

УДК 141.319.8 “654”(430)

Козловський В. П.

## КАНТОВА АНТРОПОНОМІЯ, АБО ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ ЯК НОРМОТВОРЧУ ІСТОТУ

*У статті досліджено кантівський концепт антропонамії у тісному зв'язку з базовими ідеями німецького філософа щодо людини, її природи, розуму і свободи. Продемонстровано відмінність антропонамії від інших концептів кантівського антропологічного дискурсу, а також залежність цього концепту від трансцендентальних засад філософування.*

**Ключові слова:** людина, антропонамія, досвід, прагматична антропологія, моральна антропологія, трансцендентальні принципи, політико-правові норми, громадське життя.

У фокусі кантівської філософії завжди перебували розгалужені пошуки відповідей на складні антропологічні питання. Відомо, що питання про людину з'являється у кількох текстах кенігсберзького філософа. Перш за все, у підручнику з «Логіки» (1800), де філософ зазначає: «Сферу філософії у космополітичному сенсі можна унаочнити у наступних питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я мушу робити? 3. На що я маю сподіватись? 4. Що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге — мораль, на третє — релігія, на четверте — антропологія. Але по суті все це можна було б звести до антропології, бо три перші питання мають відношення до останнього» [5, с. 21]. Подив викликає не те, що саме у підручнику з логіки з'являється питання про людину, а те, що німецький мислитель припускає можливість редукції трьох трансцендентальних питань (а три питання належать до компетенції трансцендентального філософування) до четвертого, антропологічного, причому в його прагматичному вимірі, оскільки саме в «Антропології з прагматичного погляду» (1798) і відповідних лекціях з антропології філософ виклав своє більш-менш розлоге розуміння людини. То чи означає це, що відповідь на четверте питання знаходиться повністю в компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, які ми знаходимо як у його основних творах, так і в текстах лекцій і рукописних нотатках, не дають підстав для ствердної відповіді на це питання в такому, прагматичному ключі. Дійсно, важко повірити, що Кант запропонував редукцію трьох трансцендентальних питань, що містяться вже у «Критиці чистого розуму» (1781), до питання, відповідь на яке лежить у площині прагматичної моделі людини. Мабуть, таке рішення неможливо уявити навіть з огляду на багатство змісту, ідей і під-

ходів, що їх запровадив Кант у своїй «Антропології з прагматичного погляду». Ні за яких обставин і ніколи Кант не розглядав свої лекції з антропології, як і свій трактат (фактично підручник) з прагматичної антропології, як виклад і обґрунтування якогось своєрідного трансцендентального вчення про людину.

Цю тезу ми також подібаємо у листі Канта до Карла Фрідріха Штейдліна, де філософ перераховує всі чотири питання (майже дослівно), але не як питання, а як задачі, завдання (Aufgaben) для власного філософування. Водночас тут не йдеться про якусь редукцію трьох завдань до четвертого — антропологічного: «Відповідно до моїх давніх намірів, — зазначає Кант, — планом роботи у сфері чистої філософії я передбачав вирішити три завдання: 1. Що я хочу знати? (Метафізика). 2. Що мені належить робити? (Мораль). 3. На що маю сподіватись? (Релігія); за цим повинно іти слідом четверте завдання: Що є людина? (Антропологія: з цього предмета я щорічно читаю курс протягом 20 років)» [4, с. 429]. З урахуванням того, що ми точно знаємо, коли саме Кант написав цього листа (травень 1793 р.), ми можемо бути певними в тому, що саме тут сформульована автентична позиція філософа щодо взаємозв'язку трансцендентальних і антропологічних питань.

Крім того, існує ще один цікавий текст, де ми зустрічаємо ці самі питання, — лекції з метафізики. Знову таки, треба пам'ятати, що це не автентичний, авторський текст, а нотатки студентів. Тож в одному з таких конспектів (у так званій *Metaphisik L2*, що датується початком 1790-х рр.) німецький мислитель зазначає: «Філософія мусить бути здатною визначити: 1) джерела людського знання; 2) сферу його можливо-го і корисного застосування; 3) межі розуму. Сфера філософії у космополітичному сенсі (in

sensu cosmopolitico) може бути зведена до таких питань:

1. Що я можу знати? Це доводить метафізика.
2. Що я повинен робити? Моральна філософія це показує.
3. На що я можу сподіватись? Релігія цьому вчить.
4. Що є людина? Антропологія вчить цьому.

