

ПРОСВІТНИЦТВО ЯК ПІДСТАВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ ІМАНУЇЛА КАНТА

Вирази знати життя і вміти жити за своїм значенням далеко не однакові: перше означає розуміти гру, свідком якої була людина, друге – брати участь у цій грі.

ІМАНУЇЛ КАНТ

Звідки і куди би не йшов мислитель філософською дорогою, він повинен пройти через міст, назва якого – Кант.

ЯКОБ ГОЛОСОВКЕР

До слушної оцінки Я. Голосовкером творчості філософа, я все ж таки наслідуюсь дещо додати. Кантова думка, дійсно, слугує «мостом», що веде кожного, хто обирає «філософську дорогу», у світ Філософії, але ж вона, що варто підкреслити, залишається і *дороговказом* для актуальних філософських роздумів. Про це свідчить звертання саме до Канта у самих різних спрямуваннях сучасної філософії.

І почати, мабуть, доцільно з метафізичного виміру філософствування – як чи не найбільш усталеного в історію філософського мислення й направлено на «схоплення» думкою граничних підстав буття та пізнання, на пояснення принципів, що зумовлюють, спричиняють такі сутності як природа, свідомість, Бог, безсмертя, смерть, життя, простір, час тощо.

Зауважимо, що становлення власне метафізики уможливлується тоді, коли стає зрозумілою необхідність розмежування власне філософського пізнання і натурфілософського, отже і розрізнення метафізики та онтології. І відбувається це, як відомо, ще в античну добу завдяки Аристотелю, який виділяє «першу філософію» (яка, власне, з I-го ст. до н.е. завдяки Андроніку Родоському буде означатися «метафізикою») та «другу» – «фізику».

Зрозуміло, що за таким розрізненням – й певна логіка пізнання, необхідність врахування специфіки власне теоретичного (розумоосяжного, надчуттєвого, позадосвідного /апріорного/) способу

пізнавальної діяльності та відділення його від практичного досвіду (який також дає знання, щоправда зі своїми особливостями), від пізнання емпіричними засобами тощо.

Розуміння даної діалектики цих двох гносеологічних шляхів, їх тлумачення, звісно, змінювалось в історико-філософському процесі (що має, безумовно, бути предметом окремого дослідження). Але, міркуючи про Канта, питання метафізики не оминати, хоча філософ й не будував якусь свою її систему. І пояснення цьому є – воно зрозуміле, бо виправдане самою логікою кантівського філософствування. В метафізичному питанні, як мені бачиться, Кант виходив з позиції, що розум як здатність людини (що у пізнавальному процесі прагне зрозуміти світ як універсум, працює з ідеями, яким немає відповідників в емпіричній реальності, світі досвіду) побудувати завершену «картину світу» принципово не може, адже не зможе не натикатись на нерозв'язні протиріччя розуму, рівнодоказні ідеї (йдеться, звісно, про антиномії як ідеї світу як цілого).

Це питання, до речі, робить, як на мене, наочно зрозумілим й те, що мається на увазі у Канта під критикою, «критикою чистого розуму» – звісно, що йдеться не про критику певних учень чи систем знання, а передусім про критику *здатності* розуму стосовно знань (можна сказати – стосовно набуття метафізичних знань) як таких. Я би навіть ризикнула сказати, що «прочитати» цю кантівську логіку можна було б і у такий спосіб – мова йде і про здатність розуму до просвітницької діяльності, в контексті проблеми – а наскільки людина як чуттєвий і мислячий суб'єкт, здібна не тільки створювати апіорні синтетичні судження (поза яких немає науково-теоретичного пізнання), але й може бути суб'єктом «справи просвітництва», тобто наскільки людина може здобути й нести в собі таке знання, яке давало би їй розуміння себе і світу на рівні усвідомлення всезагальних принципів побудови універсуму – ідей Бога, вічності, скінченності та нескінченності, причинності та свободи тощо.

