значення, де підкреслюється момент практичної реалізації, в процесі якої єдність людства визначається як кінцева мета розвитку людського роду.

Мислитель висловлює думку про визначальний вплив на хід історичного процесу трансцендентальної ідеї свободи, яка як мета визначає і задає напрямок руху історії людства в просторі та часі, тобто, у світі явищ. Як ідея дає правила, так ідеал служить прообразом повного визначення своїх копій, і в нас немає іншої міри для наших вчинків, крім діяльності цієї божественної людини в нас, з якою ми зіставляємо себе і завдяки цьому виправляємося, ніколи, однак, не будучи в змозі зрівнятися з ним [Кант, 1923]. Всесвітня історія є не що інше, як реалізація категоричного імперативу у світі явищ. Кант зазначає, що історичну долю людства загалом можна розглядати як виконання таємного плану природи – створення досконалого громадянського устрою. Це завдання здійснюється не протягом життя однієї людини, а в прогресуючому

розвитку роду. На думку філософа, саме ті труднощі та протиріччя, які здаються непереборною перешкодою в рамках життя окремої особи, є умовою можливості розвитку та вдосконалення всього людського роду в цілому. Здійснити мету історії повинна сама людина, користуючись здібностями, які їй дані природою, через розв'язання антагонізмів в суспільстві.

За Кантом, історичний процес протікає у напрузі між чуттєвими, природними та розумними, моральними устремліннями людини. Необхідною умовою є постійна робота самого індивіда, яка полягає в прагненні дотримуватися вимоги категоричного імперативу як максими волі. Філософ виділяє три періоди всесвітньої історії: 1) природний стан; 2) стан гострого протиріччя між природною і культурною складовою історії; 3) стан гармонії природи та культури, коли все підпорядковане культурі моральній. У період всесвітньої історії людство перебуває у природному стані. На його завершальній стадії, коли виникають зачатки громадянського суспільства та громадського права, оформлюється громадський договір, у результаті виникають перші зачатки державності. Другий період – стан гострої суперечності між природною та культурною складовими історії; це сучасний стан людства. Головним моментом тут є перемога соціально-культурного початку над природним. З досягненням вічного миру будуть створені умови для переходу до заключного періоду всесвітньої історії – стану гармонії природи та культури, в якому все підпорядковане культурі моральній і де норми моральності переважатимуть норми права. Кантівська трансцендентальна антропологія дозволяє створити філософсько-історичну теорію, здатну охопити світовий суспільно-історичний процес у всьому його різноманітті та глобальності, показати межі та мету руху в історії. Історичний простір та історичний час виступають у трансцендентальній філософії як такі апіорні форми, за допомогою яких відбувається впорядкування природно-чуттєвих начал, підпорядкування їх процесу культурно-морального вдосконалення людей. Історіософія Канта впливає з його вчення про людину як трансцендентальний суб'єкт. Історія розуміється як шлях людського роду до реалізації категоричного імперативу, як становлення розумного та гуманного суспільного устрою.

Отже, звернення до Кантової теорії є евристично продуктивним у процесі пошуку вирішення актуальних проблем сучасного суспільства. Громадянське суспільство гостро потребує відновлення орієнтирів, на які звернув увагу Кант. Належна оцінка ролі громадянського суспільства відкриває шлях для розвитку таких цінностей сучасних держав, як свобода, взаєморозуміння, рівність, толерантність, гуманізм, мир та благоденство та орієнтується насамперед на людину. Уроки тоталітарних режимів знову повертають людство у бік практичного розуму Канта з його постулатом: «Ставитися до людини як до мети, а не як до засобу» і, перефразовуючи німецького філософа, можна проголошувати принцип: «держава для людини, а не людина для держави». Тому в трактаті «До вічного миру» Кант зазначав, що право людини повинно вважатися священним, хай яких жертв вартувало б це пануючій владі [Kant, 2008]. Визнання та дотримання основних прав людини є результатом еволюційного розвитку людства, а разом з ним і цінностей, що закладені в етичних орієнтаціях: свобода, рівність, життя, злагода та консенсус. Виникнення та впровадження в політичне життя інституту прав людини відбиває прогрес людства та його стремління до побудови соціально справедливого громадянського суспільства.

Список використаних джерел

Герасименко Д. Г. Ідея громадянського суспільства (І. Кант та Е. Левінас). Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії». Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2017. 199 с.

Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс. 2000. 504 с.

Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс. 2004. 240 с.

Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker Philosophische Bibliothek 519. 2016. 122 s.

Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. *Immanuel Kant: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Band VIII. Berlin: de Gruyter, 1923, S. 15–31

Kant I. Zum ewigen Frieden und andere Schriften. Frankfurt: Fischer, 2008.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ: КАНТ, КРУГ, СУЧАСНІСТЬ

У 1827 році Вільгельм Трауготт Круг (Wilhelm Traugott Krug, 1770–1842), наступник Імануеля Канта на посаді професора філософії в Кьонігсберзькому університеті імені Альберта, а пізніше – професор філософії в Ляйпцізькому університеті, опублікував «Загальний словник філософських наук разом із їх літературою та історією» у чотирьох томах [Graf, 1987]. Круг був у філософському відношенні так званим пізнім раціоналістом, а у політичному відношенні – раннім лібералом, який виступав за правову державу та сильні громадянські права. У другому томі цієї праці він пропонує статтю про термін «справедливий / справедливо» (нім. gerecht), а ще свою власну статтю про «турботу про справедливість» (нім. Gerechtigkeits-Pflege).

«Справедливо / справедливий означає згідно з правом або взагалі відповідно до права» [Allgemeines..., 1827, s. 181]. Круг наголошує на широкій багатозначності та відкритості до тлумачення цього терміну. Перш за все, він вказує на значення в повсякденній мові: «Бо навіть про плаття говорять, що воно справедливе, якщо воно підходить до тіла того, хто хоче або повинен його носити» [Ibid., s. 181]. Однак строго кажучи, цей термін відноситься до «людських дій» і їх суб'єкта – людини як морального актора. Круг не тільки розрізняє поняття «зовнішня і внутрішня справедливість», а й відрізняє юридичне вживання цього терміну від загального етичного змісту терміну. «Відоме пояснення того, що справедливість – це такий спосіб дій, який дає кожному своє (quae suum cuique tribuit), тобто який поважає право кожного, розглядає це поняття чисто юридично» [Ibid., s. 181]. Ця чисто юридична «справедливість» характеризується, зокрема, «мовою про здійснення справедливості / правосуддя» [Ibid.].

Маючи на увазі богиню правосуддя Феміду, яку споконвіку зображували як «жінку із зав'язаними очима та з мечем в одній руці і терезами в іншій» [Ibid.], Круг намагається далі показати, що юридична справедливість / правосуддя [juridische Gerechtigkeit]

неминуче має доповнюватися звичайною «справедливістю» [Billigkeit] – про цей термін, а також про терміни «право» [Recht] і «не-право» [Unrecht] є окремі статті. Від судді справедливо очікується, що він втілюватиме право неупереджено і без урахування особи або «здійснюватиме правосуддя». «Але як суворе право іноді буває дещо жорстким, так що на вищому рівні воно постає перед нами як не-право, тобто як щось несправедливе, то й вимагається, щоб на боці юридичної справедливості стояла і звичайна справедливість, та пом'якшувала або покращувала першу» [Ibid., s. 182].

До того ж справедливість вказує не лише на відмінність між поняттями «справедливість» [Billigkeit] і «несправедливість» [Unbilligkeit], але також і на базові етичні поняття, як от: «чеснота», «обов'язок», «повага» і «людська гідність». «Отже, якщо ми візьмемо справедливість у тому чисто юридичному сенсі, то хоча вона дійсно є сама по собі гідною похвали якістю, але вона ще не є справжньою чеснотою, якщо вона не випливає зі внутрішньої поваги до права взагалі. Але хто взагалі поважає право, той поважатиме його в усіх відношеннях. Він буде так само справедливим як стосовно себе, так і стосовно інших, і навпаки; й він буде таким з поваги до людської гідності або до розумної природи людини взагалі, з якої в кінцевому рахунку випливають всі обов'язки» [Ibid.]. Саме тут, коли звертатись до розумної природи людини та/або людської гідності, для Крута чисто юридичне поняття справедливості вказує поза свої межі на загальну «справедливість» практичного розуму.

«Звідси випливає більш вище, або етичне значення слова «справедливість», де під нею розуміється справжня чеснота, а саме та, яка з поваги до людської гідності унікає всього, що могло б відволікати від цілей розуму в нас і поза нами. Ця справедливість, яку моралісти зараховують до чотирьох основних чеснот [...], тепер призводить до справедливості самої по собі. Бо той, хто має або практикує цю справедливість, ніколи не дозволить собі наполягати на своєму суворому праві, якщо він тим самим не хоче зробити нещасними інших, як жорсткий кредитор робить своєму пригнобленому боржнику» [Ibid., s. 182]. Маючи на увазі використання цього терміну стоїками, Круг звертається до старої європейської традиції, в якій іноді використовувалося поняття справедливості «в найширшому сенсі для чесноти взагалі» [Ibid.].

Крім того, «справедливість» у Новому Завіті «часто виступає [...] як звичаєва досконалість» [Ibid.]. Як богословське поняття, особливо у вченні про атрибути Бога, де *iusitia* розглядається «аналогічно» як атрибут Бога, «справедливість» знову набуває власного змісту: «У цьому відношенні можна також сказати, що справедливість є закон законів та повелительська всіх повелителів» [Ibid.]. Однак цим не вичерпується інтерес Круга до лаконічного формулювання терміну та його внутрішньої диференціації. Крім вищезазначених відмінностей, слід також суворо відрізняти «справедливість» від багатьох «справедливостей»: «Коли мова йде про справедливості, ми розуміємо їх як ніщо інше, аніж права, особливо ті, які належать одній особі у відношенні інших, тобто привілеї, які іноді є не-правами» [Ibid.].

Навіть той, хто не бажає слідувати версіям цього терміну Вільгельма Трауготта Круга, які частково натхненні Арістотелем, – наприклад, у поєднанні справедливості та рівності – та частково орієнтовані на Канта, і особливо на його особливості, може визнати: для нього справедливість є надзвичайно важливим поняттям, яке швидко веде до елементарних проблем. Посилаючись на «Нікомахову етику» Арістотеля, кантіанець Круг також дає зрозуміти, що суперечка про те, що насправді є «справедливим», ведеться не лише в сьогоденні, а вже в Античності сформулировала дискурси про справедливість.

У Новий час, починаючи з 1800 року, суперечки навколо тлумачення терміну «справедливість» багато в чому загострилися. Перш за все, це пов'язано з тим, що «справедливість» з часів Античності обговорювалася в дуже різних дискурсивних контекстах. «Справедливість» завжди була також центральним символом релігійної мови, як в іудаїзмі, так і в християнстві та ісламі. Навряд чи в трьох великих монотеїстичних релігіях знайдеться священний текст, в якому б не говорилося про «справедливість Божу» або про те, що благочестиві претендують на «справедливий» спосіб життя, згідно з заповідями Бога.

«Господь любить справедливість», – сказано в Псалмах, і «хто сіє справедливість, той має певну нагороду». «Сонце справедливості» може бути водночас представлене в Біблії іудеїв в есхатологічному ключі, тісно пов'язаному з уявою про божественного Суддю світу, який одного дня, в кінці часів, судитиме

в справедливості «весь світ», все створене, особливо своїх «дітей людських». «Імперію Божу» можна уявити і в Старому і Новому Заповітах як безмежну справедливість, що дарує кожному своє і «перетворює» людей на образ Божий «в істинній справедливості». Милостивий Бог Павла дарує ту «справедливість лише з віри», яка не має за умову жодних діл, а також пропонує «вінець справедливості» й тим, хто грішно замкнений на собі.

Ці сильні, але водночас відкриті для тлумачення релігійні уявлення – в різноманітних асоціативних зв'язках з уявленнями про справедливість Античної філософії, від Платона і Арістотеля до стоїків – закарбували концепції справедливого правління, розроблені Отцями Церкви, особливо Августином, з великими наслідками. Саме через релігійний зміст «справедливості» вона стала базовим поняттям в давньоєвропейських дебатах про добрий політичний порядок і легітимізацію здійснення влади верхівкою, яка повинна забезпечувати мир і служити «*bonum commune*», тобто загальному благу всіх. Релігійні ідеали доброго, орієнтованого на вічний закон Божий способу життя «праведників» також формували богословські та філософські дискусії про обов'язок, чесноти, звичаєвий закон та краще, бо морально рефлексивне життя.

Однак елементарна напруга між надмірним релігійним змістом в уявленнях щодо справедливості і етичними концепціями хорошого життя в суспільстві, орієнтованому на справедливість, так ніколи і не могла бути подолана. У своєму специфічному власному сенсі релігійна свідомість уявляє справжню справедливість як більш екзистенційну, більш «цілісну», більш істинно всеосяжну, ніж етичне відображення, яке завжди також повинно враховувати межі внутрішньо-мирського здійснення справедливості. У даному відношенні суперечка навколо цього терміну не є специфічною для Нового часу, а сформувала дискурси про справедливість з часів зародження іудаїзму та християнства.

Однак після конфесійної плюралізації латинського, західного християнства в результаті реформаційних рухів XVI століття ці битви за тлумачення стали набагато гострішими. Адже з часу протесту Реформації проти церковного інституту спасіння, який не лише претендував на управління доступом до спасіння грішника за допомогою сакраментального скарбу помилування, але й у той же час, орієнтуючись на *lex divina* [Божественний закон] або *lex*

aeterna [Вічний закон], стверджував, що має у своєму розпорядженні лише йому одному доступне знання про правдивий, добрий інституційний порядок світського життя, – то навіть сам істинний християнин тепер потрапив у постійну суперечку між богословами конкуруючих між собою конфесійних церков. Також тепер саме у відповідь на постійно спірні в богословському відношенні, а тому крихкі основи легітимності політичного ладу політичні філософи та правознавці все частіше виступали з претензією на можливість чисто раціонально, так би мовити в геометричному порядку, обґрунтувати інститути справедливої влади.

Як і стосовно всіх інших базових понять політико-соціальної мови, суперечка про тлумачення «справедливості» набула нової полемічної інтенсивності в «Переломний час» [Sattelzeit] близько 1800 року вже тому, що тепер, крім старих акторів, таких як вчені факультетів теології та права, або філософи, нові зацікавлені сторони намагаються вхопитися за цей термін, тобто зробити свій конкретний варіант терміну єдино чинним, загально чинним із законних власних інтересів. Щоправда, в багатотомних «Фундаментальних історичних поняттях», вирішальним чином натхненних істориком Райнгартом Козеллеком (Reinhart Koselleck, 1923–2006), немає окремої статті про «справедливість». Бракує й понятійно-історичних досліджень щодо сучасних ідейно-політичних та богословсько-філософських і правових суперечностей навколо цього терміну.

Однак, як і в інших важливих етико-політичних і релігійних поняттях, можна помітити подвійну, за своєю суттю дуже напружену тенденцію: у політичному дискурсі, починаючи з 1800 року, дуже різні актори, які запекло борються один з одним, сприйняли традиційні уявлення про справедливість, щоб – в надзвичайно кризових, частково революційних, частково реформістських переходах від феодально-станових спільнот до модерних бюргерських суспільств, на яких вплинув капіталізм, – критикувати статус-кво, котрий несправедливо постраждав, та втілити свій власний проект порядку як крок до реалізації дійсно «справедливого суспільства». Тут цей термін політично позиційно вживається у множині, позаяк справедливість тепер протистоїть справедливості.

Дискурси про справедливість у системі науки також сприяють диференціації та позиційній плюралізації цього терміну.

Поряд зі старими провідними європейськими науками – теологією та філософією, а також юриспруденцією – тепер з'являються нові дисципліни для вимірювання та ідеального порядку суспільства, які, своєю чергою, пов'язані з традиційними мовами справедливості та намагаються легітимізувати свої більш чи менш соціально-утопічні проекти нового соціального порядку шляхом переформулювання старих уявлень про справедливість. У цій дисциплінарній плюралізації справедливості вона все частіше набуває форми багатьох фахово-специфічних, спеціальних / конкретних справедливостей.

14 березня 2006 року у своїй мюнхенській лекції на тему «Пісня закону» – це був один з найбільш інтелектуально захоплюючих вечорів, які я коли-небудь переживав у Фонді Карла Фрідріха фон Сіменса (Мюнхен) – відома німецька юристка Марі Терез Фьоген (Marie Theres Fögen, 1946–2008) винесла на обговорення початковий список багатьох нових сполучних слів, які віддзеркалюють ці процеси спеціалізації / конкретизації: справедливість внеску, процесуальна справедливість, фактична справедливість, справедливість витрат, справедливість окремого випадку, системна справедливість, справедливість тягаря, справедливість типів, розподільча справедливість, справедливість заробітної плати та податкова справедливість [Fögen, 2007].