Все це можна було б назвати антропологією, оскільки три питання звернуті до четвертого» [7, с. 533–534]. Як бачимо, цей текст майже дослівно відтворює відповідні пасажі Кантової «Логіки» та його листа до Штейдліна.

І все ж важко уявити, що Кант наприкінці життя відмовився від базових засад свого трансценденталізму в ім'я прагматичної антропології, яка ніколи не претендувала на статус трансцендентальної науки.

Тож лише в «Логіці» і «Лекціях з метафізики» (тобто у текстах, до яких філософ не мав безпосереднього стосунку, оскільки вони складені іншими людьми на основі студентських конспектів) ми дійсно спостерігаємо певне намагання філософа редукувати три трансцендентальних питання до четвертого — питання про людину, хоча, здається, за всіма «канонами» трансценденталізму це питання не може і не повинно розглядатись як трансцендентальне. Водночас у листі до Штейдліна німецький філософ ні про яку редукцію взагалі не пише. Тож, може, ми маємо справу з непослідовністю завжди такого послідовного філософа? Чи все ж Кант мав на увазі якусь «іншу людину», якийсь інший вимір людської природи, який не розкривається і не описується в межах «антропології у прагматичному сенсі»? Чи кантівські тексти дають підстави для розуміння людини поза межами «прагматичної антропології»?

Дійсно, в одному з останніх великих текстів, а саме: в «Метафізиці звичаїв» (1797), Кант сформулював ідею створення ще однієї (окрім прагматичної і фізичної) версії антропології — моральної. Остання співвідноситься з метафізикою звичаїв, оскільки її метою є вивчення «суб'єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі» [3, с. 217]. Звісно, Кант застерігав від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*). У цьому трактаті він кілька разів підкреслює, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим теоретичним надбанням, однак вона «ні за яких обставин не повинна мати першості щодо метафізики звичаїв або бути ототожнена з

нею... Моральна антропологія не повинна стати ані керівництвом для суджень, ані дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого повинні а ргіогі даватися лише чистим розумом» [3, с. 217]. Себто, моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апріорних засад пізнання людини, її природи, оскільки у неї інша мета — аналізувати людську природу, спираючись на досвід, який, мабуть, мусить відрізнятися від того досвіду, яким послуговується прагматична чи фізична антропологія.

Але в тому ж таки трактаті («Метафізиці звичаїв») Кант, окрім моральної антропології, веде мову також ще й про антропономію, яка є також вченням про людину, але не на засадах досвіду, а на принципах розуму. Причому у Канта не йдеться про повернення до якогось «оновленого» варіанту раціональної психології, лекції з якої філософ читав студентам упродовж багатьох років. Це неможливо з огляду на принципи критичної філософії, які не передбачають наявності якогось апріорно-догматичного вчення про людину, її душу, безсмертя, свободу тощо. Як відомо, всі ці аспекти вчення про людину Кант спростував у «Критиці чистого розуму».

Тож концепт «антропономія» не зустрічається у кантівських трьох «Критиках» чи, наприклад, в «Антропології з прагматичного погляду». Не надібаємо ми на цей концепт у численних нотатках німецького мислителя, а також у його лекціях. Він (концепт) з'являється у Канта всього один-єдиний раз — у «Метафізиці звичаїв», в її другій частині (у «Метафізичних засадах вчення про моральні чесноти»). У вступі до цієї частини, там, де йдеться про загальні метафізичні засади чистого вчення про чесноти, Кант використовує саме цей концепт. Тож філософ пише: «Усі прославлення, що стосуються ідеалу людства в його моральній досконалості, нічого не втрачають у своїй практичній реалізації від протилежних прикладів того, що люди є тепер, чим вони були і чим вони, мабуть, стануть у майбутньому. Антропологія, що виникає з одних лише досвідних даних, не здатна заподіяти ніякої шкоди антропономії, що встановлюється безумовно законодавчим розумом» [3, с. 405–406]. Постає цілком резонне питання: що філософ мав на увазі, яка семантика цього концепту порівняно з іншими концептами, зокрема такими, як прагматична і моральна антропологія чи «трансцендентальний суб'єкт»? Сам Кант вказує на дві відмінності, що стосуються названих концептів, причому перша є негативною і зачіпає власне взаємовідношення

