

КРИТИЦИЗМ І ТОЛЕРАНТНІСТЬ: НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЄКТ КАНТА

*Сам я за своєю схильністю дослідник.
Я відчуваю величезну жагу до пізнання,
невгамовне неспокійне прагнення рухатися
вперед по цьому шляху, а також задоволення від
кожного успіху. Був час, коли я вважав, що все це
може вшанувати людство, і я зневажав чернь, нічого
не тямлячу. Руссо поставив мене на місце. Вказана засліплю-
юча перевага зникає; я вчуся поважати людей....*

Імануель Кант

(Додаток до «Спостережень над почуттям прекрасного і величного»)

Взагалі, коли у такий спосіб ставиться питання, як це видно з назви, то відразу не важко передбачити з боку кантознавців, а то й неофітів його поглядів, здивування і зустрічне питання: а де це в текстах Канта мовиться про такий проект, не говорячи вже про те, де в його працях експліцитно розгортаються міркування про толерантність? До певної міри (і тут зі запитувачами треба погодитися) подібні здивування і запитання будуть правомірними, і «в лоба» на них, зрозуміло, не можна відповісти. Втім, підкреслимо, саме до певної міри. Адже реконструюючи модерний просвітницький антропологічний проект кенігсберзького мисленника (а що це великою мірою саме проект, в цьому сумніватися, йдучи, хоча б, слід за Мішелем Фуко¹, не

¹ М.Фуко ще в «Словах і речах» писав про «епістемологічний кошмар» в соціальних науках, який, втім, веде до пошуку нової мови в епоху «множинності» парадигм мислення. В статті «Що таке просвітництво?» це виливається в міркування, що саме в порядках дискурсу і пов'язаних з ними типах раціональності, котрі формуються під впливом історичних випадковостей (примусовостей), відкривається можливість подолання історично утвореного і даного нам як «природа людини». Це, на погляд М.Фуко, і є реалізація Кантової програми «виходу зі стану неповноліття», а саме емансипації думки в формі постійного зусилля свободи (мужності керуватися своїм розумом). Розглянута під кутом зору ідеї емансипації сучасність, за М.Фуко, й перегукується з розумінням сучасності у Канта. Однак водночас, підкреслює Фуко, критичне питання, що впливає з «установки сучасності», має ставитися не так, як воно ставилося в Кантових «Критиках» [див.4]. Тут Фуко знову говорить про «нормативну» складову Кантової критичної філософії, якої торкається в «Словах і речах». Прагнучи визначити універсальні межі людського розуму, які неможливо перейти (трансцендентальні умови можливості пізнання) Кант ввів певну філософську норму, яку слід розуміти як норму антропологічну: трансцендентальна аналітика Канта була спробою

доводиться) ми можемо в його контексті роздивитися й численні припущення та домагання, які окреслюють умови можливості мислення толерантності. Ці умови мислення (й ширше дискурсу), як ми будемо намагатися показати далі, окреслюють можливе толерантне мислення взагалі.

На що воно спирається, і водночас актуалізує, в самих актах такого мислення, ейдетику прийнятної і припустимої, форму думки та спосіб її висловлення в публічному просторі, а з іншого боку - виявляє інтенції стримування та визнання (невибагливо спілкуючих) автономних, вільних і відповідальних індивідів? Чи окреслюється у такий спосіб когнітивна перспектива свободи самовизначення в стримуванні/визнанні Іншого й Іншого як Лиця – Персони, Особистості - в якій Інший щодо Іншого проєцює себе, утворюючи для себе й Іншого прийнятний – бажено\небажаний – проєкт відносин і комунікації? Залишимо ці питання осторонь, і на майбутнє, визначаючи проблемність і складність їх аналізу як теоретично-концептуального, так і морально-практичного, і звернемося до самого Канта, який у свій спосіб окреслює можливі траєкторії співвідношення критики і толерантності в мисленні, що лише згодом, в ХХ ст., означилися й актуалізувалися вже в істотно іншому когнітивно-епістемному горизонті осмислення.

Спроба знайти й окреслити ці можливі траєкторії в мисленні Канта дасть змогу, на мою думку, відповісти й на такі питання: по-перше, що дає Кантів «критицизм»- трансценденталізм – для розуміння толерантності; по-друге, як неексплікована самим Кантом толерантність його думки, впливала на загальну архітектуру й рух його критичного мислення - структуру, послідовність розкриття, відповідно написання/письма й оприлюднення/публікації його творів (а те, що мислення Канта разом з критичною спрямованістю включало й інтенцію толерантності, то на це, на мою думку, може вказувати поєднання в його мисленні своєрідної *стриманості* - звідси, й актуалізація проблем меж розуму, й розуміння буття як покладання, а не як предиката судження – і водночас *визнання* необхідності, або ж, як він пише в статті 1784 року «Що таке Просвітництво?» обов'язковості мислити самостійно (теоретично це призводило до осмислення свободи й «іншого» як належних ноуменальному світові, а Іншого (іншої людини) як Лиця, а не речі); по-третє, розкрити що такий рух думки Канта відбувається в рамках його модерного антропологічного проекту,

задати позачасову норму «людської природи». Тому в конкретному формулюванні свого критичного запитання Мішель Фуко пропонує розвернути Канта проти самого Канта – Канта філософського етосу проти Канта філософської нормативності [там само].