У так званих «емпіричних дослідженнях справедливості» соціологів також розрізняють «справедливість винагороди» і «справедливість принципів», як показує стаття Гольгера Ленгфельда (Holger Lengfeld, нар. 1970) про зміну уявлень про справедливість у населення Німеччини з середини 1980-х років [Lengfeld, 2014]. Позаяк «справедливість» знову стала центральною темою політичної філософії – як це було з часів «Теорії справедливості» Джона Ролза, – «справедливість» дедалі більше набуває різних форм. У своєму важливому огляді нових, нормативно орієнтованих дебатів про справедливість Ганс Форлендер (Hans Vorländer, нар. 1954) може доповнити список Марі Терез Фьоген додатковими сполучними словами щодо справедливості, такими як «кліматична справедливість», «справедливість між поколіннями» й «ресурсна справедливість» [Vorländer, 2014]. Також варто назвати «справедливість доходів» і, що особливо важливо в демократично

сформованих суспільствах, відданих принципам соціальної держави, – «справедливість рівних шансів».

Але, незважаючи на всі ці спроби спеціалізувати / конкретизувати справедливість, вона залишається надзвичайно відкритим для тлумачення поняттям, здатним виражати надії на зовсім інше, краще життя, а також критикувати статус-кво, який сприймається як глибоко несправедливий, як усередині Європи, так і тим більше, коли дивитися на неєвропейські ситуації. Але довга історія численних дискурсів про справедливість також показує, що суб'єктивно пережита несправедливість загострює теоретичну чутливість та стимулює пошуки більш справедливого порядку в суспільстві. Герхард Аменд (Gerhard Amend, нар. 1950) демонструє, як цей пошук працює на практиці з точки зору судді, який відданий закону, і не обов'язково правосуддю [Amend, 2014].

Різноманіття уявлень про справедливе та надію на більшу справедливість, що випливають з цього, можна спостерігати не тільки емпірично за допомогою соціальних наук, але воно формує сучасні теоретичні дебати, в яких такі класики, як Арістотель і Кант, Августин і Хома Аквінський святкують своє відродження в нових понятійних масках. Суперечливі погляди на взаємини особистості й суспільства, рівності та свободи, держави і суспільства завжди грають роль в спорі про справедливість. Це часто робить дебати неосяжними. Але основна проблема залишається: одні посилаються на чинне субстанційне поняття «хорошого життя» в справедливості, тоді як інші відкидають його як лише частково зобов'язуюче та пояснюють, чому вони рішуче покладаються на формальну раціональність для обґрунтування більш справедливого порядку. Тут, як і там, звичайно, поняття справедливості намагаються пов'язати з високим емоційним змістом, тобто з тими надмірними елементами, які, не останньою чергою через свою релігійну наповненість, принаймні імпліцитно задіяні в грі, коли порядок переживається (або вистраждається) як несправедливий, а тому намагаються спроектувати більш справедливий порядок [Graf, 2014].

Список використаних джерел

Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben von Wilhelm Traugott Krug,

Professor der Philosophie zu Leipzig. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1827. Bd. 2 (F bis M). 831 S.

Amend G. Gerechtigkeit kann man nicht erwarten – nur ein Urteil. In: Gerechtigkeit. Herausgegeben von Gert Melville, Gregor Vogt-Spira, Mirko Breitenstein. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2014. S. 233–243.

Fögen M. Th. Das Lied vom Gesetz. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2007. 139 S.

Graf F. W. Einleitung: gerecht. In: Gerechtigkeit. Herausgegeben von Gert Melville, Gregor Vogt-Spira, Mirko Breitenstein. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2014. S. 193–198.

Graf F. W. Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1987. 246 S.

Lengfeld H. Von der Ergebnisgleichheit zur Chancengleichheit? Gerechtigkeitsvorstellungen der Bevölkerung der Gegenwart im Wandel. In: Gerechtigkeit. Herausgegeben von Gert Melville, Gregor Vogt-Spira, Mirko Breitenstein. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2014. S. 219–232.

Vorländer H. Gerechtigkeiten im Theoriediskurs der Gegenwart. In: Gerechtigkeit. Herausgegeben von Gert Melville, Gregor Vogt-Spira, Mirko Breitenstein. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2014. S. 199–218.

З німецької мови переклав Володимир Абаши́нік

Ilin I. V.

V. N. Karazin Kharkiv National University

IMMANUEL KANT ON TALKING TO ONESELF IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY SCIENCE: A CORPUS-BASED APPROACH

As Antisthenes once wrote, and later echoed by The Earl of Shaftesbury and Peter Sloterdijk, philosophy teaches us the art of talking to oneself [Diogenes Laertius, Book VI, Antisthenes; Shaftesbury, 2001, 107; Sloterdijk, 2020, 102]. This practice promotes the development of thinking, self-control, and self-regulation, as well as the assimilation of social norms and moral autonomy, which is widely recognized in both philosophy and psychology [Ariel, 2024; Fernyhough, 2013]. Engaging in talking to oneself is seen as a way to bring oneself closer to the divine, yet it is also considered a potential source of madness, a reason for

excluding other viewpoints, and thus a foundation for tyranny and imperialism [Montaigne, 2016, Chapter XXXVII. That We Laugh and Cry for the Same Thing; Epictetus, 2018, What solitude is, and what kind of person a solitary man is; Levinas, 1987, 49-50; Bauman, 2004, 10]. This practice can either foster constant dialogue with others or lead to the exclusion of others from the conversation. It embodies both enthusiastic self-admiration and depressive self-examination. Over 2500 years of Western philosophy, talking to oneself has been interpreted in many ways.

It is time to turn our attention to the work of Immanuel Kant to explore how he analyzed talking to oneself and how his thoughts on this subject correlate with the history of philosophy and contemporary science. To this end, a corpus-based approach will be utilized. Specifically, the lexis of talking to oneself will be searched across all available English translations of Kant's texts to us by using the computer program AntConc [Anthony, 2022], to contextualize these terms within the immediate contexts of Kant's works, and, if necessary, through commentators. The corpus-based approach allows for a systematic and comprehensive analysis of the relevant lexis, determining its semantics based on the immediate lexical environment, a method that has been employed in philosophical research for some time now [Bluhm, 2016; Botz-Bornstein and Mostafa, 2017; Caton, 2020].

For our research, we have compiled a corpus of Kant's works consisting of 24 books (see the list of these works here [Ilin, 2024a]). The total volume of the corpus is 4.05 million words (tokens). The operationalization of our study is as follows: 1) generate the phrases about talking to oneself (*sp[oke,eak]* [to,with] *sel[f,v]; *convers*[to,with] *sel[f,v], *talk*[to,with] sel[f,v]; an asterisk is any symbols before or after the letter), including a distance of 1-3 words before and after the verb, and also the term «soliloquy» (soliloq); 2) read concordances to select relevant fragments; 3) read relevant fragments within the broader context of the corresponding texts; 4) summarize and typologize the semantics of the term «talking to oneself» (soliloquy).

The search yielded four fragments containing the target phrases (see the list of fragments here [Ilin, 2024b]). We will analyze these fragments in detail.

First fragment: «All language is a signification of thought and, on the other hand, the best way of signifying thought is through language, the greatest instrument of understanding ourselves and others. Thinking

is speaking with oneself (the Indians of Tahiti call thinking «speech in the belly»); consequently it is also listening to oneself inwardly (by means of the reproductive power of imagination)» [Kant, 2006, 86].

Thus, Kant defines talking to oneself through the lens of thinking. This tradition traces back to Plato, who first defined thinking in this manner within Western philosophy [Plato, 2015, *Theaetetus*]. However, while Plato's definition focused on the impossibility of discussing one thing as another (akin to the logical law of non-contradiction), Kant approaches talking to oneself from a perspective of social anthropology rather than logic. Interestingly, Kant references not Plato but the Indians in this context, underscoring an anthropological rather than logical interpretation of self-conversation. Kant extends the Platonic tradition by integrating philosophical psychology, noting that talking to oneself operates through imagination. This expands on the description of this practice by Thomas Aquinas, who understood talking to oneself as contemplating knowledge in memory through an effort of will [Saint Thomas Aquinas, 2014, *The Speech of the Angels (Five Articles)*]. John Sallis points out that «thinking is thus always already drawn into speech, that is, enacted as speech, thoughts will already have been voiced (even if in silence), significations will already have been translated into words» [Sallis, 2002, 2]. Hence, Kant, along with Plato, observes the connection between speech and thought, meanings and words. In a broader context, Kant makes two important remarks: deaf people do not engage in talking to themselves and thus do not think, as they do not use concepts; hearing people can converse with themselves and therefore think, but may fail to achieve mutual understanding due to different concepts. These individuals may speak the same language but be «as distant as heaven from earth in concepts» [Kant, 2006, 86]. Joanna Bourke interprets this as Kant excluding deaf people from the human community, as they are deemed incapable of thought [Bourke, 2011, *Speechless Humans*]. Thus, for Kant, talking to oneself is a part of social communication, producing mutual understanding and conflict as it involves working with concepts and splitting oneself into speaker and listener. This practice's anthropological basis, as posited by Kant, excludes deaf people from the realm of thinking beings. However, contemporary science shows that deaf individuals engage in talking to themselves not through vocalizations but through manual gestures [Zimmermann and Brugger, 2013]. Kant's exclusion of the deaf

underscores the need to suspend universalization of any specific experience, even a prevalent one, to avoid discriminating against other forms of sociality. Notably, in philosophy, it was George Herbert Mead who, over a century after Kant, spoke of talking to oneself even among deaf individuals [Mead, 1982, 46, 136, 216].

Second fragment: «private prayer prescribed only to one who *needs* it for certain ends, yet hardly everyone finds this means necessary (to converse within oneself and in fact *with oneself*, though allegedly all the more comprehensibly *with God*)» [Kant, 1996, 212 – italics in the original–I.I.]. In the broader context, it becomes clear that Kant opposes prayer as a manifestation of religiosity, considering it external, ceremonial, and inadequate for a truly faithful person, as it fetishizes religiosity. In this sense, prayer is akin to a conversation with oneself rather than with God. Kant advises moving away from the formality of prayer and engaging in moral self-purification instead of prayers and conversations. From this perspective, talking to oneself is not a practice of communication with God but with one's own aspirations, feelings, and desires, which should not be mistaken for true religiosity. It is interesting to mention Jonathan Edwards' words on talking to oneself, written a few decades before Kant: «And [I] used to spend abundance of my Time, in walking alone in the Woods, and solitary Places, for Meditation, Soliloquy and Prayer, and Converse with GOD. And it was always my Manner, at such times, to sing forth my Contemplations» [Edwards, 2013, Personal Narrative]. While Kant distinctly separates talking to oneself, human morality, and an unattainable God, Edwards suggests the possibility of communicating with God alongside the practice of talking to oneself.

Third fragment: «a human being found talking to himself immediately gives rise to the suspicion that he is having a slight fit of madness» [Kant, 1996, 210]. This fragment is closely linked to the second fragment. In the broader context, it discusses prayer, which might be perceived as talking to oneself and could indicate madness. Prayer, as a form of self-address to achieve moral life, is an acceptable form of talking to oneself, but prayer as an address to God is certainly not. Liam Gearon writes: «Kant reserves his most scathing remarks for those engaged in prayer. If God is unknowable, prayer and piety (the outward pretence of this knowledge) can be mocked. In what Kant considers the true spirit of prayer, a person will work on themselves; when prayer takes outward and ritual form, a person attempts to work on God» [Gearon, 2013, 27]. Thus,

Kant separates the human from the divine, associating religious behavior with a certain morality rather than with transcendent access to God. Consequently, some aspects of religious behavior are secularized through the concept of talking to oneself, which, as we know from the first fragment, relates to thinking and social communication. It is no coincidence that Jean-Louis Chrétien places Kant alongside the atheist Ludwig Feuerbach, who also considered prayer a form of talking to oneself, dividing a person into thinking and feeling parts [Chrétien, 2004, 20].

Fourth fragment: «The person who *talks aloud* to himself or is caught *gesticulating* to himself in his room falls under the suspicion that something is not right with his head. The suspicion grows even more if he believes he is blessed with inspirations or visited by higher beings in conversations and dealings» [Kant, 2007, 324 – italics in the original – I.I.]. Kant connects talking to oneself with madness, indicating that mad person distances themselves from «common sense (*sensus communis*)» by creating their own «private sense (*sensus privatus*)», meaning such a person asserts what cannot be verified through intersubjective communication. Interestingly, examples of madness have both religious (communicating with higher beings) and secular (seeing a lit lamp on a table during the day that others do not see) contexts. Importantly, Kant highlights the necessity of public, social communication of various viewpoints, which allows for the correction of individual errors. This fragment can be linked to the first one, as self-conversation is a component of social communication, thinking with concepts. However, such practice can also indicate a person's irrationality if their concepts and thinking are not mediated by the collective concepts and thoughts of others, leading to the isolation of the individual and the creation of their own world without any possibility of correlation with the common world. A few decades after Kant, Arthur Schopenhauer stated that genius and madness are neighbors, as both phenomena are characterized by talking to oneself [Schopenhauer, 1891, 139]. A genius may choose not to communicate with others, finding them tedious, thus condemning oneself to solitude and soliloquy. Therefore, creating one's own *sensus privatus* can sometimes be justified, serving the formation of new truths that cannot yet be accepted by «*sensus communis*». Nonetheless, it is essential to note that Kant establishes a crucial criterion for successful talking to oneself: the necessity of intersubjective verification.

Let us formulate conclusions from the research.

In Kant's work, something very intriguing occurred. For the first time in the history of Western philosophy, a thinker discussed talking to oneself from the perspective of social anthropology. Before Kant, talking to oneself was considered within the context of techniques of subjectivity, the enhancement of one's intellectual, moral, and affective abilities, general individual reflexivity, and the practice of self-creation and self-preservation. However, the German philosopher introduced an interpretation of the social nature of humans, which is expressed through talking to oneself: a person speaks and hears themselves simultaneously through the power of imagination. This practice is now regarded as a criterion for being classified as a thinking and socializing individual. However, this classification immediately excludes deaf individuals, which contradicts the necessity of intersubjective verification of one's personal conclusions, a necessity advocated by Kant himself.

Because of Kant, talking to oneself gains universal significance, connecting all people in the necessity of understanding themselves and others, in the clash of concepts. Talking to oneself ceases to be a practice of isolated, highly intelligent individuals and is elevated to a broader social dialogue. It's not surprising that in this context, the distinction between the mad and the rational is established: the former converse with themselves without others, while the latter engage in talking to themselves but always imply others, expecting dialogue, seeking confirmation or critique from others. In contemporary psychiatric literature, pathological talking to oneself is studied within the concept of schizophrenia, which describes the functioning of this conversation but without the individual's recognition that it is their voice or voices: «The metalinguistic function, one of the most brilliant and exclusive features of human language, where language is used to talk about language itself, in schizophrenia is pushed to extreme consequences, in that the linguistic level detaches from reality and lives a life of its own» [Cardella and Falzone, 2021, 209]. In schizophrenia, talking to oneself is a communication with Other within oneself, but without distance and appropriation of this Other, making this (Other within the self) mysterious and private to the person who does not imply, need, or allow intersubjective verification or refutation. Therefore, Kant was quite correct in describing the private, isolated, detached self-conversation of the mad.

Kant also socializes prayer and, in general, the religious experience, clearly distinguishing the necessity of moral transformation of the individual through talking to oneself from false attempts at communication with God in such practice. This assertion paved the way for philosophical atheism, as it reduced the scope of religious experience – more precisely, part of the religious experience was interpreted within the framework of social anthropology. However, Emmanuel Levinas saw such secularization in modern philosophy-egology as a denial of the genuine Other, which is God [Levinas, 1987, 49-50]. Nevertheless, Kant's understanding of talking to oneself contains the seeds of criticism of egology, or rather, overcoming its limits due to the fragmentation, and dialogization of the ego.

Thus, for Kant, talking to oneself is an anthropological given that points to the social nature of human beings, their thought processes, and moral relationships with themselves and others, provided that in its practice, such talking is mediated by the forthcoming participation and presence of others, their concepts, and their criticism. This interpretation of talking to oneself made possible further developments in the understanding of collectivity, sociality of thought, intersubjectivity of consciousness, and communicativeness of the social sphere in the works of philosophers like Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, George Mead, Mikhail Bakhtin, and others who paid attention to talking to oneself.

Indeed, one could even argue that Kant, for the first time, «brought down» talking to oneself from lofty philosophical heights to the most common, earthly humanity, initiating a process of socialization, distribution of communicative and intellectual competencies among a greater number of people, ultimately among all people, democratizing public understanding and highlighting the interdependence of individuals in this process. This includes the fragmentation of individuals into listeners and speakers, the necessity of intersubjective verification, and the dialogue of different concepts. Thus, Kant, one might suppose, perfectly aligned with the spirit of the times: the emergence of democratic politics and university education, that is, the expansion of political and intellectual capital to the broad masses of people.

List of Sources

Anthony L. *AntConc (Version 4.1.3) [Computer Software]*. Tokyo, Japan : Waseda University, 2022. URL: <https://www.laurenceanthony.net/software>.

Ariel N. Don't think before you speak: on the gradual formation of thoughts during speech. *Pedagogy, Culture & Society*, 2024. 32(2), p. 361-373.