між антропологією і антропономією. У цьому негативному сенсі антропономія розглядається як така концептуальна конструкція, основна ознака якої визначається тим, що вона не є антропологією. Це означає, що семантика концепту «антропономія» не може бути описана мовою, що спирається на будь-які емпіричні референти, що прямо чи опосередковано стосуються досвіду, причому як зовнішнього, так і внутрішнього. Друга відмінність є позитивною, оскільки має справу з порівнянням антропономії з діяльністю розуму. Згідно з Кантом, антропономія стосується людини не в її емпіричній іпостасі, а у вимірі законодавчого, тобто публічного, розуму. За Кантом, людина, під кутом зору законодавчого розуму, «конститується як сила, що покладає і виконує закон». Тобто, на рівні антропономії людина постає як законотворча сила, що сама собі покладає закони і добровільно їм підпорядковується.

Тож перша відмінність (розрізнення) між антропономією і антропологією є негативною. Це, власне, означає, що Кант запропонував поглянути на різні антропологічні моделі людини з позиції конститутивного розуму. Такий погляд уможливує вияв негативної антропології, що є наслідком того, що остання не відповідає вимогам автономного розуму. Саме такий розум здатний продукувати норми і правила людської свободи, тобто ті засади, які, на думку Канта, не випливають і не зумовлюються схильностями, характерними для емпіричної людської природи.

Принагідно зазначимо, що про наявність «негативної антропології» у Канта писав ще Фрідріх Шляєрмахер у своїй рецензії на «Антропологію з прагматичного погляду». Відомо, що відразу після оприлюднення кантівської «Антропології» з'явилося лише кілька рецензій, зокрема невеличка стаття, автором якої був молодий, ще зовсім невідомий протестантський теолог Ф. Шляєрмахер. Рецензія була анонімна, автор виявив себе пізніше, коли передрукував її в збірці своїх праць. Однак, попри свою молодість, німецький теолог чітко зафіксував одну дуже вагомому проблему кантівського антропологічного дискурсу — несумісність антропологічного і трансцендентально-морального тлумачення людини. Власне він виявив певну дилему у ставленні Канта до людини. Тому, на його глибоке переконання, створена Кантом «Антропологія» свідчить про його сумніви у можливості існування моральної свободи. Тож Шляєрмахер запропонував Канту узгодити між собою ці дві досить різні позиції, а саме:

трансцендентальні виміри свободи з емпіризмом людської природи [9]<sup>1</sup>.

Таким чином, Шляєрмахер визнав кантівський проект прагматичної антропології вочевидь невдалим, більше того, він вважав, що такий різновид антропології є вельми суперечливим інтелектуальним дітищем Канта. Це пов'язано з тим, що, на переконання протестантського богослова, прагматична антропологія концептуально заперечує антропологію як таку чи принаймні пропонує якусь негативну її версію. Але чи може існувати негативне вчення про людську природу? Чи не є це певним парадоксом, чимось таким, що унеможливує будь-яку наукову чи філософську доктрину про людину?

Незважаючи на відсутність у Канта розгорнутого аналізу антропономії, філософ залишив короткі зауваги щодо цього концепту, його принципової відмінності від концептів, що розгортаються в межах антропологічного дискурсу. Перш за все, антропономія не є апостеріорною доктриною про людину, оскільки вона стосується універсальної здатності людини встановлювати загальні норми свого буття, спираючись не на досвід (у будь-яких можливих конфігураціях і формах прояву), а на силу власного розуму. У цьому сенсі можна сказати, що антропономія ґрунтується на розумінні людини як істоти, що здатна покладати правила, закони свого громадського буття, спираючись на нормативно-конститутивний розум, його апріорні принципи, які уможливають людське існування «по той бік» емпіричних обставин, які завжди тяжіють до історичної обумовленості і природної залежності від зовнішніх чинників. Однак, попри свою апріорність, антропономічна модель не охоплює усіх вимірів інтелігібельної природи людини, бо стосується тільки однієї особливості, що притаманна цій природі, а саме: законодавчо-нормотворчій діяльності людського розуму, що має на меті унормувати спільне людське буття, причому таким чином, щоб витворені ним (розумом) норми і правила громадського життя не знищили найвагомішу засаду існування людини — її особисту свободу.

На нашу думку, така особливість антропономії впливає з кантівського розрізнення трьох основних елементів, що конституують людську природу. Відомо, що таке розрізнення міститься у трактаті «Релігія в межах лише ро-

<sup>1</sup> Докладніше обставини появи цієї рецензії висвітлив сучасний дослідник Р. Фрейрсон [2].