незавершеність якого у філософській площині рефлексії фундувалась своєю критикою традиційної (вольфганської) метафізики як концептуального підґрунтя модерної освіти/просвіти та незавершеною пошуку відповіді на питання як метафізика як «завершення всієї культури людського розуму» можлива як наука?

Відтак спробуємо реконструювати певні позиції антропологічного проекту, в контексті якого осмислюються умови можливості толерантного мислення, яке своєю чергою актуалізувало в мисленні інтенції (ейдетуку) припустимого (прийняттого/неприйняттого) та стримування/ визнання як ціннісно-нормативні передумови й контекст антропологічних міркувань Канта, підкріплений його критиками «чистого» і «практичного» розуму та критикою сили (спроможності) судження. «Критики», як відомо, хронологічно передували виходу його «Антропології». Але, як вже зазначалося, антропологічні уявлення іманентно – екзистенційно – становили їх підґрунтя, бо як ціннісно-нормативні чинники були вплетені в когнітивістику кантового філософського дискурсу (обґрунтованого, послідовного, доказового висловлювання розміркування, міркувань).

Отже, будемо виходити й з того, що всі три «Критики» Канта включають неявно антропологічне підґрунтя, а саме – ґрунтуються на просвітницькому розумінні людини як розумної природної істоти. Проте без волі і свободи ця розумність потенційна, і не дозволяє вирватися з тенет природної необхідності. Кант не може погодитися з виведенням, скажімо, як у Спінози, свободи з необхідності. *Критика чистого розуму* – і це прояв не просто логічної аналітичної і послідовної принципності, але й мужності Кантового мислення, казати б, мужність самостійного і вільного зрілого мислення - розводить їх як антиномії. Кант не бажає залишатися в полоні догматичного (вольфганського) метафізичного мислення, а саме метафізики як «природної схильності людського розуму». Відтак, розглядаючи її як «завершення всієї культури розуму», він вважає своїм обов'язком прояснити її підстави, й пише «Критику чистого розуму», а після її виходу 1781 року пише «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука» (1783 рік), бо ж боїться, що його не так витлумачать.

У цьому творі Кант доводить, що головна проблема від розв'язання якої залежить збереження чи руйнація попередньої метафізики – це відповідь на питання як *можливі апріорні синтетичні судження?* Адже основою метафізики не є ні зовнішній фізичний, ні внутрішній психологічний досвід. Метафізика має справу з апріорними судженнями, причому синтетичного характеру, хоча для прояснення

цієї обставини вона потребує й аналітичних суджень. Тому для відповіді на це питання він послідовно ставить на розгляд чотири інших, відповідь на кожне з котрих має надати докази на користь метафізики, яка є пізнанням з апіорних принципів: Як можлива чиста математика? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика взагалі? І як можлива метафізика як наука? Внаслідок такого аналітико-критичного розгляду він приходять до висновку, що в метафізиці поняття розуму виходять за межі будь-якого можливого досвіду і постають трансцендентними. Розрізнення ідей, тобто чистих понять розуму і категорій, або чистих розсудкових понять, настільки важливе для основ науки, що без такого розрізнення метафізика просто неможлива. Всі чисті розсудкові пізнання (трансцендентальні) мають в собі те загальне, що засновані на них основоположення можуть бути підтверджені досвідом: трансцендентні ж положення ніколи не можуть бути ні підтверджені, ні заперечувані досвідом. Чисті поняття розуму (трансцендентальні ідеї) дані лише в самій діяльності розуму і містять: 1) ідею повного суб'єкта (психологічна ідея); 2) ідею повноти умов (космологічна ідея); 3) ідею повної сукупності можливості (теологічна ідея). Трансцендентальні ідеї, хоча й не дають нам позитивного знання, однак заперечують матеріалізм, натуралізм й фаталізм, і тим самим дають простір моральнісним ідеям поза сферою спекуляції.