Bauman Z. *Europe: An unfinished adventure*. Polity, 2004.

Bluhm R. Corpus Analysis in Philosophy. *Evidence, Experiment and Argument in Linguistics and the Philosophy of Language*. Martin Hinton (ed.). Frankfurt am Main, Berlin, et al.: Peter Lang (Studies in Philosophy of Language and Linguistics; 3), 2016. P. 91-109.

Botz-Bornstein T., Mostafa M. M. A corpus-based computational analysis of philosophical texts: Comparing analytic and continental philosophy. *International Journal of Social and Humanistic Computing*, 2017. 2(3-4), P. 230-246.

Bourke J. *What It Means to Be Human: Reflections from 1791 to the Present*. London: Virago, 2011.

Cardella V., & Falzone, A. The dark side of language. In *Psychopathology and Philosophy of Mind* (pp. 191-213). Routledge, 2021.

Caton J. N. Using linguistic corpora as a philosophical tool. *Metaphilosophy*, 2020. 51(1). P. 51-70.

Chrétien J. L. *The ark of speech*. Routledge, 2004.

Diogenes Laertius. *Complete Works of Diogenes Laertius*. Delphi Classics, 2015.

Edwards J. *Writings from the Great Awakening*. Library of America, 2013.

Epictetus. *Complete Works of Epictetus*. Delphi Classics, 2018.

Fernyhough C. The voices within: The power of talking to yourself. *New Scientist*, 2013. 218(2919). P. 32-35.

Gearon L. *On holy ground: The theory and practice of religious education*. Routledge, 2013.

Ilin I. *List of Kant's Works for a corpus-based study of talking to oneself*. 2024a. URL: https://docs.google.com/document/d/1cLXoFres8srRycMu3aqjIEF7k_fAOzLKmjYYsajWr1/edit?usp=sharing.

Ilin I. *Relevant concordances from the List of Kant's Works for a corpus-based study of talking to oneself*. 2024b. URL: https://docs.google.com/document/d/1nBkInmyG0HMMODPoiHLDfvaLCFK_-YX5ORwQGYhAyyM/edit?usp=sharing.

Kant I. The end of all things. *Religion and rational theology*. Wood, A. W., & Di Giovanni, G. (Eds.). Cambridge University Press, 1996. P. 217-232.

Kant I. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press, 2006.

Kant I. *Anthropology, history, and education*. Cambridge University Press, 2007.

Levinas E. Philosophy and the Idea of Infinity. In *Collected philosophical papers* (pp. 47-59). Dordrecht: Springer Netherlands, 1987.

Mead G. H. *The individual and the social self: Unpublished work of George Herbert Mead*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.

- Montaigne, Michel de. *Delphi Complete Works of Michel de Montaigne*. Delphi Classics, 2016.
- Plato. *Complete Works of Plato*. Delphi Classics, 2015.
- Saint Thomas Aquinas. *The Summa Theologica. Complete Edition*. Catholic Way Publishing, 2014.
- Sallis J. *On translation*. Indiana University Press, 2002.
- Schopenhauer A. *The art of literature*. S. Sonnenschein & Company, 1891.
- Shaftesbury A. A. C. *Characteristicks of men, manners, opinions, times* (Vol. 1). Liberty Fund, 2001.
- Sloterdijk P. *Infinite mobilization*. Polity, 2020.
- Zimmermann K., & Brugger P. Signed soliloquy: Visible private speech. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 2013. 18(2). P. 261-270.

Перепелиця О. М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ПРОЄКЦІЇ ПРОСВІТНИЦТВА: МІЖ КАНТОМ І САДОМ

Імануель Кант – філософ, без сумніву, магістральний в історії розвитку мислення. Маркіз да Сад – маргінальний. Жодна програма з історії філософії, якщо вона претендує на вичерпність, не може обійтися без Кантових критик. Натомість згадки про Сада більше пасують хіба приміткам. Утім в академічному середовищі вже доволі сталою є традиція розглядати їх разом, як контраверсійну пару, зокрема в контексті розгортання просвітництва або проблем сучасної етики. З того часу, як Сад увійшов у філософію, щонайперше через Жоржа Батая і П'єра Клоссовскі, далі – в контекст діалектики просвітництва в Теодора Адорно і Макса Горкгаймера, а потім – в психоаналітичну думку Жака Лакана і лаканіанську філософію (Славой Жижек тощо), спостерігається постійне повернення до цієї пари, що актуалізується дослідниками для розкриття проблем сучасності [див.: Fierens, 2022; Nobus, 2017].

Я б хотів розглянути їх не через створення ретро-/перспективи взаємо-доповнення чи тезу про свосвідну неможливість одного без іншого – сюжет, що саме Лаканом позначений сполучником «з». Натомість спробую радше презентувати просвітництво як перспективу, що вибудовувалася між ними, а

Відтак буду виходити з принципової відмінності, ба, навіть антагонізму, між ними, що дає змогу кожному в свій спосіб запропонувати новий (секулярний) соціальний порядок.

Отже, ключове розходження між Кантом і Садом полягає в погляді на людину і, відповідно, культуру, суспільство, право. З цього боку, можна сказати, що Кант – філософ свободи, а Сад – філософ природи. Тож усе вирішується тим, який зміст вкладається в ці поняття, як саме вони концептуалізуються.

Між іншим, двома важливими досягненнями філософії Канта є відділення етики від релігії та розрізнення понять за природою (Naturbegriffe) і за свободою (Freiheitsbegriff). Вони є засадничими для формування просвітницького етосу. Просвітування людського світу / соціуму / держави уможлиблюється лише коли етичне усвідомлюється як таке, етичне визнається як відокремлене й від релігійного Бога, й від законів природи. Отже, за Кантом, вимір свободи поза будь-якою формою необхідності, поза природною детермінацією. Відтак вона не виводиться, не доводиться, не обґрунтовується емпірично, а покладається розумом і має відстоюватися або захищатися. Свобода, як пише Кант, є «проста ідея, об'єктивну реальність якої жодним чином не можна продемонструвати згідно з природними законами, а отже, ні в якомуś можливому досвіді», вона «лише необхідна передумова розуму в істоті, яка має волю», себто «усвідомлює здатність, відмінну від простої здатності бажання (а саме здатність діяти як інтелект, тобто згідно із законами розуму, незалежно від природних інстинктів)» [Kant, 2011, s. 146]. Людина як суб'єкт свободи наділена автономною волею, властивістю якої є здатність «бути законом для себе», що за Кантом значить діяти на підставі максими універсального закону, себто категоричного імперативу, тож «вільна воля і воля за моральними законами» є тотожними, – якщо ми припускаємо свободу волі, тоді разом з нею – і мораль. Зрештою таким, що фундує і поняття свободи, і можливість категоричного імперативу є визнання чистого практичного розуму [Kant, 2011, s. 122-123]. І головне, людина як розумна істота є (має розглядати себе) як творця / автора своїх принципів (Urheberin ihrer Prinzipien ansehen).

Отже свобода – це штучний конструкт, який визна(ча)є / створює раціональна істота і яким визначається соціальне буття, медіумом якого є моральний імператив. Відтак і життєвий світ

людини постає як культура, що будується над природною детермінованістю. І власне далі вже проєктується бачення, що ми як суб'єкти утворюємо і захищаємо нашу свободу в площині публічного розуму. І захист цей можливий саме в площині етики. Ця лінія знаходить концептуальне розгортання в комунікативному розумі Юргена Габермаса і засадах дискурсивної етики. Отже свобода здійснюється як суспільний договір, коли автономним суб'єктом завжди має враховуватися позиція Іншого, що виходить з можливості відмови від власного (бажання), але через найсильніший раціональний аргумент чи найаргументованішу рацію / підставу з позицій загального, загальності свободи / розуму. Однак також за рахунок применшення інтенсивності відчуття, через його дістетичне обмеження.

За Садам, усе визначається природою. Й усе над-/не-природне (релігія, мораль і право, що з них виводиться) має бути відкинуте. Утім, принаймні щодо людини, йдеться не так про детермінацію, а радше про *фру сил*, учасниками / акторами якої є раціональні суб'єкти, людські істоти / тварини. Саме в цьому вимірі розгортається Садова концепція задоволення / насолоди як результату найінтенсивнішої дії зовнішніх сил. Задоволення, як пише Сад, є зіткненням атомів сластолюбства (*le choc des atomes voluptueux*) або атомів, які еманують від сластолюбних предметів, і запалюють електричні частинки, що циркулюють у ввігнутості нервів, так що задля повноти задоволення це зіткнення має бути якомога лютішим, шаленішим (*plus violent possible*). А позаяк природа цього відчуття така делікатна, що будь-яка дрібничка може йому завадити, ум (*l'esprit*) має бути підготовленим, спокійним, аби сприймати це зіткнення, аби іскри уяви могли запалювати вогонь почуттів, створювати нові химери, які будуть годувати атоми сластолюбства (*nourrissant les atomes voluptueux*), змусять їх ще завзятіше стикатися з молекулами й вибувати ще сильніше, і підготувати почуття для своєрідної усолоди (*volupté*) [Sade, 1995b, p. 482]. Тож не можна відкидати своїх бажань і пристрастей, не варто обмежувати своїх фантазій. Утім потрібно досягати певної безпристрасності, – власне рація тут проступає в певній апатичності суб'єкта насолоди. Садове просвітництво розгортається у площині чуттєвості, ентропійності насолоди як руху до найінтенсивнішого

відчуття. Якщо й існує призупинка в насолодженні, тоді лише задля підсилення його інтенсивності.

Отже, Кант і Сада, кожний зі свого боку, концептуалізують дві проєкції просвітництва, які, якщо трохи вільно використати мову Зигмунда Фрейда, відповідають принципу реальності і принципу задоволення. І коли дивитись на просвітництво як проєкт / проєкції розгортання інструментального розуму, розширення просторів свободи сусідить з її обмеженнями, так само як і прояви (експеси) природної різноманітності людини геть не набувають повної легітимації. В перспективі Адорно й Горкгаймера це пояснюється діалектичним характером просвітницького інструментального розуму. Утім ці дві проєкції навряд можна уявити у вигляді бодай якогось зняття, вони перебувають радше в деконструктивному зв'язку, і саме тому в перспективі просвітництва трапляються і експеси фашизму, і суспільство спектаклю, і стан постправди.

Але насправді Кантова позиція в тім, що розширення свободи (поза природним інстинктом чи бажанням, а відтак і задоволенням) має скеровуватися / обмежуватися розумом, мати раціональні підстави / рацію, що виходить із постулатів збереження родового – себто людства (як на мене, ця теза набуде розкриття в лівогегельянській філософії, зокрема у Людвіга Фюєрбаха і Бруно Бауера і далі через Карла Маркса в філософії Франкфуртської школи, аж до Габермаса). Натомість Садова позиція в тому, що оскільки природа вельми обмежує наші можливості, єдиний шлях піднесення чуттєвості естетичний – себто безмежність / необмеженість фантазії (ця теза буде розкриватися чи не в усіх мистецьких маніфестах ХХ століття). Тож Кантова лінія – це шлях трудової етики / правової держави і суспільного договору, а Садова – естетичного насолодження / нічим необмеженого мистецтва (як звернутись до прикладу літератури, крім Сада, варто згадати сюрреалістів, Джеймса Джойса, Жана Жене, Луї-Фердінан Селіна, П'єра Гійоту).

Саме цю різницю / розбіжність доволі тонко на еротичному тлі підмітив Серен К'єркегор у своїй ранній праці «Або-або» (1843), протиставивши етичний шлях сім'янина естетичній розпусті героя-коханця. Шлюб тут є і здійсненням просвітницького етичного імперативу, і метафорою його загальності у вигляді суспільного договору / громадянського суспільства. Розпуста чи сексуальна

насолада є і здійсненням лібертенського естетичного етосу, і метафорою його сублімації у вигляді мистецького самовираження / номадичної особистості.

Власне погляд на сексуальність можна розуміти як лакмус для розрізнення позицій Канта і Сада. Саме у вирішенні проблеми статевого зв'язку Кант розкриває логіку свого імперативу як взаємокористування статевими органами під прикриттям / охороною плібною угоди: «Статевий союз (*commercium sexuale*) – це взаємне використання однієї людини статевих органів і здібностей іншої (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)» [Kant, 1991, p. 96]. До того ж єдиним «природним використанням» є таке, «за допомогою якого можливе відтворення істоти того ж роду», себто гетерогенний зв'язок між чоловіком і жінкою, уся решта – неприродне (*crimina carnis contra naturam*) є порочним, про що не можна навіть згадувати. Кант розрізняє «природний статевий союз», що «відбувається або згідно з чистою тваринною природою (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*), або згідно з принципом». Цей другий є шлюбом (*matrimonium*), тобто «союзом двох осіб різної статі для довічного володіння статевими ознаками один одного». Шлюбна угода, призводить вона до народження дітей чи ні, дає задоволення чи ні, «є контрактом, необхідним за принципом гуманності», вона є необхідною, «відповідно до принципів чистого розуму Права» [Ibid.].

Натомість саме шлюб і всі його ознаки і приводи до нього деконструє Сад, особливо в «120 днів Содому» (1785). Де(кон)струкція інституту моногамної сім'ї аж до детабування інцесту обґрунтовується абсолютною рівністю всіх людських істот в природі, в тому сенсі, що ніхто не може належати комусь одному. Щоправда з цього висновується концепція спільного володіння жінками, буцім за законами природи «жінка належить геть усім чоловікам» і має відповідати на бажання кожного з них, адже зрештою і сама має нахил до сексуальних насолод [Sade, 1995a, p. 143-146]. Утім цей сексизм є лише частиною більш загального бачення Сада, до якого додається реабілітація содомії, яка виходить за межі статевого розрізнення.

Отже компліментарність Канта і Сада насправді є проєкцією просвітницької думки, що не спроможна ані цілком визнати обмеженість закону / договору, ані пристати до нічим не обмеженої

насолюди. Між цими двома версіями просвітництва немає узгодженості, немає перспективи зняття. Те, що ми спостерігаємо принаймні з XVIII століття в низці революцій, реформ, громадянських рухів, мистецьких практик, усіх емансипаторних рухів, до речі, як і в процесах бюрократизації, формах (само)контролю, засвідчує амбівалентність просвітництва, що постійно деконструюється і трансgressується. Утім насправді й у Канта, й у Сада йдеться про того самого суб'єкта бажання, який намагається звільнитися з-під деспотизму традиції. Просвітництво відбувається між двома крайнощами водночас: як поширення етичного імперативу / раціональності, з огляду на загальність (гуманність, за Кантом), і розширення тілесного розкріпачення / чуттєвості, з огляду на сингулярність (атомарність, за Садом). Принциповою є кореляція між ними в *публічному / відкритому просторі* через проведення межі застосунку етичного узагальнення і межі втілення естетичної сингуляризації, що має бути запобіжником будь-яким формам тоталітаризму.

Список використаних джерел

Fierens Ch. The jouissance principle: Kant, Sade and Lacan on the ethical functioning of the unconscious / translated by K. O'Meara. New York: Routledge, 2022. 218 p.

Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. A German-English Edition. Ed. J. Timmermann, English transl. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 198 p.

Kant I. The Metaphysics of Morals. / Introduction, translation, and notes by Mary Gregor Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 307 p.

Nobus D. The Law of Desire. On Lacan's 'Kant with Sade'. Palgrave Macmillan, 2017. 175 p.

Sade D. A. Fr. Marquis de. La Philosophie dans le boudoir. In: D. A. F. Marquis de Sade, *Oeuvres*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1995a. P. 3-178.

Sade D. A. Fr. Marquis de. Histoire de Juliette. In: D. A. F. Marquis de Sade, *Oeuvres*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1995b. P. 179-1262.

КАНТІВСЬКЕ ОБМЕЖЕННЯ СВОБОДИ ЯК ПОСТУЛАТ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ

В контексті проблематики обмеження свободи, з огляду на соціальну потребу в Іншому, особливо важливими постають роздуми щодо співвідношення цілей та засобів, самоцінності людини в її моральному самоздійсненні, коли принцип егоїзму та власної вигоди за рахунок інших поступається максимам всезагального закону. Кант заснував концепт «Freiheit» як свободу, в основі якої лежить раціональність, мораль і відповідальність. Західний концепт «свобода» визначається двома головними «іпостасями», або сутнісними визначеннями, впровадженими Кантом («свобода від» і «свобода для»), як «негативна» та «позитивна» іпостасі свободи. Перша з них пов'язана з відсутністю перешкод для здійснення власних цілей, друга – з наявністю можливостей вибору мети та засобів її втілення. Мислитель вважає, що «моральні приписи людина осягає безумовно, не потребуючи ніяких роздумів стосовно моралі. Сама ідея свободи та морального обов'язку ... є предметом аналітичних суджень, оскільки вона не потребує досвіду, проте для того, щоб визначити, наскільки максима власної волі може стати всезагальним законодавством», від людини вимагається «кожен раз звертатися до синтетичних суджень, оскільки в кожній конкретній ситуації необхідно узгоджувати максимум власної волі з її потенційною можливістю стати моральним законом взагалі» [Герасименко, 2017, с. 144].