Отже, не створюючи системи метафізичного знання, в той же час певні «метафізичні» кроки Кантом були зроблені і вони є такими, що сприймаються й сучасними метафізиками. По-перше, на підставі розуміння різності предметів філософського і власне природничого пізнання Кант розмежовує метафізику і природознавство (метафізику природи), а, по-друге, істинну метафізику розуміє як систематичне знання, яке виводиться з «чистого розуму». Особливу роль, як варто підкреслити, у Канта відіграє «метафізика моральності» [див.: 7], бо саме в ній, на думку філософа, суперечності «чистого розуму» віднаходять своє практичне розв'язання.

Десь через сторіччя (на межі XIX–XX ст.) метафізична

проблематика взагалі перестає бути передуючою темою філософських міркувань. Тим не менш, цей невеличкий екскурс в історію метафізики, на наш погляд, слід було зробити, принаймні для того, аби більш виразно означити певну роль Ім. Канта у сучасну добу відновленого інтересу до метафізики. Зважимо в цьому відношенні на працю М. Лакса [див.: 3], яка насамперед імпонує мені, по-перше, тим, що науковець тлумачить метафізику як і до сих пір нелегку проблему (про що свідчать сучасні роботи, що мають, за його словами, «відмінні характеристики цієї дисципліни»), а, по-друге, тим, що дослідник виходить у своєму доробку з «аристотелівської характеристики метафізики як дисципліни, що займається суцим як суцим» [3, с. 33].

Аналізуючи різні метафізичні підходи й, зокрема, підкреслюючи критичне ставлення як емпіриків, так і Канта до аристотелівської концепції метафізики, М. Лакс все ж таки привертає увагу до позиції Ім. Канта, відзначаючи, що той, в кінці кінців, вважав можливим «легітимне метафізичне знання», адже філософське мислення не може бути не націленим на всезагальне, на найзагальніші пізнавальні структури, які дають логічні підстави людському мисленню про світ. Звідси, кантівський підхід набуває популярності. Й сучасні вчені виходять з того, що «...метафізика має за мету визначити наші концептуальні схеми, або концептуальні структури. Ці філософи зазвичай погоджуються з Кантом, що структура світу самого по собі є недосяжною для нас і метафізики мусять задовільнитися описуванням структури нашого мислення про світ» [3, с. 32–33].

У своєму тлумаченні метафізики Ім. Кант підкреслював, що будь-які її концептуалізації (чи то аристотелівська метафізика чи метафізика, пов'язана з філософією раціоналізму) – це завжди прагнення «...пізнати те, що лежить поза межами людського чуттєвого досвіду», тобто, це є завжди настанова – «...відповісти на запитання, на які чуттєвий досвід забезпечити відповідь не здатен: це питання про безсмертя душі, існування Бога та свободу волі» [3, с. 41]. Розуміючи ці проблеми, Кант, звісно, приймає позицію, що метафізика не є, не може бути просто зібранням наукових знань, тому відкидає емпіризм і спирається на апріорні поняття, пов'язані одне з одним у судженнях особливого виду – синтетичних, позадосвідних, тобто таких, що розширюють наукові знання теоретичного рівня. Зокрема, йдеться про те, що наука не може не апелювати до апріорного поняття причини, яке аж ніяк не вивести безпосередньо з досвіду, чуттєвого сприйняття, але без якого ніяк не зрозуміти складні відносини причинності, що властиві світові реальних речей, що існують самі по собі тощо. Тобто, філософ роз'яснює у самих різних аспектах, що наука орієнтована на теорію, тобто, знання всезагальне, необхідне, відповідно, й на «чистий розум» – здатність

саме до теоретичного мислення. А, звідси, зрозуміло, чому «критична метафізика» Канта передусім пов'язана з роз'ясненням власне умов пізнання, особливостей знання, їх змісту, що набувається саме завдяки синтетичним апріорним судженням, з міркуваннями стосовно меж пізнавальних здібностей людини (зі сказаного попередньо, сподіваюся, ясно, чому особливо цікавить філософа здібність/здатність, яка має, за Кантом, назву «чистого розуму»).