Стосовно теологічної ідеї Кант надає достатньо розлогі і прозорі судження в багатьох своїх роботах. Коротко. Повне визначення, на його думку, є поняття, яке ми ніколи не можемо показати *in concreto* у всій його цілокупності, отже воно ґрунтується на ідеї, яка закорінена лише в розумі. Будь-яка можливість речей – з цієї першопочаткової реальності. Тому сукупність всього можливого називається також першосутністю, сутністю Всіх сутностей. Строго кажучи, вища реальність складає основу можливості всіх речей, а не їх сукупність. Звідси, можна визначити першосутність одним лише поняттям вищої реальності, відтак як сутність просту, всеосяжну, вічну тощо. Поняття такої сутності є поняттям Бога. Від того, що розум потребує такого поняття, не можна з необхідністю висувати (вивести) існування його предмету. Іншими словами, Бог в спекулятивному пізнанні залишається лише можливістю, але не дійсністю. Між тим, метафізика з часів Аристотеля, а саме це має на увазі Кант, говорячи про неї, як про «завершення всієї культури людського розуму», не може не опікуватися першосутністю і прагнути до повноти її визначення.

У ««Пролегоменах...» Кант окреслює своєрідний проект побудови метафізики: щоб метафізика могла як наука претендувати на дійсне розуміння, критика самого розуму має визначити можливість апіорного синтетичного пізнання, що неможливе без дедукції

апріорних понять, визначення принципів та меж їх застосування. Отже, *критика, і тільки вона одна, містить всі засоби необхідні для створення метафізики як науки*, іншим шляхом вона неможлива. Як лише природний нахил розуму вона дійсна, проте сама по себе діалектична й оманлива. Тому замір запозичити з неї основоположення може породити не науку, а тільки пусте діалектичне мистецтво, в якому одна школа може переважати іншу, надовго не досягаючи при цьому законного визнання. Втім, Кант вважає, що метафізика як природна закладена в людині схильність, спрямована на те, щоби практичні принципи могли розширитися до тієї всезагальності, якої потребує мораль.

Чистий розум в своїй теоретичній і практичній формі стикається з наступною фундаментальною проблемою. Більшість речей в феноменальній сфері досвіду умовні (тобто залежні від інших), але чистий розум прагне безумовного. Але безумовне, за Кантом, можна знайти лише в ноуменальному світі. Коли ж чистий розум намагається вийти за свої межі в безумовну сферу ноуменального, він потрапляє в скандал, бо ж здатний утворювати лише антиномії. У першій «Критиці» Кант вказав на чотири, широкі відомі, антиномії спекулятивного розуму. У другій «Критиці» він знаходить антиномію чистого практичного розуму, без розв'язання якої неможливе обґрунтування моралі. Антиномія полягає в тому, що об'єктом чистого практичного розуму є Вище Благо (*Summum bonum*), адже добродесні вчинки залежать, по-перше, від його (Блага) *визнання* і, по-друге, його *розуміння*. Як припущення, так і не визнання Вищого Блага, веде до парадоксу. Відтак Вище Благо є об'єктом чистого практичного розуму, тому ми не можемо користуватися останнім, якщо не віримо, що воно недосяжне. Добродесність не обов'язкове веде до щастя, а щастя породжує добродесну поведінку, Прагнути одного не означає досягати іншого, і Вище Благо як дещо інтелігібельне, що належить ноуменальному світові, не обов'язково і достатньо випадково може «компенсувати», потяг до нього і нашу добродесну поведінку в цьому феноменальному світі. Антропологічний проект Канта полягав в тому, що він припускав і феноменальне і ноуменальне існування людини. Звідси, хоча ми й не можемо бути нагороджені щастям в феноменальному світі, але можемо заслужити це в іншому житті, яке може бути, Позаяк саме чистий практичний розум, а не лише максими нечистого практичного розуму, заснованого на бажаннях, потребують існування *безсмертя, Бога і свободи*, то ці предмети *мають бути необхідними* для здатностей розуму в цілому, і тому *потребують визнання*, незалежно, що ми знаємо про них, чи просто віримо.

Якщо «Критика чистого розуму» окреслювала свободу волі,

безсмертя душі та існування Бога в якості проблематичних, регулятивних і трансцендентальних ідей, то «Критика практичного розуму», хоча й не доводить їх теоретично, але надає їм вартість *асерторичних*, конститутивних та іманентних *переконань*, отже, бачимо примат практичного розуму над теоретичним. Моральний порядок є те, чого не можна не хотіти. Позаяк такий порядок є недосяжним в межах природи, якою ми не досягаємо в досвіді, морально розвинутий суб'єкт не може мислити інакше як належний понадчуттєвому світові, який утворений Богом. Безсмертя душі та існування Бога усвідомлюються як умови можливості Вищого Блага. Це практичні постулати, які, так би мовити, «етикотеологія» Канта додає до чисто етичного постулату свободи [1, с.134, 137].