зуму» (1793). Саме там Кант розрізняє тваринний, людський і персональний виміри природи людини. Людський вимір постає як сила унормовуючого розуму, що намагається підпорядкувати людський егоїзм, себелюбство, боротьбу за зверхність, ревності тощо. Ми вважаємо, що кантівська антропономія має певне відношення до другого елементу людської природи — людського, який характеризується здатністю раціонально унормовувати егоїстичні схильності людської природи, підкоряти їх силі законодавчого розуму. Тут сила людського розуму конститує загальні і необхідні закони, які уможливають спільне існування людей, незважаючи на їхню схильність до усамітнення і ворожнечі.

Таким чином, антропономія робить наголос на здатності людини як розумної істоти до законодавчо-нормативної діяльності. Тут людина імпліцитно розуміється як людство, яке, спираючись на нормативну силу законодавчого розуму, прокладає шляхи до прийняттого, хоча й не ідеального, стану громадсько-політичного буття. Антропономія відповідає на запитання: що є людська природа у «прирученому» громадянському стані. Антропономічний погляд на людину передбачає визнання безперечної переваги законодавчого розуму над суб'єктивними схильностями. Очевидно, що ця модель людини розглядає її як «автономну і розумну природу», що розгортається у світі як його загальний правовий порядок, унормований стан речей, який має безумовну силу над егоїзмом усіх, але при цьому забезпечує свободу кожного.

Цікаво, що проблема кантівської антропономії привертала до себе увагу ще за життя філософа. Досить згадати хоча б таку відому постань на небосхилі німецької філософії кінця XVIII і першої третини XIX ст., як Вільгельм Круг, який у своєму дослідженні “Über das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Kultur des Menschen...” (1798) також звертається до цього кантівського концепту, хоча вельми побіжно, не вдаючись до якогось розлогого його аналізу. В. Круг лише зазначає, що цей концепт знадобився Кантові для того, щоб відокремити антропологічне пізнання людини, яке базується на досвіді, від пізнання, що уможливується конститутивною силою розуму. Лише за наявності цього, антропономічного, рівня людина спроможна вчиняти належним чином, тобто, відповідно до вимог моралі [8, с. 50].

Вже пізніше, у 1870-х рр., концепт антропономії зацікавив одного з засновників німецько-

го неокантіанства Германа Когена. Однак він також лише привертає увагу до кантівського розрізнення антропології та антропономії, не заглиблюючись у специфіку цієї диференціації. Тож засновник німецького неокантіанства пов'язував антропономію зі здатністю людини діяти на підставі приписів практичного розуму, тобто керуватись не буттям, а обов'язком, імперативом. Таке розуміння людини потребує від теоретика вміння абстрагуватися від тих вимог, що йдуть з боку антропологічних досліджень, які зазвичай зосереджують увагу на психологічних і фізіологічних особливостях людської природи [1, с. 310–311]. На протигагу антропологічним студіям, антропономічний підхід, вважав Г. Коген, найвиразніше втілюється у виявленні тих чистих приписів, що скеровують політичну сферу: «Найвища спроможність людини відкривається, все таки, у антропономії, яка згідна з етикою, хоча в дійсності вона є певним різновидом політичного» [1, с. 369].

У сучасному кантознавстві цьому концепту якимось особливо не поталанило. З'ясуванню змісту і визначенню місця цього концепту в кантівському дискурсі про людину присвячено поки що мало досліджень. Одна з таких вдалих спроб належить сучасному німецькому досліднику У. Венцелю, автору ґрунтовної монографії про природу кантівської автономії й антропономії. Саме цей автор чи не вперше (після Г. Когена) знову звернувся до цього концепту. Він вважає, що антропономію слід розуміти як принцип людської автономії, як здатність людини покладати себе як мету: «Людина, якщо її розглядати як мету саму для себе, виявляє себе як само даність... Більш первинним, ніж антропологічне визначення людини, є оця само даність, котра спрямовує до визначення її самої (людини. — В. К.) як самості: антропономія» [11, с. 276].