Кант, намагаючись врятувати метафізичні засади свободи волі, в своїй третій антиномії «Критики чистого розуму» [Кант, 2000] висловлює протилежні позиції, що не можуть бути поєднані. Він впевнений в існуванні природної причинності, що панує у світі явищ. Докладаючи її до людської діяльності, стає зрозуміло, що всі людські вчинки виявляються так чи інакше причинно детерміновані тими чи іншими обставинами. Однак Кант вважає, що, якщо немає волі, то неможливі ані свобода волі, ані моральна поведінка, ані мораль в остаточному підсумку. В «Критиці практичного розуму» [Кант, 2004], яку сучасники розглядали як морально-філософський

маніфест свободи, Кант висуває ідею трансцендентальної свободи волі, яка є основою звільнення людини від «природної причинності» і вказує на перехід до розуміння людини як моральної істоти. Більш ретельно концептуальне розрізнення між негативною свободою й позитивною свободою Кант розкриває у «Основах метафізики моральності». Розглядаючи поняття свободи, як ключ до пояснення автономії волі, він визначає волю як «вид причинності живих істот, оскільки вони розумні» [Kant, 2016, s. 89]. Негативну свободу він визначає «як властивість цієї [вольової] причинності, коли вона може діяти незалежно від сторонніх причин, що визначають її». Позитивна ж свобода є причинністю за моральними законами: «Свобідна воля і свобода, підпорядкована моральним законам, — це одне і те ж саме» [Ibid.]. Зрештою свобода як трансцендентальна ідея може бути досягнута практичним розумом, і чинити морально людина здатна, бо вона є суб'єктом свободи. Відтак, Кант відстоював позиції автономності моралі, яка має такі специфічні властивості, як відповідність закону, універсальність, всезагальність, об'єктивність, абсолютність, категоричність, незалежність від особистих інтересів, безумовність, добровільність, автономність, святість у сенсі непорушності закону та святості людства як самоцілі [Kant, 2016].

Природу морально належного Кант пов'язує, з одного боку, із зовнішньою об'єктивно-неперсоніфікованою вимогою практичного розуму, з іншого боку, із внутрішнім автономним спонуканням індивіда до морального вчинку. Отже, моральний закон, як центральне поняття кантівської практичної філософії об'єктивно визначає людське воління. Тут варто уточнити значення об'єктивності. У Канта йдеться не про певний вид буття в онтологічному сенсі, він розуміє об'єктивність в логіко-епістемологічному сенсі, як необхідність апіорних форм належності, що породжуються розумом. Практична реалізація вчинку відбувається завдяки суб'єктивному, внутрішньому мотиву індивіда. Такою суб'єктивною спонукальною силою, за Кантом, є не егоїзм та різноманітні «моральні почуття» (любов, схильності, доброзичливість), а лише «чиста повага до цього практичного закону» або, інакше кажучи, обов'язок, який «є необхідністю вчинку з поваги до закону» [Ibid., s. 44]. Хоча повага до закону розуміється філософом як породжене розумом почуття, спрямоване на

підпорядкування моральному закону, та яке відрізняється від будь-яких фізичних почуттів, проте воно є персонально пережитим «почуттям обов'язку». Особливості цього почуття Кант пояснює у такий спосіб: «... повага є уявленням про цінності, яка завдає шкоди моєму самолюбству. Отже, це є чимось, що не може розглядатися ані як предмет схильності, ані як предмет страху, хоча воно має децю аналогічне і з тим, і з іншим. Предметом поваги є, таким чином, лише закон, і до того ж закон, який ми накладаємо на самих себе, і разом з тим, який є необхідним сам по собі. Як закону ми підкорюємося йому, не питаючи у себелюбства; так покладений на нас нами самим закон є, однак, наслідком нашої волі. У першому плані він має аналогію зі страхом, у другому – зі схильністю» [Ibid., s. 45].

Отже, за Кантом, «внутрішня» моральна належність виникає із почуття обов'язку чи поваги до закону, і це не є чуттєвою реакцією задоволення від певних речей, а радше реакцією «невдоволення» або «самопідбавлювання» [Кант, 2004] щодо тих чи інших вчинків. Таке невдоволення й критичність здатні не лише породжувати усвідомлення того, що необхідно робити в конкретній ситуації, але й приводити до морального самовизначення індивіда, який свідомо бере на себе всю повноту відповідальності за власний вибір. Цей момент є принциповим у розумінні природи моральної належності, оскільки відсутність критичності та бездумність здатні породжувати жахливі самовиправдання у злочиннях, прикриваючись зовнішньою законслухняністю. Незважаючи на те, що кантівська моральна належність є формальною (безвідносність до зовнішнього закону, вираз у формі максими, широта реалізації), з неї виводиться матеріальний зміст, що полягає у самоцінності людської особистості [Kant, 2016]. У найзагальнішому формулюванні моральна належність конкретизується мислителем, у питанні: Які цілі є водночас обов'язком? Такі: власна досконалість і чуже щастя [Ibid.]. За Кантом власна досконалість означає фізичну та моральну культуру всіх здібностей для досягнення поставленої розумом мети, вміння вчитися та виправляти помилки; добродесний спосіб мислення, підпорядкування закону із почуття обов'язку; постійне оцінювання власних вчинків. Щастя інших – це прийняття інших як своєї мети, як самоцінності. Із цього випливає позитивний обов'язок «благодіяння» щодо інших, іноді жертвуючи власними інтересами,

не сподіваючись на винагороду, лише із почуття обов'язку. Це – й вимога турботи про благополуччя іншого, яке означає негативний обов'язок не чинити такого іншому, що може призвести до ганьби та докорів сумління [Ibid.].

Звернення до кантівської «Метафізики звичаїв» дозволяє побачити конкретизацію моральних обов'язків крізь призму розмежування належного по відношенню до самого себе та по відношенню до інших. Філософ відокремлює негативні обов'язки, які обмежують або забороняють чинити проти людини в широкому сенсі, та позитивні обов'язки, які приписують самовдосконалення та «моральне самопізнання» для подолання фанатичного презирства до себе та протидії «самолюбній самооцінці» [Ibid., s. 39-44]. Конкретизація обов'язку перед собою відбувається з огляду на подвійну природу людини. Обов'язок перед собою як «тваринною істотою» полягає у самозбереженні життя, що в негативному варіанті вимагає заборону самогубства, позбавлення себе якихось частин тіла, «неприродної насолоди» чи «хтивого самоспаплюження», непомірності в задоволеннях і харчуванні. Обов'язок перед собою як «моральною істотою» виявляється у позитивних вимогах правдивості, чесності та сумлінності, та в негативній конкретизації – у забороні неправди у всіх проявах, зокрема брехні на благо, хитрості, віроломства, фальсифікації, лжесвідчення. Крім цього негативним обов'язком перед собою є заборона скупості, «жадібності». І нарешті, Кант категорично забороняє раболовство, яке підриває гідність людини: «Не ставайте холопом людини. – Не допускайте безкарного нехтування ваших прав іншими. – Не робіть боргів, якщо у вас немає повної впевненості, що ви зможете їх повернути. – Не приймайте благодіянь, без яких ви можете обійтися, і не будете дармоїдами та підлесниками, і вже поготів ... жебраками. Будьте опадливими, щоб не стати жебраками. – Скарги та стогони і навіть просто крики при фізичному болю недостойні вас...» [Ibid., s. 53]. Обов'язок перед іншими людьми знаходить свій вираз у любові чи людинолюбстві, яке розуміється Кантом не як почуття, а як принцип вчинку – максими «поваги», «благодіяння», «благовоління», які означають робити цілі інших людей власними цілями. Обов'язок поваги означає категоричну заборону зводити людей до засобу в досягненні власних цілей. Зворотнім боком благодіяння є вимога вдячності, як пошани та поваги до актуального

чи вже померлого благодійника. Розумне благовоління означає обов'язок людяності, що має знаходити вираз у співчутливості, співстражданні та здатності поділяти почуття з іншими людьми. Із таких позитивних велінь випливають такі негативні вимоги, як то заборона заздрості, зловтіхи, лихослів'я, презирства інших, невдячності, зарозумілості, знуцання [Ibid., s. 65-92]. Викорінення зазначених вад повинно відбуватися шляхом самовдосконалення, тим самим Кант демонструє зв'язок між обов'язками перед собою та перед іншими. Отже, обов'язок сприяти щастю інших людей означає допомагати їм досягати їх морально значущих цілей, не порушуючи свободи вибору цих людей та насильно не насаджуючи патерналізм у своєму благодіянні.

Окрім розрізнення «позитивних» та «негативних» обов'язків Кант здійснив розмежування обов'язків з позицій повноти їхньої реалізації у «широкому» та «вузькому» сенсах, що призводить до «досконалих» або «недосконалих» вчинків. Негативні вимоги є «вузькими», оскільки вони забороняють конкретні дії і не можуть мати варіацій та винятків; отже, їхня реалізація має бути повною, а вчинок досконалим. Позитивні вимоги самовдосконалення та благодіяння є широкими, а вчинки, в яких вони реалізуються, є недосконалими через свободу індивіда та неможливість обмежувати масштаби таких дій, а так, і досягти абсолюту та довершеності [Kant, 2016]. Актуалізація обов'язків сприяти благу інших та спільному благу може наражатися на проблему надналежного, реалізація якого може шкодити власним життєвим проєктам. Кантівська практична філософія орієнтує індивіда не лише на благо іншого, але й на перетворення власного життя в напрямі невинного вдосконалення. Кант в розділі «Про мотиви чистого розуму» писав про те, що моральний закон обмежує «себелюбство» і «зарозуміість», які приписували суб'єктивні умови себелюбства як закон, та обмежує чуттєві схильності своєї природи [Кант, 2004, с. 337- 350]. «Метафізика звичаїв» доволі широко розкриває зміст моралі через конкретні приписи обов'язку. Кант продемонстрував, що моральні вимоги мають абсолютний характер не через теомонію, а через здатність до універсалізації, а постулатами практичного розуму мислитель підкріпив необхідність моралі.

Критика практичної неспроможності моралі ґрунтується на зауваженні самого Канта, що «насправді абсолютно неможливо

привести з повною достовірністю із досвіду хоча б один випадок, де максима взагалі-то згідного із обов'язком вчинку лежала б виключно на моральних засадах і на уявленні про свій обов'язок» [Кант, 2016, с. 49]. Таке міркування має сенс з огляду на те, що вчинки відбуваються в емпіричному світі, який Кант виносив за межі морального. Реальні мотиви і спонукання людей не випливають із морального закону, і тому є підстави казати, що абсолютна обов'язковість моральних приписів виявляється філософською фікцією, нездатною примусово втілитися в людських діяннях. Кантівський варіант свободи як постулат практичного розуму полягає у тому, що історія повинна відображати свободу і необхідність у їх поєднанні, водночас це поєднання уможливляє історію. Гарантом свободи може бути лише всезагальний правовий устрій. Свобода є гармонійним відношенням між суб'єктивним і об'єктивним, а основою цієї гармонії є абсолют. В працях Канта реалізація абсолютної свободи розглядається як завдання німецького Духу, який має всесвітньо-історичну місію у поєднанні соціальної відповідальності та політичної раціональності.

Список використаних джерел

Герасименко Д. Г. Ідея громадянського суспільства (І. Кант та Е. Левінас). Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії». Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2017. 199 с.

Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс. 2004. 240 с.

Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс. 2000. 504 с.

Jacobs Br. Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. *Essays on Kant's anthropology*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003.

Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek. Meiner Verlag, Hamburg, 2016. 122 S.

THE IDEA OF FREEDOM IN MODERN PHILOSOPHY: FROM JOHN LOCKE TO IMMANUEL KANT

The idea of freedom is one of the main tenets in the philosophies of J. Locke and I. Kant. It permeates all elements of their philosophical systems. It's not surprising since they are rightly considered as representatives of classical European liberalism and, dare I say, some founders of liberal philosophy in modern Europe. This is relevant to refer to the works of the aforementioned philosophers to better understand the core values of liberalism and apply them in practice in the current conditions of state-building in our country, which seeks to integrate into the European community.

The English philosopher John Locke's philosophy of freedom is based on the concept of inalienable rights of the individual which were given by nature. In his "Two Treatises of Government," Locke notes that these rights primarily include the right to life, liberty, and property. These are the fundamental rights that individuals recognize in each other in the "state of nature" and for the preservation and guarantee of which the state is later formed. Thus, freedom is considered by the philosopher as one of the fundamental rights of humans, which entails the right to free choice, pursuit and attainment of life goals. It is worth noting that, according to Locke, all these mentioned rights are interconnected and presuppose each other. Therefore, each of them is meaningful only in the presence of others. Freedom as such would be impossible, or at least limited, if it were not complemented by the right to life (freedom to dispose of one's own life forces) and the right to property (freedom to dispose of the result of one's work, the material embodiment of one's goals). In this sense, each of these rights can be seen as a kind of freedom. It is no coincidence that fundamental human rights are referred to as rights and freedoms. "Anyone who would attempt to take away the freedom that everyone has in this state must be considered as one who intends to take away everything else. Since freedom is the foundation of everything else" [Гыцев, 2001]. A person has unlimited freedom to dispose of his personality and property, but this unlimited freedom has nothing to do with arbitrariness. For instance, a person does not have the

freedom to kill himself, as it would contradict the natural right to life and the law of self-preservation.

The theme of the relationship between freedom and law, law and right, is crucial for a deeper comprehension of John Locke's idea of freedom. According to Locke, freedom is inconceivable outside the law: where there is no law, there is no freedom. He disagrees with interpreting freedom as the right for everyone to live as they wish, to do whatever they want. Unlimited and complete freedom inherent in humans by nature cannot contradict the laws of this nature. As such, it can only exist within their bounds. The law, on the contrary, paves the way for its implementation. Locke argues that people could not achieve their goal in their natural pursuit of happiness without the law that protects them. That which preserves from the swamp and the abyss scarcely deserves the name of prison bars. Therefore, despite all false interpretations, the philosopher concludes, the purpose of the law is not destruction but preservation and expansion of freedom. Social relations not subject to law inevitably result in the destruction of freedom, giving rise to slavery and despotic power. The only way to overcome this lack of freedom is by establishing the law. Regarding Locke's understanding of the nature of this law and the way it is established, it is worth noting that the English philosopher distinguishes between social and natural law. The natural law operates in the natural state. It is a manifestation of divine will, while social law is established by humans, by state authority.

The natural law, or moral law, which regulates the natural state, is a guarantee of peaceful coexistence among people. And the freedom of people in society lies in “living according to the constant law, common to everyone in this society and established by the legislative power created within it” [TyceB, 2001]. Law is the salvation from arbitrariness, it is freedom from despotism. However, the law established by the state can only be a guarantee of freedom if it conforms to the requirements of natural law.

The natural law is simply and unconditionally the demand of reason for the preservation of human life and freedom, a rule accessible to the understanding of any person endowed with common sense. Thus, this law is revealed by the human mind, and its immediate manifestation in him is the voice of his conscience. If all people were rational and conscientious, they would live in peace, never experience oppression, and never encroach upon each other's rights and freedoms. The existence of

a state with its laws would be unnecessary under such conditions. But people deviate from fulfilling the demands of reason under the pressure of affects and passions. Therefore, the need arises for the state, for it to establish a rational law-and-order.

According to Locke, reason is an important condition for the realisation of natural and social freedom. It is not only about the ability of individuals to discover the requirements of natural law for themselves but also about their ability to formulate general, common laws (rules of social life) and, furthermore, to recognize (perhaps, against immediate emotional reactions) their legitimacy and justice. Therefore, the creation of a civil society and the rule of law in it requires intelligent citizens.

According to Locke's theory, the social contract, which forms the basis of civil society and defines the relationship between state power and citizens, is only possible among rational beings, and its formation is a purely reasonable, rational act. As a result, we have the following sequence of statements: true freedom is only possible based on law, and the law is valid only for rational beings.

Emphasizing the necessary connection between freedom and law, Locke also emphasizes that the law, which to some extent limits freedom, also has limits. There are some realms, some manifestations of human freedom, that are not subject to any law and are a realm of absolute, complete, and boundless freedom. This is the realm of the spirit. Locke primarily relates religious faith to this realm. In his view, the state, which regulates relations among people, should not interfere in the relationship between a person and God. According to him, no one except the person himself can or should decide questions regarding the salvation of his soul, let alone impose such decisions by force. This is purely the private affair of the individual. He also includes questions of morality in this realm, fundamentally distinguishing between morality and civil law. This also includes "speculative thoughts" about the world order. The conclusion of the above is as follows: "every person has complete freedom of thought and religion, which they can enjoy without hindrance..." [Гыцев, 2001]. Locke justified the exemption of the spiritual realm from the law and state regulation by referring to its specificity, to the fact that it is purely an intimate matter, inseparable from human personality itself, belonging to the inner world of the individual. Therefore, it cannot harm other people or the state in any way.