У «Критиці практичного розуму» Кант ставить питання: як можна мислити розширення чистого розуму в практичному відношенні, не розширюючи при цьому його як розум спекулятивний? Завдяки аподиктичному практичному закону ідеї практичного розуму як необхідні умови можливості того, що цей закон примушує робити себе об'єктом, отримують об'єктивну реальність. На практичному ґрунті вони стають іманентними і конститутивними, стаючи основою можливості того, щоб зробити дійсним необхідний об'єкт чистого практичного розуму (Вище благо). Втім, цьому критичному (критицизькому) нормативному дискурсу, що спирається на законодавчий і трансцендентальний характер чистого розуму, протистоїть, так би мовити, антропологічно-прагматичний й есенційний дискурс, де людина постає в своїх емпіричних етосних параметрах.

В «Антропології...» Кант, міркуючи над тим, що виражає суть людської природи, називає дві її ознаки – почуття краси і почуття гідності. Перше, за Кантом, є основою доброзичливості, друге – всезагальної поваги. Кант хотів підтримати ідею Просвітництва про добро як визначальну якість людини, проте щоб уникнути необхідності вважати зло лише феноменом, він водночас постулює й зло як висхідну людську якість. Втім, якщо існує первинне зло – реальне зло – відтак воно вічне. Зло – це факт людської недосконалості, висновує Кант, зберігаючи разом з тим вірність постулату добра. Відтак він висуває іншу гіпотезу: позаяк добро в людині виявилось, воно має перемогти, інакше людство зникне. Здається, проблему добра і зла неможливо вирішити, як і проблему людини, залишаючись в рамках поляризації реального і видимого добра й зла.

Втім, Кант, розкриваючи природу людини з прагматичної точки зору, також вбачає в ній: 1) задатки *тваринності* в людині як живій істоти, 2) задатки *людяності* як істоти живої і разом з тим розумної, 3) задатки *особистості* як істоти розумної і водночас здатної

відповідати за свої вчинки. Людність виявляється у потягу *домагатися визнання* своєї цінності (гідності) у притомності інших людей. Звідси такі виявлення людської природи як *ревнощі і суперництво*. Задатки особистості полягають у спроможності сприймати *повагу* до морального закону як сам по собі достатній мотив людського чинення. Кант відзначає, що ці задатки визначальні, позаяк *вимагаються самою можливістю людської природи*. Задатки ж тваринності, в людині мають трояку природу: прагнення до самозбереження, до продовження роду через потяг до іншої статі, до спільності, відтак спілкування з іншими людьми. Ці останні задатки, за Кантом, необхідні для можливості такої істоти як людина, *випадкові...* якщо б ця істота була можлива сама по собі й без них, тобто власне людини *не* в якості *конечної даності*. Але ж існують такі поняття як **Бог, свобода, безсмертя душі etc...**, які пов'язують людину з безкінечністю (недарма з'являється оце втаємничене *etc.*). Тому в дискурс вводиться *конечний* концепт «Людина як мета сама по собі», звідси, *конечний й обов'язковий* - нормативно-етично - «категоричний імператив», а *есенційно* - розрізнення Лиця і Речі ... Тому (есенційно-екзистенційний, по Канту – практичний!) *обов'язок* людини розвивати свої природні задатки і спроможності, які можуть коли-небудь *бути* використані її розумом. Важливим в цьому плані є те, що «Антропологія...» містить як «етосні» (від природи дані), так й «нормативні» вимоги застосування людиною свого розуму. Останні включають в себе три основні максими:

- 1) *мислити самотійно;*
- 2) *в мисленні ставити себе на місце іншого;*
- 3) *завжди мислити завжди у згоді з собою,*

що й демонструє дискурс самого Канта.

Отже, Кантів дискурс, як бачимо, розгортається в рамках просвітницького антропологічного проекту й зумовлює як критичну спрямованість його мислення, так й толерантні інтенції, що сягають своїми коренями в просвітницьке тлумачення природи людини: з метафізичної точки зору, - в єдності феноменального і ноуменального її світів, а з прагматико-антропологічного – в єдності її розуму, волі і свободи. Але за такого тлумачення ми, всупереч Кантовому критичному дискурсу, можемо залишитися в сфері догматичного розуму, де *план передує дослідженню*, а не впливає з дослідження, тобто не виступає вже як проект. Або ж, іншими словами, залишаємося в сфері *переконань*, корисних загальному людському розсуду, відтак займаємося не *дослідженням*, спрямованим на досягнення знань, а *мистецтвом* переконання. Прикметним з цього погляду є такий (який ми переказуємо) пасаж з «Пролегоменів...», що