В останні роки з'явилося ще одне дослідження проблеми кантівської антропономії. Йдеться про цікаву роботу Д. Зузмана [10]. Автор ґрунтовно проаналізував антропологічні передумови кантівської нормативної етики і саме в контексті цього аналізу звернувся до антропономії. Але, як не дивно, про антропономію у нього йдеться лише наприкінці книжки, хоча 4-й і 5-й розділи присвячені питанням, що мають певне відношення до цієї теми. Автор підкреслює раціональну «все-людськість», на яку орієнтується Кант, коли пише про антропономію, себто, цей концепт зорієнтований на визначення людини як суб'єкта, здатного творити загальні норми суспільного життя.

Всі ці спроби якимось чином визначити зміст і обсяг концепту антропономії засвідчують, що його вістря є нормотворча здатність людського розуму продукувати норми і закони, що обмежують вплив людського егоїзму на ті сфери співжиття, які вимагають від «кожного і всіх» дотримуватися загальних правил і порушення яких унеможлиблює спільне існування індивідів.

На нашу думку, кантівська антропономія має відношення до політично-правового розуму, завдяки якому витворюються такі норми, які уможлиблюють спільне існування людей на засадах свободи. Це можливо, згідно з Кантом, за умов створення громадянського суспільства, яке ґрунтується на правових нормах.

Кант свідомий того, що, спираючись на суб'єктивні засади, покладаючись лише на свою доброту і товариські почуття, люди ніколи не змогли б досягти громадянського стану. За Кантом, будь-яка спільнота має своє підґрунтя у правових відносинах, які й визначають її як громадянське суспільство.

На противагу безкомпромісності своєї моральної філософії, те, що запропонував Кант як політичний мислитель, виглядає значно скромніше, але водночас вельми реалістичніше, а саме: пошук і встановлення таких зовнішніх щодо людських вільних вчинків правових відносин, котрі мінімізували б ризики її (свободи) розгортання як егоїстичної сваволі, але водночас максимізували б її як силу, що здатна, хоче і мусить, всупереч своїм суб'єктивним схильностям, творити загальний світ співжиття, культури і права. Кант розвів і в певному сенсі протиставив людину як моральну істоту (інтелегібельну за своїм характером), яка повинна діяти на підставі категоричного імперативу і яка у цьому сенсі є метою, вищою ціллю для самої себе, — і людину як політично-правову чи «антропономічну» істоту, яка сама покладає норму для своїх дій.

Окрім того, за Кантом, «політична людина» твердо переконана в недосконалості будь-яких зовнішніх правил, а з іншого боку — вона усвідомлює недосяжність морально-досконалого стану людського буття. У кращому випадку такий стан можна розглядати як ідеал, регулятивну ідею, а не якийсь історично визначений стан реального світу, що може постати в майбутньому. Кант як політичний філософ був переконаний в тому, що людські спільноти ні за яких умов не можуть раз і назавжди здолати ті антагонізми, що породжуються пристрастями людей, їхніми бажаннями діяти всупереч інтере-

сам інших, стверджувати свою зверхність у боротьбі з іншими.

Власне громадянський стан, який базується на праві, і є спосіб подолання цієї людської асиметрії, якщо не фактично, що, за Кантом, принципово неможливо, то хоча б формально — юридично. Власне це і є для Канта, хоча й не ідеальний, то все ж більш-менш оптимальний політичний стан, за яким людина може розраховувати на власну гідність і свободу.

За наявності таких передумов Кант вважав за можливе визначити ті трансцендентальні, тобто апіорні принципи, які уможлиблюють громадянсько-політичний устрій, що базується на правових нормах. Згідно з Кантом, ці принципи такі: свобода кожного члена суспільства як людини; рівність кожного з іншим як підданого; самостійність кожного члена суспільства як громадянина. Кант зазначав: «Ці принципи є не стільки законами, котрі покладає вже створена держава, скільки закони, на основі яких лише і можливо утворення держави у відповідності з тим, що випливає із чистого розуму як принципи зовнішнього права взагалі» [6, с. 290].

Тобто, лише в процесі державотворення, точніше, на етапі формування громадянського стану, діють апіорні принципи розуму, що й уможлиблює конституювання політичного стану як устрою, що ґрунтується виключно на праві, яке вимагає з боку індивідів тільки легальності, тобто згоди індивідів перебувати під дією зовнішнього щодо їхньої свободи законодавства, яке, однак, не повинно переслідувати мету знищення цієї свободи. Тож свобода людини як громадянина, з одного боку, ґрунтується на трансцендентально-апіорних принципах розуму, що конституують умови можливості правового стану як такого, з іншого боку — вона (свобода) потребує розширення (синтезу) досвіду, його перманентного збагачення. Таке розширення передбачає, на думку Канта, можливість творення тих законів, які вільні індивіди самі собі покладають як межу своїй сваволі (і це вже позитивні закони правового стану) в ім'я збереження свободи (а це вже ті виміри свободи, що постають на ґрунті позитивних законів).