According to Locke, law is merely the framework that allows for the full expression of the freedom of all people without harming each other and without contradicting freedom itself. Therefore, freedom should take precedence over the law. Within the framework defined by it, individuals can freely pursue their own goals, act in accordance with their own ideas of happiness, meaning, and purpose in their own lives.

Similar ideas about freedom can be found in the philosophical system of the German philosopher Immanuel Kant. He elucidates the nature and essence of personal freedom in his doctrine on law and the state, relying on ethical foundations. Kant, as well as Locke, seeks to combine it with the legal foundations of human existence. By considering personal freedom simultaneously in ethical and legal dimensions, Kant aimed to reveal the boundless positive potential of human freedom as the foundation of civil society. He expounded his concept of freedom in works such as “Critique of Practical Reason,” “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch,” “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” “Anthropology from a Pragmatic Point of View,” and others.

In the same way as Locke, Kant develops a special humanistic potential of natural law theories, elevating humanity to a qualitatively new level as a free individual. The philosopher asserted that as a noumenon, a person possesses autonomy; they are “entirely self-sufficient by pure practical reason.” This is what determines the moral and legal responsibility of the individual. As a creature capable of autonomous motivation, man is an “end in himself”. Respecting human dignity in oneself and in others, we should never treat another person merely as a means to an end.

Kant proclaimed freedom as the fundamental argument for the existence of the moral law. The moral law is expressed in the form of the categorical imperative – a formal internal command, the requirements of which have an unconditional, obligatory character for everyone. According to Kant’s assertion, one should act in such a way that the maxim (principle) of your behavior based on your will could become the basis of general legislation. For I. Kant, human behaviour should be based on three rules of life: 1) act according to norms that could become a general law; 2) in your actions, proceed from the fact that a person is the highest value; they cannot be used as a means; 3) all actions should be oriented towards the common good [Подковенко, 2015].

These life rules reflect the peculiarities of human relations through the unique integrity of their coexistence. The main feature of any viable community of people is its essential unity. It is a combination not only of similar elements comprising it: individuals, social groups, their interests, values, relationships — but also of the entire diversity of their differences. The essential unity of civil society lies in the coexistence within its boundaries of diverse social forces, institutions, organizations, interested groups, united by a common aspiration for communal life. And the basis of this unity is the individual in the process of realizing his or her freedom.

At the heart of Kant's doctrine is the concept of the person as a free individual and his theoretical and practical ability, the ability to create in its various manifestations. The philosopher uses the term "personality" to express the free individuality of a person. Moreover, he identifies the concept of "personality" with the concept of the moral law and with respect for this law. The concept of "personality" reflects the Kantian ideal of a human being. A real person possesses the ability to become a moral personality. This is possibly provided that human freedom is realized in conjunction with respect for the freedom of other members of society. At the core of such freedom is reason. As a cultural being and as a personality, a person acts guided by reason. It is the practical reason that underlies the concept of a person as a free individual, who therefore voluntarily binds himself to unconditional laws. Our freedom lies in the fact that we can make the decision to be a reasonable person. And this means nothing else but that freedom as the freedom of reason allows the law of reason to appear in us, which freedom produces the moral law. Freedom as the freedom of reason directs us to actions that correspond to reason. It tells us: I can do what I must do to be a reasonable person.

The philosopher understands freedom as the independence of a person from the coercive arbitrariness of anyone. Since freedom can be compatible with the freedom of every other person, in accordance with the general moral law, it should be considered as the single fundamental right inherent to every person by virtue of their belonging to the human race. Thus, freedom not only has an ethical significance but also acquires a legal character. This is due to both the state and political organisation of society and the fact that morality needs to be protected. According to Kant's doctrine, law is a set of conditions under which the arbitrariness (free will) of one person is compatible with the arbitrariness (free will) of

another person from the standpoint of the general law of freedom. According to Kant, both law and morality can and should be based only on freedom.

Therefore, the main idea and the first postulate of the philosophies of J. Locke and I. Kant is a person's freedom, his free will, which defines the sense of moral independence and autonomy of personality, his ability and right to establish norms of what is right and adhere to them without external coercion and pressure. Freedom and independence of the individual are most fully manifested in his or her natural rights, which is the most adequate reflection of the degree of maturity of civil society. Developed civil society, in addition to economic freedom, also recognises and protects other human rights and freedoms in various spheres of activity. These rights and freedoms create the conditions for self-determination and self-realisation of the individual.

As a rational being, humans constantly looking for happiness, but their concern lies in not mistaking false, apparent happiness for true happiness. Therefore, controlling your passions is a true step towards freedom. Ultimately, our correct direction towards our own goals depends on it. This gave rise to the interpretation of freedom as the basis of social existence, as it affirmed the view of humans as a free being by nature and purpose. This view became the starting point for all liberal philosophy.

List of Sources

Гусев В. І. Ідея свободи у філософії Д. Локка. 2001. *Наукові записки. Том 19. Філософські науки*. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/dab5dbec-a58c-4fa2-b012-f1db820aec29/content>

Подковенко Т. О. Концепція свободи індивіда у творчості Іммануїла Канта. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія Юридичні науки*. 2015. Вип. 1. Т. 1. С. 45-49. URL: <http://dspace.wunu.edu.ua/bitstream/316497/6979/1/%D0%9A%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%95%D0%9F%D0%A6%D0%86%D0%AF%20%D0%A1%D0%92%D0%9E%D0%91%D0%9E%D0%94%D0%98%20%D0%9A%D0%90%D0%9D%D0%A2%D0%90.pdf>

ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ЕТОС І ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ

Здавалося би, створення і просування технологій штучного інтелекту (ШІ) є свідченням розгортання просвітницького інструментального розуму, інтелектуального, науково-технічного прогресу. Втім, Генрі Кіссінджер у статті з гучною назвою «Як закінчується Просвітництво», посилаючись на перемогу комп'ютера над людиною в грі го, надає свої застереження щодо цього, стверджуючи, що ШІ загрожує саме просвітництву, яке сформувало загальнолюдські цінності, скеровуючись філософією [Kissinger, 2018]. Спробуємо розібратися з цим парадоксом. Чи загрожує просвітницькому етосу, що ґрунтується на розумі, раціональних засадах те, що є його чи не найбільш потужним творінням?

Дійсно, просвітництво маніфестувалося і французькими енциклопедистами, і Імануелем Кантом як проєкт розгортання розуму, навіть точніше – практичного розуму, тобто етичне / політичне самоствердження людства. Ключова роль філософії полягала саме в тому, щоб розвивати критичне мислення, висновувати аргументовані позиції і на базі міжсуб'єктного консенсусу формувати соціальне життя. Певною мірою користуватися власним розумом (саме такою була вимога Канта щодо просвітництва [Кант, 1989]) і значило долучатися до філософського самоусвідомлення. Критичний поворот Імануеля Канта, ідеалізм Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, матеріалізм Карла Маркса, психоаналіз Зигмунда Фрейда, соціологія Макса Вебера і їхні численні рецепції і комбінації в подальшому, а також вплив на соціально-політичний розвиток добре засвідчують значущість філософії, присутність якої зокрема і в освітньому процесі була визначальною для формування модерної людини, поширення просвітницького етосу.

Але головним втіленням просвітництва і медіумом його здійснення, без сумніву, став науково-технічний прогрес. Саме розвиток технологій як потужніше засвідчив реалізацію інструментального розуму. В цьому контексті розробки ШІ

потрібно розглядати на сьогодні як найвище досягнення цього розуму.

Це розуміння присутнє вже в розхожих поняттях ІІІ. Узагальнюючи різні формулювання поняття ІІІ, колектив українських дослідників звертає увагу на такі його визначення: «здатність цифрового комп'ютера або робота, контрольованого комп'ютером, вирішувати завдання, зазвичай пов'язані з розумними істотами» («Британніка»), «здатність інженерної системи набувати, опрацьовувати та застосовувати знання та вміння» (Міжнародний стандарт ISO/IEC TR 24028:2020), «тип комп'ютерної технології, яка спрямована на те, щоб машини працювали розумним чином, подібно до того, як працює людський розум» (Словник Коллінза), «здатність комп'ютерів або інших машин демонструвати або імітувати розумну поведінку» (Оксфордський словник), наголошуючи, що «всі ці означення порівнюють штучний інтелект із людським», нарешті даючи власні технологічні визначення і людського, й штучного інтелектів:

«- інтелект людини – функція свідомості людини, яка представлена системою алгоритмів, забезпечує самонавчання відповідно до наявної інформації, набутих знань, правил, законів суспільства та свого власного досвіду, розв'язання на цій основі завдань, що постають перед нею, а також здатність проводити самодіагностику й обґрунтовувати прийняті нею рішення;

- штучний інтелект – функція штучної свідомості, яка представлена створеною та контрольованою нею системою алгоритмів, забезпечує самонавчання згідно з наявною інформацією, набутими знаннями, правилами, законами суспільства та своїм досвідом, створення на цій основі нових знань для виконання доручень людини, а також здатність проводити самодіагностику й обґрунтовувати прийняті нею рішення» [Шевченко, 2023, с. 62]. І як підсумок: ІІІ «свідомий, розумний та приймає рішення з урахуванням етично-моральних та правових норм» [Ibid., с. 63]. Як бачимо, тут важливі наступні аспекти, на які варто звернути увагу: ІІІ уподібнюється людському, використовується людиною і обмежується ж нею, себто відповідає етичним нормам або, мовою Канта, етичному імперативу / практичному розуму. В цьому контексті двома важливими проблемами є, по-перше, як не позбутися властивих людині

когнітивних здібностей, здатності розвивати мислення, коли відбувається процес все більшого делегування їх ІІІ, а, по-друге, як бути, коли раптом трапляється так, що ІІІ таки перевершить інтелект людини. Хоча обидві проблеми, принаймні з антропологічного боку, ймовірно мають вирішуватися в одній площині – (пр)освіті.

Якщо ІІІ і здатен перевершувати людину в виконанні певних завдань, швидше їх виконувати або перегравати людину в якійсь грі, це аж ніяк не значить, що він перевершує потенціал людства в цілому. Навпаки, можна стверджувати, що це вимагає від людини більшої вибагливості, постійного розвитку її когнітивних властивостей. Зрештою це вимагає користування власним розумом – розвитку критичного мислення. І що принципово, – розвитку комунікативного розуму, розширення комунікативних практик між людьми, інтелектуальної кооперації, коли ІІІ і далі буде лишатись лише інструментом. Це значить, що більшість цінностей, що відповідали логіці розвитку капіталізму, спрямованих переважно на конкуренцію, мають бути переосмислені саме з позицій спільної взаємодії, яка можлива щонайперше поза відчуженою працею і калькуляцією (тобто кількісним контролем) життя. І саме добре розвинена комунікація (публічний застосунок розуму, мовою Канта) може забезпечити подальший розвиток людства в цілому і кожної особистості. Але бажати цього і втілювати в життя людина може лише, якщо це буде приносити їй бодай якесь задоволення, що можливо лише за умови свободи і подолання відчуженої праці, зокрема і її реінкарнацій в освітньому процесі.

Тож співіснування зі ІІІ можливе і далі буде успішним для розвитку людства за умови реактуалізації просвітництва, починаючи від Кантового гасла про застосунок власного розуму і створення відповідних освітніх практик, що будуть давати змогу людині удосконалюватися і саме на це будуть орієнтувати просвітницького суб'єкта бажання. Відтак, в світі ІІІ людина буде потребувати все *більш глибокого* навчання.

Однак варто також звернути увагу, що вище надані визначення ІІІ, як і переважна їх більшість, поєднують в собі дві тенденції: антропоцентричну й раціоналістичну [див.: Salles, Evers, Farisco, 2020, p. 91], що так чи так задає антропоморфічний характер розуміння ІІІ. Проте між людиною і ІІІ є суттєва різниця. Зокрема, «тоді як біологічна нейронна архітектура характеризується неоднорідністю

морфології та функціональних зв'язків, фактична DNN (Deep neural network – мережа, що асоціюється з так званим глибоким навчанням) використовує обмежений набір дуже спрощених гомогенних штучних нейронів» і відтак «DNN не відтворюють людський інтелект: вони запроваджують новий спосіб висновку, який кращий за наш в одних аспектах і гірший в інших» [Ibid., р. 92-93]. Ця різниця сьогодні добре помітна, коли порівнювати тексти, написані людиною і згенеровані GPT. Можна сказати, що людина кожного разу робить унікальні узагальнення, сингулярний вибір, її висновки варіативні (хоч і не обов'язково правильні чи істинні), тоді як GPT (принаймні все ще) більш стандартизований. І що ще важливо в контексті Кантового бачення, це наявність в людини волі, ба більше – доброї волі, яка уможливляє будь яку моральну перспективу саме з огляду на іншого.

Отже, якщо людина все ще буде намагатися проектувати себе в перспективі просвітництва, щонайперше в освітньому процесі, до практик, які розвивають самостійне критичне мислення, формують комунікативні здібності, спрямовують на досягнення спільних цілей неодмінно слід додати формування установки на самостійне прийняття рішень щодо власних вчинків: і з огляду на іншого (етичний вимір), і з огляду на можливу оригінальність (поетичний / творчий вимір). У світі, де все більше функцій / роботи, що виконувала людина, буде делегуватися ШІ, людині вкрай важливо розвивати саме ті властивості, що зазвичай і пов'язується з її унікальністю: недетермінованість, комунікативність і здатність бути іншою – змінювати себе і світ навколо себе.

Список використаних джерел

Кант І. Відповідь на питання: що таке просвітництво?. *Всесвіт*. 1989. № 4. С. 135-138.

Шевченко А. І. (ред.) Стратегія розвитку штучного інтелекту в Україні: монографія. Київ: ІППШ, 2023. 305 с. https://doi.org/10.15407/development_strategy_2023.

Kissinger H. A. How the Enlightenment Ends. *The Atlantic*. 2018. June. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissingerai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>

Salles A., Evers K., Farisco M. Anthropomorphism in AI. *AJOB Neuroscience*. 2020. Vol. 11. № 2, pp. 88-95. <https://doi.org/10.1080/21507740.2020.1740350>

БОГОСЛОВСЬКА ТА РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Данц Християн

Віденський університет (м. Відень, Австрія)

ПРИРОДА ТА СВОБОДА В РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ІМАНУЕЛЯ КАНТА

З протиставленням свободи та необхідності, як пояснив Ф. В. Й. Шеллінг у 1809 році, «береться до уваги лише найглибший центр філософії» [1]. Звичайно, той центр також утворює найглибший проблемний центр філософії релігії Імануеля Канта, над якою працював філософ із Леонберга у своєму трактаті про свободу (1809). Шеллінгове тлумачення Кантового поняття релігії, яке не є зовсім сприятливим, повинне, звичайно, в подальшому спиратися на себе. Інтерес представляє тільки співвідношення свободи і природної необхідності в філософії релігії кьонігсберзького філософа. Як відомо, він розуміє релігію як свого роду самотлумачення практичного самовідношення, а конкретно – виключно щодо реалізації свого звичасового завдання. Тільки перед такими світовими істотами, як людина, постає питання про поєднання свого звичасового самовизначення зі своїми впливами схильностей і своїми діями у світі почуттів.

Для них поняття Бога слугує зображенням як обов'язкового характеру їх звичасового завдання, так і складових частин свідомості дії. Отже, релігія є, як сказано в «Критиці сили судження», «мораллю по відношенню до Бога як законодавця» [2]. Однак структурні елементи, а також наслідки цього морально-філософського поняття релігії не були ще у повному обсязі перед очима Канта з його Коперниківським поворотом, як це викладено в «Критиці чистого розуму». Послідовність його подальших праць може бути реконструйована, як буде пояснено нижче, як дедалі більше збагачення і розкладення поняття релігії, а також як самовиправлення вихідної точки його критичної теорії релігії. Це є орієнтиром для подальших пояснень. Спочатку слід звернутися до першої критики – «Критики чистого розуму». Далі слід розглянути

конструкції філософії релігії в «Критиці практичного розуму», потім у третій критиці («Критика сили судження») та релігійному творі («Релігія в межах одного розуму»).

1. Поняття релігії в «Критиці чистого розуму»

«Критика чистого розуму» призвела – тут мова не буде йти про це детальніше – до цілковитої деконструкції традиційної натуральної теології (*theologia naturalis*) [3]. Всерозтrophуючий результат критики розуму пов'язаний з необхідністю дати поняттю релігії нову основу. Вже в методологічній главі «Критики чистого розуму» висловлюються міркування про його нове обґрунтування. Вони беруть свою відправну точку з питання: «На що я можу сподіватися, якщо я роблю те, що повинен робити?» [4]. Подальше доведення об'єктивної реальності принципів чистого розуму веде до наступного питання про те, що обґрунтовує зв'язок між звичасвістю та щастям при припущенні звичасового визначення волі.

Тут Кант вводить ідею вищого блага. Його передумовою, своєю чергою, є ідеал вищого первісного блага як складової чистого розуму [5]. Зі звичасвим визначенням вчинку пов'язане те, що «кожен має причину сподіватися на щастя в тією ж мірою, якою він зробив себе гідним його своєю поведінкою» [6]. Поєднання звичасвої свободи й природної необхідності, яке приймається до уваги в моральному світі, вже передбачає ідею Бога як складову частину, котра невіддільна від чистого розуму [7].