проливає світло на інтенцію критичного мислення Канта: всі метафізики урочисто і законно звільняються від своїх занять до тих пір, доки вони *задовільно* не дадуть відповіді на питання: як можливі синтетичні судження а ргіогі? Бо ж бо лише в цій відповіді полягає *повноваження*, яке вони мають показувати кожного разу, як представляють дещо від імені чистого розуму, а без цього повноваження вони можуть тільки чекати, що розумні люди, обмануті вже кілька разів, відсторонять їх без будь-якого дослідження. Якщо ж їм захочеться займатися своєю справою не як наукою, а як мистецтвом *переконань*, корисних і доступних загальному людському розсудку (*common sens*), то їм звичайно не може бути відмовлено в цій професії. Тоді вони повинні будуть говорити скромною мовою розумної віри, мають визнати, що їм не дозволено навіть припускати, не то щоб – знати, про що-небудь, що лежить поза межами будь-якого можливого досвіду. А те що вони можуть лише дещо приймати (не для умоспоглядального вживання – від нього вони повинні відмовитися – а єдино для практичного), то це приймати те, що можливо і навіть необхідно для керування розсудком і волею в житті. Тільки в такий спосіб можуть вони носити ім'я корисних і мудрих людей, й найбільше, коли відмовляться від імені метафізиків, бо ж ці останні хочуть бути умоспоглядальними філософами, і позаяк, коли йдеться про судження а ргіогі, (бо ж апріорність пізнання передбачає його необхідність), то їм й не можна покладатися на порожні ймовірності, не може бути дозволено грати в припущення, і їхні твердження мають бути або ж наукою, або ж зовсім нічим [1, с. 139-140].

Взагалі, дискурс толерантності у Канта, як видно, зокрема, й з цього фрагменту, можна водночас розглядати як зі спекулятивного (теоретичного), так і практичного погляду. Ми вже упевнилися, що присутність цього дискурсу у Канта можна виявити в контексті можливості метафізики, якій передує трансцендентальна філософія. Тут, у контексті *критики чистого розуму*, він постає як сфера 1) *доксичного*, 2) *ймовірнісного*, 3) *можливого* знання..., що межує зі сферою *переконань і віри*. Втім в рамках критики Кант ставить питання й про розширення чистого розуму до практичного, в контексті якого толерантність вже може поставати як концепт практичного розуму.² Якщо йти за Кантом, то вона належить *поцейбічній сфері* досвіду, а в когнітивному плані – сфері докси (сфері думок-гадок), а не істини. Втім, обґрунтовуючись-легітимуючись через свободу, толерантність як вольова здатність свободи в самовизначенні суб'єкта в практичному

² Власне, сучасною мовою, як чинник практичної дії, що завше дискурсно структурована мовленнєвими діями комунікантів та опосередкована інтерсуб'єктивною «комунікативною раціональністю» (Ю.Габермас).

відношенні – ставленні до іншого й Іншого – «тягне» разом зі своїми (що лежать в основі ментальної само-ідентифікації індивіда) засновками «вірою – переконаннями – знанням», поняття Бога і безсмертя душі. У Канта толерантність радше не категорія, а *максима практично розуму*, тобто вище (максимальне) правило, який він дає самому собі. *Реальність* практичного розуму в міркуваннях Канта – з реальності Розуму. Таким є хід його міркувань (чи-то, за Фуко, «порядок дискурсу»). Наведемо й перекажемо ще ось такий промовистий фрагмент з Передмови до «Критики практичного розуму». Насправді, писав Кант, якщо чистий розум дійсно є практичним розумом, то він *справою доводить свою реальність* і реальність своїх понять, і тоді ні до чого будь-яке розумування проти можливості для нього бути таким. З припущенням цієї здатності тверду основу набуває й трансцендентальна свобода, а саме у тому її абсолютному значенні, в якому потребував спекулятивний розум за застосування поняття причинності, щоби врятуватися від антиномії, в яку він незмінно вплутується, коли в ряду причинного зв'язку хоче мислити собі безумовне. Але там він міг встановити це поняття як *проблематичне, як не неможливе*, не будучи в змозі підтвердити його об'єктивну реальність. І це лише з-за мети мнимої неможливості того, що він, хоча б останньою мірою, мав би визнати мислимим, не будучи посутньо заперечуваним, і не будучи втягнутим у прірву скептицизму. Поняття свободи, позаяк його реальність *доведена деяким аподиктичним законом практичного розуму*, становить опору всієї будови чистого, навіть спекулятивного розуму. Всі інші поняття (про бога і безсмертя), що як лише ідеї не мають в цій системі опори, приєднуються до нього, й завдяки цьому набувають міцності й об'єктивної реальності. Відтак доводиться їхня можливість.