Підводячи певні підсумки, можна сказати, що саме антропологічні розвідки Канта уможливили його політичну філософію. Тож людська сваволя, егоїзм і антагонізми, як вирішальні фактори культурного поступу людства, розглядаються Кантом не як апіорні, а як антропологічні чинники, що спонукають людей

створювати більш формальні способи спільного життя. Як показав Кант у «Метафізиці звичаїв» та трактаті «До вічного миру», апіоризм діє на рівні громадсько-політичного стану, який постає як *RechtStaat* (правова держава). І це зрозуміло чому. Справа в тому, що цей стан не може засновуватися на суб'єктивних схильностях і сваволі, які мінливі і гетерогенні, а лише на правовому стані, який створює тяглість і гомогенність норм і правил, щодо яких особа повинна мати відчуття не якоїсь любові чи сліпої покори, а громадянської поваги.

Кант майстерно обійшов усі можливі спокуси редукції моральних і правових засад до якогось «єдино-істинного» антропологічного вчення про людську природу або про суспільство, існування яких уможливується природними, історичними чи божими законами. Всі ці вчення не мають безпосереднього відношення до моральних засад людського буття, і вони не можуть стати підґрунтям існування людини як вільного громадянина, що конститує правопорядок, спираючись при цьому не на апостеріорні знання своєї природи, яка завжди розкривається як різнобічна і мінлива природна сутність, про що й свідчить досвід, а на антропономію, тобто розуміння людини як істоти, що здатна самопокласти правові норми, що й уможливує, зрештою, справедливий політичний устрій. Звичайно, Кант вважав за потрібне рахуватись із «антропологічними схильностями», бо нехтування ними створює непереборні труднощі для політико-громадянського ладу в цілому. Однак, згідно з Кантом, це зовсім не означає, що правові засади політичного устрою мусять залежати від антропології. Антропологічні знання слід

враховувати, їх необхідно майстерно використовувати, але не вони уможливають правові норми, а ті нормотворчі сили, що укорінені в розумі, його трансцендентальних засадах, які, згідно з Кантом, не мають антропологічного обґрунтування, попри те, що антропологічне знання потрібне хоча б для того, щоб краще розуміти, яким чином застосувати закони і норми у соціальному житті. З цього приводу німецький філософ зазначає: «Ми частенько мусимо брати в якості предмета особливу природу людини, котру можемо пізнати лише з досвіду, щоб на цьому прикладі показати наслідки, що випливають із загальних моральних принципів; відтак це зовсім не применшує чистоту цих принципів» [3, с. 217]. Такого розуміння Кант дотримувався і в пізніх своїх текстах, а також у лекціях, навіть за умов, що в останні роки свого творчого життя він приділяв велику увагу розробці різних видів антропологічного знання (це фізичне, прагматичне, і, як вважають деякі дослідники, морально-релігійне — вчення про радикальне зло), однак все це знання перебувало по той бік трансцендентально-нормотворчого виміру людини — її «антропономічної сутності».

Таким чином, антропономічний вимір людини уможливує гомогенність і передбачуваність політичного життя людей на засадах не рабської покори, а свободи і гідності людини. Для німецького мислителя лише рух до правового стану, що стоїть на сторожі нашої свободи і має безумовне значення для людського буття, є справжньою метою розуму. Антропономія і є тією концептуальною ідеєю, яка увиразнює кантівську стратегію дослідження умов можливості законотворчої діяльності розуму.