Крім цього, зауважимо, що, на противагу традиційній метафізиці, яка, як вже зазначалось, тяжіє у той чи іншій спосіб розтлумачити, зрозуміти саме реальність, критична метафізика виконує особливе завдання – віднайти та позначити лише загальні особливості мислення і знання, ідентифікувати у певний спосіб концепти, що застосовуються у «репрезентації світу» людиною, їх можливості та т. і. Але саме такий підхід залишається значимим. Тому, ймовірно, підсумовуючи аналіз підходів нинішніх науковців до розв'язання метафізичних питань, М. Лакс зазначає, що серед сучасників «деякі прихильники ідеї концептуальних схем, хоча й не приймають деталі саме Кантового пояснення людського знання, однак погоджуються з Кантом, що є єдина незмінна структура, яка лежить в основі всього, що можна назвати людським знанням або досвідом» [3, с. 43].

Особливість загалом німецької класичної традиції філософствування та, зокрема, кантівської критичної філософії цікаво оцінює й В. Гьосле [див.: 1, с. 460–468], підкреслюючи, що слід звертати увагу на те, що концепція Канта (що відноситься, звісно, до «трансцендентальної філософії») є «конечною /endliche/» лише в плані теоретичного її обґрунтування, а не онтологічного принципу, бо в ній, як і у решти німецьких філософів, має місце певна орієнтація на абсолют, універсальні граничні категорії. Отже, йдеться про абсолютну трансцендентальну філософію, а не про «кінцеву», націлену на цілковите, вичерпне знання. Показовим (з огляду на зроблене Кантом) є і наступне зіставлення сучасного філософствування з «класичним». Так, на думку Гьосле, «трансцендентальна прагматика», концепцію якої створив К.-О. Апель, а також «універсальна прагматика», розроблена Ю. Габермасом, які в цілому працюють над проблемою віднайдення універсальних умов розуміння обставин людського буття та підстав взаємного порозуміння, орієнтовані не на підходи, скажімо, емпіричної прагматики, що була би ближчою до «конкретики» життєвого світу людини як такого, а саме на засади трансцендентальної філософії. Тим самим йдеться про «повернення» (у філософському, зрозуміло, значенні) сучасних течій до засад «класичної філософії». Й «Критика чистого розуму» Ім. Канта в цьому інтелектуальному русі відіграє істотну роль [2].

Ще один варіант зв'язку з «класичною» традицією актуалізує К.-О. Апель у роботі «На шляху до трансформації філософії» [5]. Зокрема, йдеться про питання трансцендентального виміру сучасної «логіки науки». Філософ порівнює «Критику чистого розуму» (як теорію науки) з нинішніми концептуалізаціями підстав наукового пізнання. На його думку, «найглибшою точкою розбіжності» між ними є «методологічна відмінність аналізу свідомості від аналізу мови» і, як можна зрозуміти, далеко не завжди виправдана науковими завданнями. У зв'язку з такою ситуацією Апель підкреслює, що для Канта було важливим «зробити зрозумілим об'єктивну значущість науки для будь-якої свідомості взагалі». Саме переслідуючи таку ціль, він і прагнув, як показує сучасний філософ, замінити «емпіричну психологію» пізнання Локка, Юма на «трансцендентальну» логіку пізнання. Тому на місце психологічних «асоціативних законів» ставляться ним правила апріорі, правила дії таких психологічних особливостей як «споглядання», «сила уяви», «розсудку», «розуму».