Можна казати, що критична епістемологія практичного розуму як розширення спекулятивного, елімінує онтологію (есенційність) Бога і безсмертя (тому вони й постулати) робом узаконення необхідності Свободи як умови практичної дії, а саме домагання належного буття – буття бути особистістю, бути Лицем, бути Людиною. Звідси, необхідність прийняття свободи і свобідного самовизначення, тобто толерування іншого й Іншого. Мислення можливості іншості цього Іншого в самотійності і свобідному самовизначенні перетворює на уявнюване його буття, що по-*видимості* (позірно) так само реальне як інше мислення поза межами «тут» мислення. Виникає трансцендентальна діалектика понять, що припускаються і водночас *визнаються як протилежні й інші*, але в своїх можливих видимостях. І така трансцендентальна діалектика веде до можливості і необхідності певного способу толерування, однак при цьому есенційно

(онтологічно) обертається на *іронію* появи у мисленні «речі в собі», а епістемологічно - на *обмеження* знання в ім'я віри в Благо.

До цих міркувань з приводу зв'язку кантового критицизму і толерантності виникає спокуса додати, що мова толерантного дискурсу великою мірою тропологічна, тобто спирається на тропи - метафору, синекдоху, і передовсім іронію. Всім цим тропологічним знаряддям, як показують Кантові численні твори, він володіє сповна, а насамперед іронією. Іронія, як відомо, вказує на *амбівалентність* цінностей будь-якої культури, і є її невід'ємним моментом. Це - вираження неґації, момент заперечуваності й заперечення себе в «своїй іншості» і позитивності тверджень про цінності і норми, позитивності, яка себе з часом зживає, набуваючи, *логічно* - діалектичних, а *риторично* - експресивно гротескних форм. Як троп толерантного і водночас критичного дискурсу вона націлює на нові сенси, розширюючи межі розуміння іншого й Іншого, що вже демонструє Сократ в Платонових діалогах. Мистецтвом іронії Кант володіє блискуче, що можна, скажімо побачити у відповіді рецензенту (див.: «Критика чистого розуму»), або ж в творі «До вічного миру». В цьому плані й метафора Канта про «людину роблену з тесу, кривизна якого унеможлиблює майстрування чогось рівенького», виражає не лише неутопічність і реальне розуміння людини, але може також слугувати ключем до узгодження «нормативізму» і «етосності» в кантовому критицизмі, особливо практичного розуму, або, як пише Віталій Табачковський, узгодження в Кантовому мисленні *ригоризму* і *толерантності* [див. 3]. В.Табачковський крізь призму звернення до Кантових розміркувань про людську правдивість і щиросердність (дотичних до проблеми ідентичності) намагається показати як мотив максималістської вимогливості поєднується з мінімалістським мотивом терпимості. Отже, вишукано досконалий розум у деяких випадках поступається місцем «буденному» розсудку. І це відбувається саме так «якщо людина на окраєчку світоглядно-моральної прірви» у такий спосіб порятовує моральність, зберігаючи себе і свою порядність. В.Табачковський у цьому зв'язку наводить фрагмент з праці «Антропологія з прагматичної точки зору», що носить промовисту назву «Про дозволену моральну позірність», в якому міститься «надто не максималістська антропологічна порада»: «Якщо ми не є щиросердими, якщо наша добродійність – акторство, «граймо» ту роль сумлінно, вживаймося в неї, вправляймося у тім, аби «обдурити брехуна у нас самих», – наводить він слова І.Канта [2, с. 160].

Попри те, що в цих словах знаходить підтвердження теза І.Канта, що людину роблену з тесу, кривизна якого унеможлиблює майстрування чогось рівенького, В.Табачковський не спиняється на

«емпірії» людської ущербності, стражденності та беззахисності й концептуалізує цю метафору у виокремленні наріжних антропологем самозлагоди. Просвітницький нормативістській антропології, яка апелювала до усталеного образу людини, складовими котрого були уявлення про «першосутність», чітко окреслене місце людини у світі, відповідні способи її ставлення до інших людей та самої себе, він протиставляє антропологію, соціологію і педагогіку сприяння. В цьому контексті міркувань він висуває ідею переспрямування сил потягу, вітальної енергії на більш високі потреби духовної діяльності.