#### Список літератури

1. Cohen H. Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. 2. verb. und erweiterte Aufl. / H. Cohen. — Berlin : B. Cassirer, 1910. — 557 s.
2. Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy / P. R. Frierson. — Cambridge University Press, 2003. — 222 p.
3. Kant I. Die Metaphysik der Sitten / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Bd. VI. — Berlin, 1907. — S. 203–493.
4. Kant I. Kant — C. F. Staudlin (4 Mai 1793) / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Bd. XI. — Berlin : Druck und Verlag von G. Reimer, 1922. — S. 429–431.
5. Kant I. Logik / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Bd. IX. — Berlin : Druck und Verlag von G. Reimer, 1923. — S. 1–150.
6. Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Bd. VIII. — Berlin, 1912. — S. 273–313.
7. Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. — Bd. XXVIII. — Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968. — 1529 s.
8. Krug W. T. Über das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Kultur des Menschen : zur Beantwortung der Frage : Ob man nach den Grundsätzen jener Philosophie ein guter Mensch, ein guter Bürger, und ein guter Christ seyn könne? / W. T. Krug. — Jena : J. G. Voigt, 1798. — 269 s.
9. Schleiermacher Fr. Anthropologie v. Immanuel Kant. Königsb., 98 / Fr. Schleiermacher // Athenaum. — 1798. — II, 2. — S. 300–306.
10. Sussman D. G. The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics / D. G. Sussman. — NY : Routledge, 2001. — 343 p.
11. Wenzel U. Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie / U. Wenzel. — Berlin : Akademie Verlag, 1992. — 326 s.

V. Kozlovsky

## KANTS ANTHROPOLOGY OR HUMAN DOCTRINE AS A RULE PROCLAIMING CREATURE

*The article examines Kant's concept anthropology in close connection to the basic ideas of German philosopher about human, his nature, mind and freedom. The difference between anthropology and other Kant's concepts of anthropological discourse, as well as anthropological dependence on transcendental philosophizing principles are demonstrated.*

**Keywords:** human, anthropology, experience, pragmatic anthropology, moral anthropology, transcendental principles, political legal standards, social life.

*Матеріал надійшов 28.02.2013 р.*

УДК 101.9“654”(430)

Лютій Т. В.

## «НАРОДЖЕННЯ ТРАГЕДІЇ» НІЦШЕ: КОНТЕКСТИ, ІДЕЇ, ВПЛИВИ

*У статті розглянуто основні ідеї, розкрито контексти написання й висвітлюються головні впливи, пов'язані з першою великою працею Фрідріха Ніцше «Народження трагедії».*

**Ключові слова:** трагедія, культура, аполлонійне, діонісійне, музика.

**Контекст написання.** Теми майбутньої книги почали називати ще в зимовому Ляйпцігу 1868–1869 рр., про що говорить у своєму листі друг філософа Г. Ромундт, пригадуючи бесіди про грецький песимізм і дух Софокла, які були відроджені в філософії Артура Шопенгауера й музиці Ріхарда Вагнера. Восени 1869 р. зі своїх нотаток Ніцше komponує доповіді: «Грецька музична драма» й «Сократ і трагедія». А опозиція «аполлонійне — діонісійне» постає влітку 1870 р. в «Діонісійному світогляді». Хоча в січні Ніцше написав Е. Роде, що наука, мистецтво й філософія настільки переплелись у ньому, що йому впору *народити кентавра*. За рік він намагається зібрати матеріал під заголовком «Походження й мета трагедії».

У січні 1871 р. в Базелі й Лугано завершено текст «Грецька веселість» (були й інші варіанти), де не було й натяку на Вагнера. Та після їхньої зустрічі, коли Майстер поскаржився молодому професору на нечулість співвітчизників, виник задум втрутитися в ситуацію. У квітні Ніцше дописав нариси, що пов'язували трагедію з творчістю композитора, й рукопис з 90 сторінок «Музика і трагедія» було надіслано ляйпцігському

видавництву В. Енгельмана. Останній роздумував над пропозицією два місяці й аж тоді дав згоду на публікацію. Та автор не міг довго чекати й затребував рукопис назад, який і побачив світ у переробленому вигляді «Народження трагедії з духу музики» в 1872 р. у видавця Вагнера — Е. В. Фрицша. У 1886 р. книгу було перевидано з новим вступом як «Народження трагедії, або еллінізм і песимізм» [8, с. 372–374; 9, с. 773].

Чому Ніцше дав дві назви? У першому наближенні можна сказати так: перша стверджує, що грецька трагедія з'явилася шляхом об'єднання двох елементів, а друга — що, будучи надто чутливими до жаху буття, греки були не лише спроможні вижити, а й навіть процвітати завдяки двом типам мистецтва. Отже, книга побачила світ того ж року, коли було закладено перший камінь у підвалини Театрального фестивалю в Байройті. Політично й емоційно в ній домінує фігура Майстра. Філософськи, однак, величезне значення для неї має постать Шопенгауера. Крім метафізики (похмурий образ світу), вона містить суттєві елементи його теорії мистецтва (особливо музики) [14, р. 25, 31].