А ось сучасна «логіка науки» вибудовується інакше. Тут немає вже звертань до психічних здібностей та й проблема свідомості як суб'єкта наукового пізнання, як зауважує К.-О. Апель, можна сказати, що усунута. Таким чином, на місці «психологічних реквізитів» кантівської «трансцендентальної логіки» розташовується не «математично оновлена формальна логіка», а «логічний синтаксис» та «семантика мов науки». Аналізуючи таку подальшу трансформацію поставлених Кантом питань, Апель підкреслює, що, наприклад, у Ч.С. Пірса йшлося не про «історико-філологічну інтерпретацію» творчості Канта, а, скоріше, про «реконструкцію кантівського завдання у новому середовищі» (йдеться передусім про виведення категорій з логіки). Але, апелюючи до оцінки Ю. фон Кемпським таких зусиль Пірса, Апель згоджується з тим, що останньому не вдалося здійснити перехід від «логічних форм» до категорій досвіду. Отже, кантівське завдання хоча й не було вирішеним, відмова від нього, тим не менш, посприяла створенню феноменологічного вчення про категорії та метафізику.

Можливо, дійсно правий Р. Унгер, філолог-класик, германіст кінця XIX – першої половини XX ст., коли підсумовував гносеологічні досягнення доби у такий спосіб. Мовляв, «критика історичного пізнання ще не знайшла свого Канта», який зміг би викласти цю проблематику з такою ж незаперечністю, з якою «історичний Кант показав значення суб'єктивного чинника, творчої діяльності людського духу у пізнанні природи». Науковець при цьому підкреслював, що «історичне пізнання, рівнозначне відтворенню історії» пов'язане саме з «трансцендентальною стороною людського духу», з його «загальнозначущою закономірною організацією», а не з «емпірично-

психологічною даністю».

Як справедливо відзначав В. Віндельбанд у своїй публічній лекції 1881 р. «Імануїл Кант. До столітнього ювілею його філософії», філософом створена «нова система філософії», заснована саме цією працею – «Критикою чистого розуму» (1781), яка є «основною книгою німецької філософії», «абсолютно нової філософії». Причому головна особливість даної книги полягає в тому, що вона – не звичайний науковий доробок, філософське дослідження передусім гносеологічних питань (критика пізнання), а представляє собою ця книга Канта «діяння, велике діяння». Така висока оцінка пов'язана насамперед з тим, що, як слушно підкреслює Віндельбанд, філософія Канта встановила «правила нормативного мислення», довела, що вони лежать в основі будь-якої наукової діяльності, показала контури власне теоретичної свідомості людини тощо.

Таким чином, на відміну від попередньої філософії Кантом аргументовано було стверджено, що філософію не можна розглядати як відображення світу, що спирається на «гру уявлень»; завдання філософії інше – доведення «до свідомості норм, які надають мисленню цінність», з'ясування «принципів нормативного мислення» тощо. Ще в одній роботі «Критичний чи генетичний метод?», присвяченій Ім. Канту, В. Віндельбанд підкреслює, що за Кантовою логікою розуміння процесу наукового мислення передбачається підведення відчуттів за допомогою логічних форм під певні загальні положення. Тим самим особливо підкреслюється, що логічні форми не існують самі по собі, що в їх основі лежить «відношення одиничного до загального» і навіть «залежність одиничного від загального». Саме з цим пов'язане завдання пізнання – поєднати «найзагальніше з найбільш особливим», що можливо саме завдяки опосередкованим, проміжним ланкам, що створюються саме мисленням. Ось так і рухається процес пізнання між окремими відчуттями та загальними положеннями, які встановлюють закономірності можливих стосунків, зв'язків між відчуттями. Інакше кажучи, звідси випливає, як зазначає В. Віндельбанд, що «Критика чистого розуму» стосується не стільки системи філософії, а є, скоріше, «трактатом про метод» філософствування.