Кант, однак, стверджує названий зв'язок як наслідок звичасового визначення волі вже для чистого розуму. Тому він розуміє тут моральний світ як «інтелігібельний» [8], в якому свобода, рухома і обмежена звичасвими законами, «сама була б причиною загального щастя», а «розумні істоти, отже, під керівництвом таких принципів були б творцями свого власного і водночас тривалого добробуту інших» [9]. Для реалізації цієї ідеї передбачається, що всі діють морально. Але розум не може розпізнати взаємозв'язок. Тому у своїй звичасвій діяльності він повинен передбачати ідеал первісного блага. Ця конструкція не позбавлена наслідків для вчення про руйнівну силу. Надія на пропорційне до звичасвості щастя в майбутньому світі спонукає до дії [10].

Поняття релігії, нарис якого Кант зробив у методичному вченні «Критики чистого розуму», а також концепція вищого блага,

на яку воно спирається, ще мало осмислені [11]. Тут не тільки піднімається питання про те, як слід розуміти більш точно відношення між емпіричним щастям [12] та інтелектуальним моральним світом, але і теза про те, що їх зв'язок вже є наслідком звичасвої дії на рівні ідеї, не менш безпроблемна, ніж теза про характер погрози та обіцянки як рушійних сил звичасвої дії.

2. Релігійна філософія у праці «Критика практичного розуму»

Труднощі, пов'язані з релігійно-теоретичною концепцією першої «Критики», не повинні були вислизнути і від Канта. У «Критиці практичного розуму» він опрацював їх та перевів в більш послідовне теоретичне утворення. Хоча в основі теорії релігії як і раніше лежить вище благо. Однак у другій «Критиці» вона розгортається на основі ключового поняття предмету практичного розуму [13].

Тепер Кант проводить строге розмежування між обґрунтуванням моралі та її реалізацією. В обох вимірах, говорячи книжково-технічно, в «Аналітиці» та в «Діалектиці» роботи «Критика практичного розуму», її предмет розуміється по-різному. Обґрунтування звичасвості, яка абстрагується від усіх цілей, повинно надалі спиратися на себе. Необхідно враховувати розгортання предмету практичного розуму в діалектиці. Тут вона розглядає його як найвище благо.

Вище благо, що розуміється як необхідний об'єкт чистого практичного розуму, містить в собі поєднання свободи і природної необхідності або звичасвості і щастя. Той, хто підпорядковує свою волю звичасвому закону і діє звичасво, з необхідністю повинен припускати здійснення найвищого блага, наскільки це можливо. Навіть якщо звичасве визначення волі належить до неомінального світу, її дія відбувається у світі почуттів [14]. Реляційна природа свободи та природи тепер вже виразно не розуміється як складова частина підпорядкування волі звичасвому закону, як це було ще в першій «Критиці». У «моральному законі», як пояснює Кант, «немає ні найменшої підстави для необхідного зв'язку між звичасвістю і пропорційним їй щастям істоти, що належить до світу як частина, а тому залежить від нього» [15].

Сприяння найвищому благу тим, хто діє згідно зі звичаєм, вже передбачає гармонію свободи і природи. Оскільки це не може бути обґрунтовано ні з боку свободи, ні з боку природи і водночас є необхідною передумовою для здійснення звичаєвого завдання, залишається тільки передбачити їх гармонію. Це підтверджується постулатом про існування Бога в другій «Критиці». Звичаєве само-відношення включає в себе як необхідний об'єкт сприяння найвищому благу [16]. Оскільки це можливо лише за припущенням Бога, то «морально необхідно визнати існування Бога» в звичаєвих діях у світі [17].

Поняття Бога в другій «Критиці» випливає з того, що чистий розум вже є практичним для самого себе. Воно представляє для того, хто діє звичаєво, складові його свідомості дії – відношення свободи і природи, – а також обов'язковість звичаєвого закону для чуттєво кінечної розумної істоти. Саме в цьому і полягає зміст формального поняття релігії в другій «Критиці», що релігія є «пізнання всіх обов'язків як божественних заповідей» [18]. Нове формулювання найвищого блага, яке намічається тут на основі відмінності між вимірами обґрунтування та реалізації моралі, має наслідки для вчення про рушійну силу. В якості мотивації звичаєвої дії, як вже і в першій «Критиці», виключається поняття Бога, як це безпомилково ясно дає зрозуміти Кант [19]. Мораль не має своєї основи в релігії, хоча, як сказано в пізнішому релігійному творі («Релігія в межах одного розуму»), вона в сенсі своєї реалізації неминуче веде до релігії.

3. Поняття релігії в «Критиці сили судження» та в релігійному творі

Як відомо, релігійно-філософський нарис «Критики практичного розуму» не залишився останнім словом Канта щодо релігії. Критична оцінка сили судження, викладена в третій «Критиці», не обійшлася без наслідків для формулювання поняття релігії [20]. Воно знайшло відображення в зміненій теоретичній структурі релігійно-філософської конструкції. Це, своєю чергою, призводить до того, що виміру реалізації моралі, тобто застосуванню чистого практичного розуму до чуттєво-кінцевої розумної істоти – людині, приділяється більш широка увага, ніж в попередніх працях. Тут я обмежуся двома аспектами.

Перш за все, «Критика сили судження» переосмислює по-новому попереднє ключове поняття теорії релігії – найвище благо. Тепер воно постає як ідея кінцевої цілі, як визначення, яке відіграє лише побічну роль у другій «Критиці». Кінцева ціль, за визначенням Канта, є «ціль, яка не потребує жодної іншої як умови своєї можливості» [21] і тому є «безумовною» [22]. Ідея кінцевої цілі означає вимір тотальності, в якому всі цілі упорядковані в смисловий взаємозв'язок, і вона стосується людини як звичаєво діючої істоти [23].

Надалі, ідея цілі стосується реалізації моралі тим, хто діє звичаєво. Той, хто підпорядковує свою волю звичаєвому закону, необхідно повинен передбачити його реалізацію в світі почуттів. Таким чином, ідея кінцевої цілі включає в себе співвідношення свободи і природи. Подібно до того, як і у другій «Критиці», співвідносність свободи і природи, яка вже передбачається в звичаєвих діях, функціонує як відправна точка для введення ідеї Бога [24]. Однак у цьому контексті, «Критика сили судження» відмовляється від поняття постулату. Замість цього вона використовує не менш вдале формулювання «морального доказу існування Бога» [25].

У «Критиці сили судження» Кант чіткіше, аніж у своїх попередніх працях, розкриває відношення теорії релігії до виміру реалізації моралі. У третій «Критиці» поняття Бога вступає в гру виключно при застосуванні чистого практичного розуму до людини. Тільки люди повинні припускати співвідносність свободи і природи, щоб реалізувати завдання, пов'язане з їх звичаєвим визначенням волі, – здійснення кінцевої цілі в світі. Тільки для світової істоти, людини, необхідна кінцева ціль, для здійснення якої вона мусить передбачити Бога. Це не впливає на обов'язковий характер звичаєвого закону. Він «формальний і повеліває безумовно, без огляду на цілі» [26].

Релігійний трактат («Релігія в межах тільки розуму»), опублікований трьома роками пізніше, продовжує теорію релігії, викладену в третій «Критиці», проходячи через матеріальний зміст християнської релігії. Також тут акцент уваги падає на умови реалізації людиною кінцевої мети чистого розуму. Ідея імперії Божої [27], про яку йдеться в «Критиці практичного розуму» та на що тут ще раз можна вказати, розглядається в третій частині релігійного

трактату у формі еклезіології (вчення про церкву) як наслідок реалізації кінцевої мети. Отже, Кант опрацьовує проблему взаємної згоди тих, хто діє звичасво, у спільному здійсненні їх обов'язку.

Необхідність церкви, що розуміється як етично спільна сутність на відміну від правової громадянської спільноти, випливає з того, що кожен може діяти звичасво тільки для самого себе і при цьому завжди мусить виходити з того, що інші також діють зі звичасвих, а не з егоїстичних мотивів. Однак єдність усіх у реалізації імперії Божої не може бути досягнута звичасвими діями, хоча останнє і є необхідною передумовою для цього [28]. Для філософа з Кьонігсберга імперія добродієсно налаштованих, тобто невидима церква, не повинна встановлюватися дією людей, хоча вона є необхідною передумовою для реалізації кінцевої цілі.

Якщо ще раз озирнутися, дивлячись з цього результату на хід представлених роздумів про співвідношення природи і свободи в філософії релігії Канта, можна сказати принаймні дві речі. По-перше, послідовність використаних творів документує поступове уточнення і збагачення поняття релігії практичного розуму. По-друге, теорію релігії, розроблену Кантом в «Критиці сили судження» і в «Релігії в межах тільки розуму», можна розуміти і як критику тієї версії, яка представлялася йому на початку його критичного починання.

Список використаних джерел і примітки

1) Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Schelling, Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Bd. VII. Stuttgart/Augsburg 1860, 334–416, 334.

2) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, AA 05: 460.

3) Див.: Barth, Ulrich: Gott als Grenzbegriff der Vernunft. Kants Destruktion des vorkritischontologischen Theismus. In: Barth, Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen 2005, 235–262. Danz, Christian: Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit. Neukirchen-Vluyn 2005, 1–4.

4) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 833.

5) Див.: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 838: «Я називаю ідею такої інтелігенції, у якій морально досконала воля, пов'язана з найвищим блаженством, причина всякого блаженства у світі, оскільки вона перебуває в точному відношенні зі звичасвістю (як гідністю бути щасливим), ідеалом найвищого блага. Отже, чистий розум лише в ідеалі найвищого

первинного блага може віднайти підґрунтя практично необхідного поєднання обох елементів найвищого похідного блага, а саме, інтелігібельного, тобто морального світу». (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 459: «Ідею такої інтелігенції, у якій морально найдосконаліша воля, пов'язана з найвищим блаженством, є причиною всякого блаженства у світі, оскільки вона перебуває в точному відношенні з моральністю (як гідністю бути щасливим), я називаю *ідеалом найвищого добра*. Отже, лише в ідеалі найвищого *первинного* блага чистий розум може знаходити підставу практично необхідного зв'язку обох елементів найвищого похідного добра, а саме, інтелігібельного, тобто *морального*, світу».).

6) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 837. Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 458.

7) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 839: «Отже, Бог і майбутнє життя є дві передумови, які невіддільні від обов'язків, що накладає на нас чистий розум, відповідно до принципів того-таки розуму». (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 459: «Отже, Бог і прийдешнє життя суть дві передумови, невіддільні відповідно до принципів чистого розуму від обов'язків, що їх накладає на нас той-таки розум.»).

8) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 837. Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 458.

9) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 837. Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 458.

10) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 839: «Тому кожен розглядає моральні закони як заповіді, чим вони, однак, не могли б бути, якби вони не пов'язували апіорі адекватні їм наслідки зі своїми правилами і, таким чином, не несли б у собі обіцянки та погрози». (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 460: «Тому кожен розглядає моральні закони як *заповіді*, чим вони, однак, не могли б бути, якби не пов'язували зі своїми правилами а піорі адекватні їм висаїди і, отже, не несли б у собі *обітницї та погрози*»). Див. також: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 841.

11) Див. стосовно цього також: Hoesch, Matthias: Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie. Berlin/Boston 2014, 96–99.

12) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, В 834: «Щастя є задоволення всіх наших схильностей (як extensive за їх різноманіттям, так і

intensive за їхнім ступенем, а також і protensive – за тривалістю).» (Порівн.: Кант І. Критика чистого розуму. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. С. 457: «Блаженство є задоволення всіх наших схильностей (як extensive за їх різноманіттям, так і intensive за їхнім ступенем, а також і protensive – за тривалістю).»).

13) Порівн. стосовно цього: Barth, Ulrich: Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie. In: Barth, Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen 2005, 263–307.

14) Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 118 f.

15) Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 124 f. (Порівн.: Кант І. Критика практичного розуму. Переклад з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. С. 138–139: «...немає ні найменшої підстави для якогось необхідного зв'язку між моральністю і пропорційним їй щастям істоти, що належить до світу як частина [його], і тому залежна від нього...»).

16) Кант коливається у своєму використанні мови в «Критиці практичного розуму». З одного боку, обов'язком є сприяння найвищому благу (Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 113 f. 126 f.), а, з іншого боку, обов'язком є його [найвищого блага] породження (Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 112 f. 122). Див. стосовно цього: Hoesch: Vernunft und Vorsehung, 99–101.

17) Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 125 (Порівн.: Кант І. Критика практичного розуму. Переклад з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. С. 139).

18) Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 129 (Порівн.: Кант І. Критика практичного розуму. Переклад з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. С. 144). Порівн. у цьому відношенні: Barth, Ulrich: Kants Religionsformel. In: Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling. Hg. v. Christian Danz u. Rudolf Langthaler. Freiburg im Breisgau/München 2006, 30–42.

19) Порівн. Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, AA 05: 129: «Незважаючи на це, сам християнський принцип моралі є не теологічний (тим самим гетерономія), а автономія чистого практичного розуму для самого себе, бо пізнання Бога та його волі вона робить не підставою цих законів, а тільки для досягнення найвищого добра за умови слідування їм [законом], і навіть властиву рупійну силу для слідування першим [законом] покладає не в бажаних наслідках цього, а лише в уявленні обов'язку...» (Порівн.: Кант І. Критика практичного розуму. Переклад з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс, 2004. С. 143: «Незважаючи на це, сам

християнський принцип моралі є не теологічний – отже, [він є] не гетерономія, а автономія чистого практичного розуму самого по собі, бо пізнання Бога та його волі вона робить не підставою цих законів, а тільки [підставою] досягнення найвищого добра за умови дотримання їх, і навіть властиву спонуку дотримання зазначених законів покладає не в побажаних вислідах цього [дотримання], а лише в уявленні обов'язку як такого...»).

20) Щодо релігійної філософії у третій «Критиці» більш детальніше: Danz, Christian: Der Lehrer des Evangeliums und der Endzweck der Schöpfung. Religionsbegründung und Christentumstheorie bei Immanuel Kant. In: Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘. Hg. v. Michael Hofer, Christoph Meiller, Hans Schelkshorn u. Kurt Appel. Freiburg im Breisgau/München 2013, 90–113.

21) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, AA 05: 434 (Порівн.: Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. Віталій Терлецький. Київ: Темпора, 2022. С. 378: «Кінцева ціль є такою ціллю, яка не потребує жодної іншої [цілі] як умови своєї можливості»).

22) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, AA 05: 435.

23) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, AA 05: 443 f.: «Якщо ми тепер в світі натрапляємо на цільові упорядкування і, як цього неминуче вимагає розум, цілі, які лише обумовлені, підпорядковуємо якійсь безумовній найвищій, тобто кінцевій цілі, то передусім легко побачити, що в такому разі мова йде не про якусь ціль природи (у рамках її), оскільки вона існує, а про ціль її існування з усіма її улаштуваннями, тож про останню ціль творіння, а в цій останній також, власне, про ту найвищу умову, за якої єдино може мати місце кінцева ціль (тобто визначення найвищого розсудку для породження світових істот).» (Порівн.: Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. Віталій Терлецький. Київ: Темпора, 2022. С. 391–392: «Якщо ж ми в світі натрапляємо на цільові упорядкування і суто зумовлені цілі підпорядковуємо, як цього неминуче вимагає розум, якійсь безумовній найвищій, себто кінцевій цілі, то передусім легко побачити, що в такому разі мовиться не про ціль природи (у рамках її), оскільки вона існує, а про ціль її існування з усіма її улаштуваннями, тож про останню ціль творіння, а в цій останній також, власне, про ту найвищу умову, єдино лише за якої може мати місце кінцева ціль (себто визначальна підстава найвищого ума для створення істот світу)»).

24) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, AA 05: 450: «Отже, ми мусимо допускати моральну причину світу (якогось творця світу), щоб відповідно до морального закону ставити перед собою якусь кінцеву ціль; а оскільки це останнє є необхідним, то (тобто в тому ж самому ступені та з тієї ж самої підстави) також необхідно допустити перше, а саме що Бог є.» (Порівн.: Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. Віталій Терлецький.

Київ: Темпора, 2022. С. 402: «Тож ми мусимо допускати моральну причину світу (якогось світотворця), аби відповідно до морального закону ставити перед собою якусь кінцеву ціль; і оскільки це останнє є необхідним, остільки (себто в тому ж самому ступені та з тієї ж самої підстави) також необхідно допускати перше, а саме що Бог є.»).

25) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilstkraft, AA 05: 447. Порівн. також: Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin/New York 1998, 29–40.

26) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilstkraft, AA 05: 451. (Порівн.: Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. Віталій Терлецький. Київ: Темпора, 2022. С. 403).

27) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilstkraft, AA 05: 127–128.

28) Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA 08: 141: «Отже, заснування морального народу Божого – це праця, виконання якої не можна очікувати від людей, а лише від самого Бога.» Порівн. також: AA 08: 210.