Категоричний імператив Канта, як відомо, ґрунтований свободою, а вона як й «Бог, безсмертя душі etc.» не пізнається, є «річчю в собі». В цьому моменті стає зрозумілим, що виявлення способу обґрунтування толерантності у Канта, за тією логікою переростання «антропомаксим» в «антропомінімуми», яку пропонує київський філософ, не може не включати звернення до проблеми свідомості і самосвідомості, або ж як він пише «притямності». Та, як ми знаємо, за Кантом ми дані собі в нашому уявленні тільки як об'єкт. Зрештою, ми завжди залишаємось навіть для себе самих «річчю в собі» - таїною. З цього В.Табачковський робить не песимістичний висновок, а навпаки життєстверджуючий, такий, який не може не вести до толерантності: «Проте є таїна (і в світі, що ти його пізнаєш, й у тобі самому). Вона є і буде. Вона потрібна (тобі і йому) – для самозбереження, Поважай таїну – чужу і свою. Не бійся «плюралізму сутностей», бо він життєдайніший та толерантніший, аніж «монізм» [там само]. У чисто практичній площині толерування тут конституюється такий важливий його вимір як *злагода*: людині необхідна злагода зі світом. «Якщо вона не знаходить «денотата» такої злагоди ні з-зовні, ні усередині себе, вона все одно знаходить злагоду, хоча й специфічну: то є злагода з незлагодою світу, з незлагодою інших людей і самого себе» [2, с.151]. У такий спосіб В. Табачковський посутньо окреслює коло доведення можливого прочитання толерантності в Канта, хоча в самому тексті книги, міркування про злагоду не завершують, а йдуть попереду обґрунтування і є своєрідним ключем для відмикання проблеми. «Відтак, ригоризм категоричного моральнісного імперативу набуває вигляду поради: робити все, або засобами «мирної боротьби» сприяти «культурі душі» [там само, с. 160], що, на мою думку, тотожне «культурі злагоди». Мотив вимогливості, пише київський філософ, поєднується в Канта з іншим мотивом - «далебі не максималістським (скоріше – мінімалістським)» [там само].

З такої реконструйованої парадигматики Кантового аналізу явного критицизму і неявної толерантності можна зробити наступні експлікації. По-перше, екзистенційно толерантність – це *не уособлення*

*Лиця (Персони)*³ мінус нетолерантність (в граничному вираженні не бажання Зла Іншому). (Таке визначення було б простою арифметичною дією). Толерантність в цьому плані - Лице помножене (мультипліцироване) на критичну *інтолерантність* нетерпимості до Лжи як заблудження – *істина*, за влучним висловом Вол. Соловйова в його праці «Оправдание добра», – *нетерпима*.

По-друге, толерантність – це балансування на підтоочуваному сумнівом тонкому канаті знання (відомого, знаного), натягнутому між визначеністю (вихідна точка поруху канатоходця) і невизначеністю (безкінечністю) над прірвою невідомого, незнання, Таїни. Відтак - це балансування між визначеністю (тотожністю висловлювання й персональною ідентичністю в ньому як мовленнєвому акті) і невизначеністю як завжди незавершеним процесом висловлювання, що стремить істини\правди. Це - невизначена визначеність, що стремить рівної нерівності, яка обертається на нерівну рівність.

По-третє, толерантність – це завжди критично-рефлексивне балансування між справедливістю як рівністю і справедливістю як свободою, справедливістю як злагодою і справедливістю як полемосом, а це потребує виправдання (обґрунтування самототожності) таких граничних підстав персональної ідентифікації і логічної дискурсної послідовності висловлювань про Добро і Зло, Прекрасне й Огидне, прийнятне і неприйнятне. Тому можна казати критицизм і толерантність поєднується в Канта в його знаменному висловлюванні, що антропологічно-екзистенційно поклало - як здивування - початок його філософського дискурсу: Зіркове небо над головою і моральний закон у серці.

І насамкінець, якщо йти за Деррідою, то будь-який філософський проект структурується, конструюється, окреслюється, щоб засвідчувати і вказувати (залишаючи слід) на минулі, теперішні і майбутні філософські проекти, що ми й бачимо на прикладі Кантового просвітницького антропологічного проекту, який сполучає критицизм і толерантність (визнання і права через обмеження свободи волі у самовизначенні, отже, усвідомлення рухомості меж) в пізнанні, етиці і релігії, за пріоритету розуму, власне, розумності людини. Кант своїми Критиками показав, що будь-який розумний (тотожно – філософський) проект не може ставити себе над іншими, він толерує їх робом критичного – дискусійного – визнання, ставлячи під сумнів як їхні так і свої підстави. Відтак він начебто балансує на межі, але це означає, що

³ Власне, особистість – в світлі сучасної когнітивістики складне комплексне знаннево-ціннісно-нормативне, комунікативне психосоматичне утворення, а за Кантом розумна свobodно-вольова істота з метафізичними домаганнями трансцендувати Бога, безсмертя і свободу.