Якщо ж продовжити тему актуалізації ідей кантівської філософії у сучасному дискурсі, то не можна не звернути увагу на проблему справедливості, що сприймається на сьогодні назрілим питанням суспільних наук загалом та соціокультурного поступу людства. В цьому контексті цікавим доробком є, зокрема, книга Дж. Ролза «Теорія справедливості» [4], яка на початку 1980-х рр. буквально, можна сказати, вибухнула через величезний інтерес до поставленої проблеми. Автор мав на меті – дослідити смисл справедливості як цінності та

віднайти способи її впровадження у суспільні відносини. Підгрунття актуалізації даної проблеми, згідно з Дж. Ролзом, становить ситуація, коли легітимним правам людей не відповідає реальний стан справ. Будучи прихильником ідеї суспільного договору як чи не основної, на його думку, форми буття права, дослідник наполягав на тому, що справедливість має бути предметом суспільного договору. Розробляється також й ціла низка інших ідей. Але, зрозуміло, що цілісне представлення даної концепції не становить завдання даного доробку.

Доцільність же згадування цієї книги полягає в тому, що в основі справедливості, за Ролзом, лежить саме ідея автономності особистості, що є засадничою рисою людини. Вплив Канта наявний. Як і для філософа XVIII ст., так і для сучасного мислителя важливим стає віднайти та обґрунтувати принцип, який би був осердям автономної волі людини, і аж ніяк не залежав би від якихось емпіричних реалій чи суто прагматичних цілей. Отже, знов-таки спостерігаємо певне «повернення» до кантівської ідеї категоричного імперативу, в основі якого закладена ідея цінності вчинку самого по собі, без зважання на якісь практичні наслідки його. В даному випадку сповідування справедливості (таке от перебування у добрі) є своєрідним «нагадуванням» у кантівському дусі, що твоя, людино, автономна воля (самостійна й самоцінна в силу насамперед джерела моральності) здатна створювати таку форму взаємин, яка може змінювати характер міцно укорінених взаємовідносин між людьми у суспільному світі.

Не менш пекучою проблемою сучасності є й питання стосовно шляхів облаштування світу, який стрімко та не передбачувано глобалізується. Звертає на це увагу в одному зі своїх «невеличких політичних творів» під назвою «Кант чи Карл Шмітт?» Ю. Габермас [див.: 6]. Філософ аналізує два аргументи, висунуті Шміттом, та які є конче важливими для його концепції у галузі міжнародного права: один спрямований проти «дискримінуючого уявлення про війну», інший – проти «тенденції осмислювати міжнародні відносини як виключно правові». Міркуючи про шміттівську концептуалізацію, Габермас звертає увагу на певні наслідки, що логічно впливали би при реалізації даного проекту. Йдеться, зокрема, про тенденцію «до роздержавлення політики», хоча і при збереженні реальної ролі політичних спільнот та урядів; про набуття, прийняття та використання «експресивно-динамічного поняття влади», яке, як зауважує сучасний філософ, увійшло і у постмодерністські теорії; в кінці кінців, про те, що складені у такий спосіб самі «великі простори» наділені «у цій конструкції конотаціями», що поєднуються з «ідеєю “боротьби культур”», супроводжуються боротьбою. Такого роду міжнародно-правовий проект «порядку великих просторів», безумовно, передбачав встановлення

«континентального режиму», що осмислював і Кант. Але, якими ж різними можуть бути шляхи до єднання. Зважимо хоча б на те, що у філософа-просвітника мова йшла про дійсну можливість об'єднання множини людей (у межах держави, наприклад), але передбачалася підлеглисть при цьому, підпорядкованість виключно правовим законам (до речі, є сенс нагадати, що саме поняття такого закону з'явилося завдяки Канту). По суті, правові закони, (на відміну від неправових) не мають несли собою, у своєму змісті, привілеї певної пануючої спільноти, а належить їм відтворювати гуманний сенс взаємозв'язку загального та індивідуального, об'єктивного та суб'єктивного.