З німецької мови переклав Володимир Абашинік

Панков Г.Д.

Харківська державна академія культури

КАНТІВСЬКА КРИТИКА СТАТУТАРНОЇ РЕЛІГІЇ

Критика являє собою інтелектуальну процедуру, в якій аналіз будь-якого явища супроводжується його оцінкою. Однак щодо релігії світські її аналітики часто використовували критику в протистоянні релігійній апологетиці, яка стверджує непорушність теологічних принципів. Осмислення досвіду цієї критики в синхронічному та діхронічному аспектах становить суттєве завдання філософії релігії.

Досить поширеним напрямом критики є її антиклерикальна інтенція, яка підриває авторитет Церкви з її різноманітними інституціями. Антиклерикальна критика не являє собою єдиної ідеологічної позиції для всіх супротивників Церкви. Вона здатна здійснюватися як з позиції філософського раціоналізму, так і містицизму, войовничого атеїзму та певними колами всередині християнства як із зовнішньо-конфесійної (наприклад, з боку

протестантських деномінацій), так і з боку внутрішньо-конфесійної опозиції (у середовищі православ'я та католицизму). Яскравий досвід антиклерикальної критики виявляється у філософській творчості І. Канта, котрий здійснював її з позиції філософського раціоналізму.

Поняття статутарної релігії Кант використав у 4 розділі твору «Релігія у межах лише розуму». Під статутарною релігією (статут – припис) розуміється релігія, основу якої становлять установлення Церкви, які проголошуються установленнями Бога. Дійсно, еклезіологічна думка православної та католицької Церкви визначає її істоту як тіло Христа та живого Боголюдського організму. Згідно з богословською думкою, «соборним розумом» Церкви рухає сам Бог, встановлюючи свою волю через цей «соборний розум», рішення якого проголошуються богонатхненними.

Основними компонентами статутарної релігії, або її маніфестаціями, Кант визначив церковну догматику, ритуали та чудеса. Церковні догмати проголошуються Церквою вічними і незмінними Божественними установленнями, які виражаються і засвідчуються її «соборним розумом». Основу церковних ритуалів становлять таїнства, які у сакраментологічній думці Церкви вважаються Божественними настановами. Чудеса уявляються надприродними діями Бога на благо світу і людини, яким сприяє Божественний промисел у своїй турботі про створене ним творіння.

Грунтуючись на богословській думці, загальний знаменник різноманітних церковних статутів Кант виявив у ідеї Божественної благодаті. Бог проявляє у Церкві власну благодать («благий дар») у здійсненні стратегії спасіння людини і світу. Тому сотеріологічна думка християнської церкви ще з раннього етапу її існування проголосила безумовною істиною положення, згідно з яким поза Церквою не може здійснитися спасіння, оскільки благодать Бога особливим чином діє на людей саме в церковних таїнствах через сакраментальні дії священнослужителів як посвячених служіння Богам. Таємниче сходження душі до Бога через церковні таїнства розглядається здійсненням рятівної дії з боку Бога через Церкву, а церковні догмати – вказівками до спасіння через істинну віру. Усе це вказує на роль ідеї Божественної благодаті як фундаментального сакралізатора буття церковних інститутів.

Такими є ключові контури статутарної релігії у трактуванні Канта, котрий враховує багатовіковий досвід церковно-християнської ідеології. Визначивши розглядуваний феномен, доречно перейти до кантівської його критики. Вивченню критики статутарної релігії з боку німецького філософа передуватиме осмислення її принципових засад, які коріняться у характері його творчості.

Принципові засади кантівської критики статутарної релігії

Звернімо увагу на назву філософського твору Канта «Релігія у межах лише розуму». Вираз «лише розуму» вказує на позицію радикального раціоналізму, характерного для німецької класичної філософії. Стосовно релігії вона протиставляється позиції фідейзму, котрий складає світоглядний фундамент апологетики монотеїстичних релігій, які трактуються насамперед з погляду богоодкровенної віри, з якою мають узгоджуватися дані розуму. Раціоналізм являє собою фундаментальний принцип секулярної філософії релігії, яка вже давно оформилася у специфічну традицію, альтернативну філософській теології. Одного з її яскравих представників визнано в постаті Канта.

У згаданому вище творі йдеться про практичний розум, тобто про мораль. Її суб'єктом визнається особистість, яка має вільну волю вибору різноманітних цінностей з точки зору визначення пріоритетів у житті. Кант наголошував на думці, згідно з якою розум має розглядатися творцем власних принципів незалежно від сторонніх впливів. Цим самим розум емансипується від богоодкровенної віри і проголошується автономним у власному бутті. Принцип автономії поширюється на всю культуру, зокрема й на мораль, у якій виражається практичний розум.

Автономізації також зазнала релігія в її ідеальному форматі. Кант вивів її з теonomічного горизонту і помістив у простір автономної моралі. Це дало йому підставу конституювати горизонт моральної релігії, протиставивши її статутарній релігії, що мислиться у горизонті теonomічної парадигми.

Метою практичного розуму Кант проголошував створення «етичного суспільного ладу» з «етичними громадянами», які становили б не так народ, як спільноту вільних особистостей. Цим самим постулюється персоналістичний погляд на людину, що

відрізняється від погляду на неї виключно як на соціум. У зазначеному зв'язку практичний розум покликаний вселяти в людську душу чисте моральне спонукання, навчати людей усвідомлювати власну гідність і душевну велич, а також абстрагуватися від усілякої чуттєвої прив'язаності, підносячись до умоосяжного світу. Моральна досконалість кожної окремої особистості має сприяти завданню моральної досконалості людського роду. У цій обставині вбачається справжнє (вище) благо, що підноситься над емпіричним дискурсом його розуміння.

Універсальним призначенням моральної релігії пропонувалося завдання сприяти вищому благу на персоналістичному рівні, що містить у своєму змісті не тільки окрему особистість, а й персоналістичну спільноту вільних і духовно розвинених людей. Кант навіть назвав ідеальну спільноту «етичних людей» Церквою. У її розумінні виключався політичний критерій, який співвідносив устрій церковних інституцій із монархічними, аристократичними та демократичними форматами суспільного устрою. Він визнавався таким, котрий не відповідає морально-духовному погляду на церковну спільноту людей.

Згідно з переконанням Канта, вище благо, головним змістом якого проголошувалася моральність, здійснення тільки у вічності, що неминуче передбачає постулат безсмертя душі. З останнім тісно пов'язується постулат морального щастя, ідеал якого виводиться за межі емпіричного буття у трансцендентну сферу. Постулат безсмертя душі разом із постулатом вищого блага і щастя з необхідністю призводять до визнання постулату Бога в трьох аспектах – творця і законодавця порядку, хранителя людського роду і праведного судді – охоронця закону. Моральний обов'язок усвідомлюється релігійним обов'язком, що вимагає в ультимативному порядку беззаперечного виконання божественного закону. Водночас, згідно з глибоким переконанням німецького філософа, насправді усвідомлення морального обов'язку не має розцінюватися як обов'язок перед Богом. Зазначена ідея походить не від Бога, а з царини практичного розуму і створюється з теоретичних міркувань, щоб висловити надійну й безумовну мотивацію людській поведінці. Згідно зі справедливим зауваженням В. А. Титаренко, ми можемо зробити висновок, що Бог для теоретичного розуму є гіпотезою, а для практичного розуму –

вірою, але заснованою на чистому розумі. Бог у цьому випадку є гарантом двох положень. Першим положенням є можливість існування ноуменального світу взагалі. А друге положення – це існування вічного блага і можливості поснання в ньому доброчинності і щастя [Титаренко, 2008, с. 116]. У «Метафізиці моралі» Кант чітко заявляє, що Бога не слід сприймати істотою, перед якою на людей покладається вищий обов'язок. Цінність вищого обов'язку Кант вилучає зі сфери стосунків між людиною і Богом і переносить у площину індивідуальної самосвідомості – усвідомлення морального обов'язку людиною перед самою собою. У результаті, Кантом формулюється таке положення: мати релігію – обов'язок людини перед самою собою.

Наведені аргументи покликані підвести до загального висновку, згідно з яким моральний закон через поняття вищого блага як об'єкта і кінцевої мети чистого практичного розуму веде до релігії. Її сутність Кант визначав практикою пізнання всіх обов'язків людей у якості божественних заповідей, які розглядаються невіддільними законами кожної вільної волі самої по собі, але ніяк не зовнішньою чужою людині владною санкцією, що характерно для статутарної релігії. На відміну від останньої, моральна релігія орієнтується на внутрішньо-духовне усвідомлення людьми цінності вчинку, але аж ніяк не на зовнішній примус і страх, який він викликає, а надія на зовнішнє милосердя з боку Бога переноситься в бік надії на духовні сутнісні сили людини, які кореняться в моралі.

Важливу роль, що сакралізує цінності практичного розуму, Кант відводив значенню святості. Її він вважав дороговказною зіркою, яка вказує людям орієнтир на досягнення вищого блага і блаженства у вічному світі. Святість моралі визнається прообразом людської поведінки, проте її джерело слід вбачати не в гетерономічній етиці теології, а в автономії практичного розуму, що використовує значення святості як регульовального принципу.

Отже, виокремимо ключові характеристики моральної релігії в її демаркації від статутарного типу: 1) емансипація від теїстичної парадигми, 2) її включення до простору моралі, автономної від богоодкровенної релігії, 3) утвердження між мораллю та релігією спорідненості мети та завдань, які випливають з усвідомлення обов'язку морального вдосконалення особистості й суспільства, 4) наділення релігії персоналістичним характером, у

якому головна риса визначається вільним внутрішнім прийняттям морального обов'язку як вияву власної волі, а не зовнішнього й чужого волевиявлення. Викладені контури конституювання моральної релігії покликані сприяти відповіді на запитання: чи відповідає статутарна релігія з її догматикою, ритуалом та авторитетом надприродного дива завданням побудови ідеальної спільноти?

Критика ключових положень статутарної релігії

На поставлене вище запитання Кант не тільки дає негативну відповідь, а й також обґрунтовує думку про серйозну перешкоду з боку статутарної релігії здійсненню духовного прогресу особистості та суспільства. Цю критику доречно розглянути за трьома її напрямками – на адресу церковної догматики, ритуалу Церкви та культу дива.

Критика церковної догматики. У православній і католицькій думці догмати розглядають як вічні, незмінні та незаперечні божественні встановлення, обов'язкові для віросповідання всіма прихильниками Церкви. Догматика являє собою доктринальну сторону церковної дисципліни, авторитет якої забезпечується вищим божественним авторитетом. Кант угадів у догматичній вірі принципову несумісність із моральним змістом релігії, завдяки якому віра робиться вільною вірою серця, яке ґрунтується не на зовнішніх приписах, а на внутрішньому переконанні. Тому віру войовничої і торжествуючої Церкви, якою вона проголошується апологетикою, німецький філософ назвав вірою кріпацтва і рабства.

Авторитету церковних догм Кант протиставив значення постулатів розуму. На відміну від обов'язкового характеру теоретичних догм, постулати визначаються необхідними в практичному відношенні припущеннями. Стосовно чистого розуму основоположними постулатами визначалися значення світу, душі та Бога відповідно до космології, психології та теології, а стосовно практичного розуму на рівень основоположних значень висувалися значення безсмертя, свободи, а також буття Бога. Постулат безсмертя покликаний забезпечити погляд на тривалість людського життя з повнотою виконання морального закону, який стосується вічності. Постулат свободи забезпечує погляд на незалежність розуму від світу, що чуттєво сприймається, і його добровільне передпорядкування моральному закону умоосязного світу.

Постулат буття Бога надає умоосязному світу з його моральним законом авторитет вищого блага. Негативна оцінка церковних догматів з боку кьонігсберзького філософа вбачалася у підміні авторитету моралі з її внутрішніми механізмами авторитетом зовнішнього церковного примусу, що дискредитує цінність моральної свободи.

Критика релігійних ритуалів. З точки зору позиції монотеїстичних релігій, через ритуали здійснюється живе спілкування людей з Богом. Цілком закономірно, що наділення Кантом Бога статусом постулату чистого і практичного розуму відкидає таке спілкування: як можна вірити у двосторонні зв'язки й стосунки між кожною окремою людиною та Богом, якщо розглядати Бога не живою надособистістю, а ідеєю, яку виробляє природний розум і використовує його в теоретичних намірах? Тому німецький філософ відкрито назвав релігійну ритуальну практику проявом ілюзій, марновірства та хибного служіння Богу. Кант також засуджував богослужбову практику, вказуючи на елементи в її системі фетишизму та магії, проводячи аналогію з тунгуським шаманізмом.

Іншим критичним аргументом на адресу релігійної обрядовості висувалося її відрив від моралі, що дискредитувало їхню духовну цінність. Однак, для того, щоб надати морального сенсу ритуальному богослужінню, християнська сакраментологія тісно пов'язує ритуальні акти з вимогою щирого жертвопринесення Богові власного серця як внутрішнього духовного мотиву релігійної практики. Між тим, Кант врахував викладену обставину, але піддав її критиці за позаморальну мотивацію серцевого жертвопринесення. Його моральним мотивом вбачається жертвопринищення, усвідомлюване необхідним еталоном осмислення життя, тоді як віруючі зводять мотив серцевої жертви до акту її прийняття з боку Бога. На переконання філософа, цим самим жертвна магія підміняє моральний пріоритет в усвідомленні характеру ритуальної сакраментології.

Критика надприродних чудес. Віру у них Кант вважав зайвою на тій підставі, що сутність релігії має визначатися її моральним виміром, але аж ніяк не догматичними формулами й магичними обрядами. Ба більше, німецький філософ вважав таку віру серйозною перешкодою на шляху досягнення особистістю

моральної досконалості, оскільки надія на диво з боку Бога паралізує усвідомлення особистого обов'язку перед загальним моральним законом.

Отже, розглянуті компоненти статутарної релігії оцінюються Кантом як серйозні перешкоди утвердженню моральної релігії в її прагненні до створення «етичного устрою» з його «етичними громадянами». Догматичні статuti Церкви («наукова віра», за висловом Канта) підмінюють ціннісний пріоритет моралі пріоритетом догматів, ритуальні статuti витісняють авторитет моралі авторитетом фетишизму та магії, чуда підривають авторитет моралі авторитетом зовнішньої магічної сили. Їхній спільний знаменник, який полягає в ідеї Божественної благодаті, несумісний з усвідомленням морального обов'язку, в якому на перше місце ставлять внутрішнє напруження духовних зусиль особистості замість надії та розрахунку на зовнішні сили в процесі здійснення вищого блага. У зв'язку з викладеною обставиною Кант піддає критиці так звану «релігію милості», протиставляючи їй моральну релігію: якщо в першому випадку вважається, що Бог забезпечує людині щастя, то в другому випадку ґрунтуються на переконанні, що щастя досягається людиною власними зусиллями через здійснення моральних чеснот.

Оцінка кантовської критики релігії

Антиклерикалізм, з позиції якого Кантом піддавалися гострій критиці церковні статuti, не означав їх радикального відкидання. Мислителем відкидався культ на їхню адресу, орієнтований у напрямку необхідного засобу догодити Богові. Цінність розглянутих статутів обмежувалася винятково орієнтацією у бік морального вдосконалення людини та спільноти людей. Загалом статутарна релігія оцінювалася як марновірство, псевдослужіння та ідолопоклонство. Кант виступав за духовну чистоту культури, яку він убачав у моральній релігії, що ультимативно стверджує ідею, згідно з якою служіння Богові має стати для людей служінням серця. У зв'язку з викладеним змістом розглянутої критики, Канта можна назвати етичним «чистильником» релігії, проте не її атеїстичним скидачем. Але одночасно виникає закономірне запитання: як можна віддано, за покликом серця, служити Богові, котрого розуміють як постулат розуму, але не як живу особистість, реальність якої не визнається

філософом? Однак Кантом служіння моральному ідеалу якраз і проголошується справжнім служінням заради вищого блага – морального значення святості, а обов'язок перед Богом виглядає моральним обов'язком щодо морального закону. Отже, служіння Богові замінюється служінням моральному закону, а Бог постулюється тільки його гарантом.

Знайомство з християнською літературою дає змогу встановити, що на ситуацію розриву між низкою явищ зовнішньої та внутрішньої релігійності звертали увагу ще письменники східно-християнської святоотцівської спадщини. У своїх творах вони викривали так званих «християн з язичницьким серцем» і прагнули значною мірою посилити з їхнього боку усвідомлення необхідності та практичну реалізацію будувати особисте життя на засадах морального обов'язку. Ця ж тенденція зустрічається і в сучасній проповідницькій діяльності духовенства. Однак, посилюючи роль морального чинника в релігійному житті, апологети статутарних цінностей ніколи не дозволять звести релігію до моралі, як це вчинив Кант. Християнські апологети наголошували на думці, згідно з якою, Син Божий з'явився у світ не як моральний законодавець, а з місією Спасителя людства. Поряд із зазначеною обставиною, церковна апологетика разом зі звичайними віряними ніколи не відмовиться від пріоритету надприродного джерела в розумінні релігійного життя, тоді як Кант його рішуче відкидав, зміщуючи пріоритет суто в бік людського чинника і громадянської моралі. Ці міркування наводять на думку про утопічний характер кантівського проєкту моральної альтернативи порівняно зі статутурною релігією.