він включає *інше* (не лише інші концепти, сенси, але й навіть пафос, логос, й етос), трансцендуючи його нормативність і розчиняючи інший зміст в етосі філософського мислення, яке не може бути не-розумним (за Кантом), отже й ставити засоби вище цілей, прикінцево сподіваючись на метафізичне завершення критики в мирі й злагоді. Разом з тим Кант мислить можливу (нову) метафізику як «завершення культури всього Розуму», оголюючи тим самим нерв самого критичного мислення, і ставлячи, в постулюванні бога, безсмертя і свободи, під критику свій власний просвітницький антропологічний проект. Цей проект є посутньо транскрипцією класичної гуманістичної традиції, яка сягає своїми коріннями даньогрецької «пайдеї», філософські прорефлексованій в Сократа, Платона, Аристотеля.

Висновок. У Канта маємо посутньо модерний просвітницький проект самозбереження Розуму як умови можливості самозбереження людськості в *особі* Людини. Критицизм в дискурсі обґрунтування цього проекту (чи, можна казати, науково-дослідної програми знаходить свою послідовну реалізацію в написанні Критик, які спираються в якості своїх ціннісно-аксіологічних граничних підстав на ідеї Бога, безсмертя і свободи, причому свобода, належачи до ноуменального світу, виступає умовою прийняття і толерування феноменального світу з його Добром і Злом. Цей світ повсякчас кидає виклики людяності як граничній засаді толерування, по-перше, на повсякденно-буденному рівні, що може бути виражене прислів'ям «без Бога не до порога», так, по-друге, й на рефлексивному рівні моральнісної звичаєвості, що зафіксовано ще до Івана з «Братів Карамазових» Достоєвського – «Якщо Бога не існує, то все дозволено» (недаремно висловлює це в творі письменника брат під іменем саме «Іван»!).

Маємо й власне етичний рівень рефлексії: як бути з моральністю, в тому колі й з толеруванням зла світу, якщо, слід, за Г.Йонасом, взяти до уваги, що етика Канта обмежена власне людським світом, і не включає світ, передовсім живої, природи? В цьому моменті можна бачити обмеженість просвітницького проекту Імануеля Канта, а точніше - незавершеність цього проекту.

Ця незавершеність особливо очевидна зараз, коли болюче стає зрозумілим, що толерантність в її моральнісно-просвітницькому розумінні (що знаходить відображення, хоча й неартикульовано, в критичному дискурсі Канта) не може слугувати – ні в якості концепту, ні в якості цінності – *інструментом* – вирішення екзистенційних конфліктів, трагічним свідченням чому є розв'язана РФ війна проти України (доцільно-раціональне тлумачення тут стикається з ціннісно-смысловим розумінням толерантності, якщо йти за Максом Вебером). Чи може бути в такому випадку виправдана відмова від толерантності

як цінності, чи можна - ширше – її, взагалі, вплині історичних подій, розглядати (що, приміром, узвичаєно на буденному рівні свідомості) як прояв універсальної інтенції *людяності*, відтак чи можна її розглядати в сенсі універсальної цінності?

Здається, що не можна заперечити цінність толерантності як виробленої людством *ідеї*, втім, можна сумніватися в її *якості*. Володимир Соловйов, взагалі, розглядав її як *середню якість*, котра залежить як від *предмету* ставлення до неї, так і від *мотивів* цього ставлення.... Як ідея, якщо б Кант, звісно, говорив про неї, вона, безумовно, належала б до *ноуменального* світу як *Бог, безсмертя душі, свобода*, і (трохи загадкове) *etc.* Як *просвітницька ідея*, вона, безсумнівно, стоїть в ряду Свободи, Рівності і Солідарності (Братерства), які надихали буржуазні (громадянські) спільноти до революцій, весь час неначе перевіряючи насилля і примус на доцільність, сумлінність, правдивість. Вона є *регулятивною ідеєю*, якщо дивитись на її очима Канта. Зрештою, в Кантіанському контексті, якщо розглядати її в онтологічному тлумаченні, *толерантність належить до ноуменального світу*, і вказує на *неможливий світ*, і взагалі є утопічним топосом мислення щодо феноменальної дійсності. Втім, екзистенційне прагнення цього неможливого кожного разу відкриває нові можливості його досягнення, тобто утворює умови можливості неможливого. В цій перспективі мислення вона, як й ідея Добра, неначе «регулює» Зло світу в напрямі убезпечення і, навіть, порятунку людини від нього.

Література

1. Кант Імануель. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. К.: Юніверс, 2004. 240 с.
2. Табачковський В.Г. Полісутнісне Ното: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». К. : Видавець ПАРАПАН, 2005. 452 с.
3. Табачковський В. Антропологічна рефлексія І.Канта: діалог ригоризму і толерантності» // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. К.:Тандем, 2000. С.70-81.
4. Фуко М. Що таке Просвітництво? (Перекл. з франц. І. Карівця за вид.: Michel Foucault. Dits et écrits. 1954-1988. Paris, Gallimard, 1994, v.IV 1980-1988, pp. 562-578). URL: https://kontur.media/m_foucault_enlightenment-2/