Отже, ідеї Канта, як бачимо, до сьогоденного дня є безпосередньо залученими в актуальний філософський процес й сприяють та сприятимуть надалі, на мій розсуд, подоланню криз, що провокують загрози сучасному людству. Тим самим, зайвий раз доводиться, що просвітництво – це не виключно про систему освіти та освітньо-науково-навчальні процеси (хоча це є, безумовно, конче важливим), як і не про певну історичну добу, а про становлення культури мислення людини як історичного суб'єкта, що розуміє засади соціокультурного поступу людства.

При цьому, зважаючи на всеосяжність, тематичну різносторонність проблем, якими опікувався Ім. Кант, підставу його філософствування можна назвати не одну. Традиційно відзначається, наприклад, системність наукового мислення, розробку ним самого поняття «система»; формулювання універсальних духовних проблем людини, яке дане було у заключних розділах «Критики чистого розуму» та які будуть розгорнуті філософом у його теоретичній і практичній філософії. Людська активність, форми пізнання, джерела і можливості, межі людських пізнавальних та інших здібностей також можна проаналізувати як підставу кантівських «Критик...», тлумачення «чистого розуму», а також – «практичного розуму» – який закладає підґрунтя будувати свої відносини з Іншими, моральносно поводитися серед людей тощо. За логікою саме кантівського розуміння імперативу: «Вчиняй так, аби максима твого вчинку з твоєї волі мала б стати загальним законом» вибудовуються й нині етичні настанови. Так, можна навести ідею Г. Йонаса стосовно нового етичного імперативу, який має бути прийнятий задля виживання людства та орієнтований на такий спосіб діяти: «Вчиняй так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні з безперервністю подальшого життя людства на Землі».

Отже, у якості підстави кантівського філософствування можна зазначити і принципи «коперниканського перевороту» чи вчення про антиномії, яке у подальшому буде сприйматися як передумова становлення «класичного» діалектичного мислення чи щось інше, що

може постати основою якомога повнішого аналізу змісту філософії Канта.

Сам же Кант розумів своє завдання філософа на межі конкретно – філософії належить пережити «революцію у способі мислення», змінивши при цьому не тільки спосіб, але й принципи розуміння мислення. Звідси, як вже мовилося, має йтись не про критику певних книг, а про розкриття і утвердження творчого, свобідного характеру людської діяльності. Чи здійснилася такого роду революція? – І так, і ні... Ключ до доцільності саме такої непевної відповіді можна знайти у самого Канта у відомій його роботі «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?»: «Якщо поставити запитання, чи живемо ми тепер у освічений вік, то відповідь буде: ні, але ми живемо у вік просвітництва» [8]. Отже, замислюючись загалом над проблематикою філософії Канта, мимоволі зважуєш саме на просвітництво, хоча його вчення, дійсно, складає саме по собі багатовимірний філософський універсум.

А от коли є прагнення Кантів філософський «місточок», використавши вислів Я. Голосовкера, про що вже йшлося, не розбирати, образно кажучи, за дощечками чи окремими камінцями, а проникнути через цю метафору у задум філософа, то якраз, як мені видається, і з'являється ідея просвітництва, що живить індивідуальний «проект» кантівського філософського «мосту». Якщо, звісно, тлумачити, принаймні, поняття «просвітництво» саме за Кантом – тобто передусім як процес – процес зміни і розуміння філософствування, як процес набуття культурою певного людського змісту (на противагу паросткам цивілізації, що поступово зростають та закріплюються, не працюючи власне на людину), в кінці кінців, як історичний процес – зміни розуміння людиною себе та й суспільства загалом, усвідомлення хоча б того, яким йому належить бути на рівні інститутів – права, громадянського суспільства, держави, влади, церкви, зокрема, розуміння того, що є закон тощо.