Порівнюючи творчість Канта з творчістю Г. Сковороди, відомий український філософ А. М. Єрмоленко зауважив, що Кантова концепція, як і вся новосвропейська філософія, здебільшого монологічна, їй притаманне не лише «забуття буття», але й «забуття діалогу» [Єрмоленко, 2023, с. 66]. Монологічний формат критики релігії йде в розріз із сучасною постсекулярною ситуацією, яка утворює ціннісним пріоритетом позиції толерантності та діалогу між світською та релігійною культурою.

Проте критика релігії німецьким мислителем справила сильний вплив на розвиток секулярної філософії релігії, включно з її сучасним станом у вітчизняному інтелектуальному просторі. Кантівська

критика породила традицію аналізу й оцінювання релігії методом зняття з неї містичного покривала та пояснення її цінностей шляхом раціоналістичної процедури, як це здійснював Кант методами застосування теоретичного та практичного розуму. Так, релігійні обряди і надприродні чудеса, віру в які Кант проголошував проявом марновірства і лжевчення, сучасні релігієзнавці осмислюють, використовуючи чимало напрацьованих соціальних і гуманітарних дисциплін (наприклад, персонології, екзистенціальної філософії, філософії та психології травми, конфліктології, соціології та психології девіантної поведінки). До того ж відпала затребуваність у непримиренному ставленні до церковних статутів. Навпаки, сучасна релігієзнавча наука практично перейшла на рейки «розуміючого» релігієзнавства, що стверджує замість позиції відчужувального дистанціювання позицію діалогічного дистанціювання щодо релігії та церковних інститутів.

Список використаних джерел

Ермоленко А. М. Практична філософія Григорія Сковороди і сучасність: до 300-річчя до дня народження. За матеріалами доповіді на засіданні Президії НАН України 14 грудня 2022 року. *Вісник національної академії наук України*. 2023. № 2. С. 62-74.

Титаренко В. А. «Поняття» Бога в теоретичній і практичній філософії І. Канта. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка: сер. Філософія. Політологія*. 2008. № 89/90. С. 113-116.

Титар О. В., Алімова В. М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

БОГОЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ І. КАНТА: МИСТЕЦТВО І НАУКА ЯК ВТІЛЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО НАЧАЛА

Імануель Кант є вихідцем з середовища пієтистів. Однією з перших філософських шкіл часів німецького Просвітництва стає школа Христіана Вольфа, що намагався поєднати раціональність та істини християнської церкви. Для пієтистів дуже важливим ставав фактор внутрішньої віри, внутрішнього переконання в християнських істинах, а також підтвердження цих істин моральною поведінкою. В першій своїй праці 1749 року «Думки про істинну

оцінку живих сил» Кант знаходиться ще під впливом пієтизму, але й далі на нього впливали ідеї моральної поведінки, що призвели до створення «категоричного імперативу» та внутрішньої свободи особистості, що проявляються зокрема у віровизначальному виборі, міцності віри. Дисертація Канта «Нове висвітлення першопринципів метафізичного пізнання» спрямована на філософську критику Ляйбніца, але він залишається прибічником метафізики. Що також зберігається і в наступній його праці «Фізична монадологія»: він відстоює думку, що метафізика і лише вона «запалює світло пізнання». «Критичний період» Канта відкриває «Критика чистого розуму», а щоб більш докладно пояснити роль метафізики та популяризувати свої ідеї Кант створює «Прологomenи до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука» (1783).

Для Канта «я» виступає не лише як діяч та єдність апперцепції: «Бо саме «я» не є жодним поняттям, тільки окресленням для предмету внутрішнього чуття, оскільки не можемо його пізнати не через ніякий присудок далі» [Кант, Прологomenи..., с.191]. І далі Кант пояснює, що «я» – це тільки відчуття існування без використання понять, апперцептивне зображення того, з чим думання пов'язане – *relatione accidentis*. Отже, це внутрішнє чуття найкраще розкривається у свідомості та естетичній свідомості, що мислить не-понятійно.

Субстанційність «я» полягає в існуванні у досвіді та відповідності всім цілям досвіду, надмірне трансцендентування «я», перетворення його лише на «річ-в-собі» не відповідає кінцевим завданням кантівської метафізики; головне завдання метафізики для нього це якраз відкриття можливостей досвіду та опанування цього досвіду «я»: «Оцей думаючий центр (душу) як кінцевий пункт думання, якій не вдається вже далі зобразити як присудок якоїсь іншої речі, можемо також назвати субстанцією, однак попри те лишається це поняття цілковито порожнім і без будь-яких наслідків, якщо не вдається на ньому виказати постійності як того чинника, який поняттю субстанції в досвіді надає значення» [Кант, 2004, 193].

Метафізика є «улюбленою дитиною» нашої антропологічної природи та породженням «природної вдачі нашого розуму»: «метафізика у своїх головних рисах є уже природою вкладає в нас, може, сильніше, ніж будь-яка інша наука і тому не можна дивитись на неї як на продукт вільного вибору або якесь

випадкове розширення при поступі випадкових досвідів (від яких вона зовсім відокремлюється)» [Кант, 2004, 231].

Метафізика не повинна перетворюватись на догматизм та скептицизм, від цього застерігає Кант, але вона властива людині як думуючій істоті – «sapiens», розум веде завжди до метафізики – але колишні метафізики, до Канта, цей як «алхімія до хімії, і ворожбитство до астрології», тож доля метафізики не тільки у пізнанні, а в усій творчій діяльності, в тому числі мистецькій, одна – «Метафізика на цьому світі втримається завжди; що більше буде мати її кожний, передусім думуючий чоловік, але через недостачі загального мірила кожний буде її по-своєму будувати» [Кант, 2004, 259]. Це творче опанування метафізики не є недоліком, як зазначало багато критиків доби Просвітництва та модерну, лише перевагою думуючої людини. В цьому випадку в Гайдеггерівській критиці старої метафізики та опануванні нового метафізичного досвіду закладене це творче метафізичне начало. Гайдеггер любив повторювати, що мислення живе тим, що любить себе вибудовувати (Bauen), таким новим архітектором вибудовування філософського мислення (Denken) і постає Кант.

Конструювати для Канта – це конструювати в чистій інтуїції, зокрема математика конструє себе в інтуїції, в якій зображує «чисті предмети»: «математика мусить усі свої поняття спершу зобразити, немто сконструювати в інтуїції, а чиста математика у чистій інтуїції» (§10). Свобода означається Кантом як «здатність з власного ества розпочати якусь подію» (§53), найкраще це реалізується у царині естетики та моралі.

Кант захоплюється ідеями Ж.-Ж. Руссо, і це призводить його до антропологічної проблематики та універсалізації своїх висновків; Руссо навчив Канта «поважати людей», він дозволив Канту за багатоманіттям людської поведінки побачити людську природу загалом, що було революційним для Канта. Вже в трактаті 1764 року «Спостереження над чуттям прекрасного і піднесеного» Кант звертається до двох головних естетичних категорій прекрасного і піднесеного та загалом основ художньої образності. Мистецтво – це те, що втілює не тільки прекрасне, але й піднесене, воно наближає нас до вищого, Божественного начала, а значить будь-яке справжнє мистецтво метафізичне: нас захоплює прекрасне, але найбільше хвилює піднесене, піднесене не зупиняється перед

труднощами життя, воно досягає своїх цілей. В записках цього періоду Кант відзначає вузькість мислення лише вченого, не творця, – це «циклоп», вчений – монструозна істота з одним оком, в якого «відсутнє філософське око». Лише наближення до мистецтва дає повний горизонт бачення, а звернення до Божественного начала надає нову постановку цілей. Тип вченого як «егоїста науки» критикується Кантом, такий вчений «потребує ще одне око, щоб подивитись на речі з точки зору інших людей. На цьому засновується гуманізація наук, тобто людяність оцінок». Кант справедливо говорить, що «друге око є самопізнанням нашого людського розуму, без чого у нас немає мірила величі нашого знання» [Kant, 1969, 395].

Кант як сучасний вчений (засновник фактично проєкту Просвітництва) намагається подолати таку однобічність науки, ввести в неї як мораль (поставити правильні цілі – «навчитись, яким потрібно бути, щоб бути людиною»), так і естетичне начало (розширення горизонту мислення через прекрасне).

Список використаних джерел

Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука / переклад укр.мовою під ред. проф.д-ра Івана Мірчука. Мюнхен: УВУ, 2004. 324 с.

Kant I. Gesammelte Schriften. Berlin&Leipzig: Walter de Gruyter, 1969. Bd. XV. 493s.

Фідоровська М. Г.

Харківський національний медичний університет

ПРИРОДА ТА ЛЮДИНА В КОНЦЕПЦІЇ АБСОЛЮТНОГО ДУХУ ГЕГЕЛЯ

Німецька класична філософія – це передусім чотири ключових автора: Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель. Класичною вона називається не просто так, а тому що названі філософи розробили складні та великі філософські системи, які є взірцевими в історії філософської думки. Вони торкнулися досить широкого й різноманітного кола філософських проблем і аспектів [Reale].

Одне з основних завдань німецька класична філософія вбачала в обґрунтуванні місця філософії серед інших наук, тобто в

доказі того, що філософія є також наукою. Сумніви в тому, що філософія є наукою виникли давно, особливо вони підсилювалися в Новий час внаслідок слабкої прикладної здатності філософії, а також після наукової революції, коли певною мірою визначенням парадигми науки виступила математика. Тоді назріла формальна криза філософії в Західній Європі, тому головною своєю метою німецькі класики бачили обґрунтування положення філософії як науки. Серед інших важливих питань німецької класичної філософії було також питання людини, яке відігравало особливу роль ще в працях Імануеля Канта. Можна сказати, що саме щодо людини і її визначення німецькі класики намагалися застосувати й розвинути свій науковий (зокрема діалектичний) метод у супереччю теологічному баченню.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель своєю чергою також запропонував оригінальну концепцію розуміння людини, зокрема у контексті розгортання Абсолютного духу. Як відомо, він розглядає в межах власної філософської концепції три стадії розгортання Абсолютного духу. Питання людини та природи він торкнувся спочатку у знаменитій праці «Феноменологія духу» [Гегель, 2004], потім у «Філософії природи» [Hegel, 1970]. Крім цього, особливості існування природи були викладені ще в його «Науці логіки», а самою філософією природи він також займається в другому томі «Енциклопедії філософських наук», де мова йде про «ідею як природу» [Hegel, 1979]. Взагалі, в рамках своєї натурфілософії Гегель вирізняв три ступені: «механіку», «фізику» та «органіку».

В контексті своєї знаменитої тріади (ідея-природа-дух) Гегель наголошує, що в природі ідея вийшла сама з себе та втратила свою абсолютну єдність, адже природа пов'язана зі зовнішністю матерії в просторі й часі. Однак, ідея продовжує впливати на природу і намагається повернути назад до себе свій власний продукт. Тому сили природи, наприклад, гравітація, приводять матерію в рух, щоб відновити її ідеальну єдність. В цьому процесі вищою формою в природі є тваринний організм, в якому, хоча живу єдність ідеї можна розглядати об'єктивно, однак йому бракує суб'єктивного усвідомлення самого себе.

У цьому сенсі в природі важливими є дві форми переходу від сходінки до сходінки: еволюція і еманация. Для еволюції характерним є рух розвитку від більш примітивного до вищого,

тобто прогресивна лінія розвитку. Своєю чергою для еманациї – навпаки: від більш досконалого до нижчого, тобто певний регрес. Гегель вважає, що в основу розвитку і руху природи слід покласти принцип метаморфози, за яким в основі всього лежить одна загальна ідея, а все є лише перетворенням того ж самого типу, одного індивіда. Природа в собі – живе ціле, а поступальний рух її полягає у власному сенсі. Коли вона виходить за межі самої себе, тоді спостерігаємо смерть, коли ж входить в саму себе, тоді народжується жива істота.

Отже, важливою для розуміння концепції живої істоти у Гегеля є його філософія природи. Він вважає, що природа – це система, де все випливає одне з одного. У цьому сенсі він підкреслює: «Природу слід розглядати як *систему ступенів*, один з яких неодмінно випливає з іншого, а найближча істина – це та, з якої вона випливає, але не так, що одна *природно* виникає з іншої, натомість – у внутрішній ідеї, що становить основу природи. *Метаморфоза* відноситься тільки до поняття як такого, так як тільки її зміна є розвитком» [Hegel, 1979].

На завершення слід вказати, що в «Натурфілософії», тобто другій частині «Енциклопедії філософських наук», Гегель так писав про взаємовідносини людини та природи: «*На практиці* людина ставить до природи як до чогось безпосереднього і зовнішнього, щодо себе як до безпосередньо зовнішнього і тому чуттєвого індивіда, але який все ж справедливо поводить як *мета* по відношенню до об'єктів природи» [Hegel, 1979]. Тобто, великий німецький мислитель саме в людині вбачає найвищу мету розвитку природи взагалі. Отже, саме його філософія дійсно дає поштовх тому, що пізніше, у Людвіга Фюєрбаха і в цілому в гегельянській філософії набуде значень антропологічного, історичного а також екзистенційного поворотів, визначаючи розвиток філософії аж до сучасності. І дійсно, саме цей контекст / взаємозв'язок природи і людини виводить філософську думку за межі будь-якого теологічного бачення.

Список використаних джерел

Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу. Пер. з нім. П. Тарашук. Київ: Основи, 2004. 548 с.

Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. *Werke. Band 9*. Frankfurt a. M. 1979. URL: <http://www.zeno.org/nid/20009180036>

Hegel G. W. F. Michael John Petry (ed.). Hegel's Philosophy of Nature. Translated by Petry, Michael John. Allen & Unwin. 1970.

Reale G. Antiseri D. Historia da filosofia. Volume 3. URL: https://www.academia.edu/24639617/Reale_G_Antiseri_D_Historia_da_filosofia_Vol_III (дата звернення: 24.05.2023).

АВТОРИ

Абашнік Володимир Олексійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, професор кафедри філософії та суспільних наук, Харківський національний медичний університет (Україна)

Алімова Вікторія Марківна – аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна (Україна)

Асмут Христоф (Christoph Asmuth) – габілітований доктор філософії, почесний доктор філософії (Харківський національний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди), завідувач та професор кафедри філософії, Вища теологічна школа Аугустана (м. Носндетельсау, Німеччина)

Бейлін Михайло Валерійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури (Україна)

Вельш Вольфганг (Wolfgang Welsch) – габілітований доктор філософії, емеритований професор теоретичної філософії, Єнський університет імені Фрідріха Шіллера (м. Єна, Німеччина)

Газнюк Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Глой Карен – габілітована докторка філософії, почесна докторка філософії (Університет Яніна, Греція), професорка філософії, Люцернський університет (м. Люцерн, Швейцарія)

Голіков Сергій Олексійович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Граф Фрідріх Вільгельм – габілітований доктор теології, почесний доктор теології (Університет Орхус, Данія), професор систематичної теології та етики, Мюнхенський університет імені Людвіга Максиміліана (м. Мюнхен, Німеччина)

Григорків-Коротчук Ірина Романівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича (Україна)

Данц Християн – габілітований доктор теології, професор кафедри систематичної теології, Віденський університет (м. Відень, Австрія)

Захлипа Дар'я Андріївна – доктор філософії, викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Ільїн Ілля Вікторович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Корабльова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Панков Георгій Дмитрович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології, Харківська державна академія культури (Україна)

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Починок Ірина Борисівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та культурології, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича (Україна)

Семенова Юлія Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури (Україна)

Титар Олена Володимирівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна (Україна)

Толстов Іван Вікторович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та соціології, Український державний університет залізничного транспорту (Україна)

Троценко Олексій Володимирович – старший викладач кафедри філософії та суспільних наук, Харківський національний медичний університет (Україна)

Шаповал Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, Харківський національний університет внутрішніх справ (Україна)

Юркевич Олена Миколаївна - доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого (Україна)

Фідровська Марія Георгіївна – доктор філософії, асистент кафедри філософії та суспільних наук, Харківський національний медичний університет (Україна)

Храброва Вероніка Дмитрівна – аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

Цьоллер Гюнтер – габілітований доктор філософії, професор філософії, Мюнхенський університет імені Людвіга Максиміліана (м. Мюнхен, Німеччина)

Шильман Михайло – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна (Україна)

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Німецька класична філософія та
університетська філософія. До 300-річчя з дня
народження Імануеля Канта та 190-річчя з дня
смерті Йоганна Баптиста Шада**

Матеріали міжнародної наукової конференції

28 червня 2024 р., м. Харків, Україна

Підписано до друку 25.11.2024. Формат 60х84/16.

Папір офсетний. Друк цифровий.

Умов.друк.арк. 6,4. Обл.вид.арк. 8,03

Наклад 100 прим.

Видавець і виготовлювач

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,

61022, м. Харків, майдан Свободи, 4

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В.Н. Каразіна