Тобто, незважаючи на те, що усталено XVIII ст. означається добою Просвітництва, а сенс цієї епохи, як правило, пов'язується з обґрунтуванням вирішальної ролі науки, культури, з усвідомленням необхідності поширення наукових і філософських знань, що послугує можливості змінювати людину і людство, звісно, що через систему виховання і освіти, через процес просвітництва умів (причому, як сильних світу цього, так і підвладних), розуміння сутності цього руху, залишається, як на мене, проблемою – і теоретичною і, тим паче, практичною.

Можна, звісно, повторювати слова Канта, які сприймаються девізом епохи, та які звернені ніби до кожного: «Дерзай бути мудрим!» (походять вони від вислову Горация: «Насмілься бути мудрим!», який

Кант логічно продовжує – «май мужність користуватися власним розсудком!»), тобто зваж передусім на те, що тільки неповнолітня людина опирається на чужий розум, але... – чи вирішити цю проблему?

Філософом Кантом та духом епохи (скажу і так) дарована була людству особлива надія – ідея Просвітництва, яка має прокласти шлях «виходу людини зі стану свого неповноліття, у якому вона перебувала через власну провину», як підкреслював філософ. А це неможливо поза культивування людиною в самій собі принципу – «*Sapere aude!*» – насмілитися бути мудрим. Отже, й мати мужність не спиратися на зовнішні й недоцільні стосовно себе як особистості певні приписи, тобто не потребувати для себе жодних керманичів чи різного плану опікунів, бо деякі з них «не здатні до жодної освіти», тим самим, не забувати поважати себе, просвітлювати знаннями та зважати на авторитети, яким можеш довіряти. Хоча, як слід зауважити, неавтономній людині «зручно бути неповнолітньою», бо безвідповідально.

Знаходимо у Канта і конкретні міркування стосовно виховання – фізичного і практичного (трактат «Про педагогіку»), але, що варто зауважити, по суті йдеться про самовиховання і самоосвіту, навіть якщо мовиться про підлітків. Зокрема, філософ ділиться думками про те, як виробити у ще недорослої людини характер, сформуванню гідності, прищепити їй помірність та поміркованість. У контексті ж цієї педагогічної практики мовиться і про формування обов'язків щодо самих себе, а також і обов'язків щодо інших – йдеться про розвиток пошани і поваги до права людей: не роби того, що іншому боляче; виховай у собі великодушність тощо. Саме такий зміст закладений і в одному із варіантів кантівського категоричного імперативу – «вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі й в особі всякого іншого так само як до мети і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу». Всі ці розмисли не загубили, звісно, своєї актуальності.

На тлі цих слів начебто все сказано стосовно Просвітництва, але насправді є ще чимало неказаного чи недоговореного стосовно просвітництва як духовно-культурного руху, що не загубив своєї актуальності й нині, та, відповідно, просвітництва як філософської проблеми – й розмова ще тільки розгортається. Свого часу, на відміну від плеяди французьких мислителів доби, Кант вважав, що «жодна революція неспроможна здійснити істинну реформу образу мислення», отже для справи просвітництва потрібне інше – «тільки свобода, і до того ж сама невинна свобода слова, свобода у всіх випадках публічно користуватися власним розумом». Звідси, за Кантом, просвітництво – це не просто епоха, навіть скоріше, не епоха, й не просто знання, їх поширення, а певний соціокультурний рух людства та людини як

певного історичного типу, що тільки-но зароджується, до себе інакшої, для якої буде характерним передусім моральнісний закон – єдиний закон свободи та особистої відповідальності.

Література

1. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 455–478.

2. Кант Ім. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000. 504 с.

3. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс / 2-е вид.; пер. Симчич М., Поляков Є. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. 608 с.

4. Ролз Дж. Теорія справедливості / Пер. з англ. О. Мокровольський. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.

5. Apel К.-О. Towards a Transformation of Philosophy. – Routledge & Kegan Paul. London, Boston and Henley, 1980. 308 p.

6. Habermas Jürgen. Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004. 194 S.

7. Immanuel Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870. 160 S. (Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit).

8. Kant Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? URL: <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/aufklae/aufkl001.html>.