
*Віктор
Козловський*

ЧИ МОЖЛИВА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ДОКТРИНА: Кантові візії

Питання про природу людини було одним із ключових для епохи Просвітництва. Майже всі інтелектуали тієї славетної доби — не лише філософи та науковці, а й літератори, поети, митці — зверталися до цієї проблеми, намагаючись відповісти на питання: «Що є людина?»¹ Дослідження цієї проблеми стали ознакою часу, що вможливило входження антропології до складу університетських дисциплін. Відомо, що до цього доклав певних зусиль і Кант, насамперед тим, що започаткував викладання свого курсу з прагматичної антропології (з 1772 року) студентам Кенігсберзького університету. І це викладання відбувалося майже 25 років! Основні матеріали цих лекцій (а це найбільш вагомий студентський конспекти) були оприлюднені вже в наш час — у складі 25-го тому академічного зібрання текстів Канта. Відомо, що крім цього «спеціалі-

¹ У цьому контексті досить згадати хоча б знамениту поему британського літератора — класициста А. Попа «An Essay on Man» (1734), де в поетичній формі виражено просвітницькі погляди на людину, світ і Бога. Поет натхненно оспівує становище людини у Всесвіті, зазначаючи, що призначення людини — в самопізнанні, усвідомленні власної сили та смертності, що свідчить про обмеженість людських можливостей. Людину спонукають дві сили — себелюбство і розум, причому себелюбство потужніше, що породжує непримиренну внутрішню боротьбу між чеснотами і пороками людини. Мета людського життя — пошук щастя [Pope, 1892].

зованого» тому антропологічна тематика репрезентована в низці інших томів цього видання, зокрема в тих томах, де завдяки титанічним зусиллям Б. Ердмана, Е. Адикеса та ін. ретельних, сумлінних фахівців були оприлюднені численні рукописні нотатки Канта (чи як заведено казати — рефлексії). Це дало змогу філософській спільноті ознайомитись із цікавими метафізичними, моральними, психологічними, антропологічними, фізичними, математичними, географічними роздумами кенігсберзького професора. Відомо, що Кант занотовував власні роздуми на полях тих підручників, якими послуговувався (це була вимога міністерства освіти Пруссії — лекції належало «прив'язувати» до підручників) під час читання своїх університетських курсів. Зрозуміло, що на цих лекціях німецький філософ не займався простим відтворенням концептуального змісту чужих підручників (як відомо, Кант підручників не писав), навпаки, своїм студентам Кант завжди пропонував власні ідеї, які дуже рідко збігалися з думками авторів підручників.

Кант кілька разів і в різний спосіб (зокрема, в лекціях з природного права) загострює питання про людину, поряд з метафізичними, етичними та теологічними проблемами. Слід нагадати, що ці проблеми були наріжними для «Критики чистого розуму» (1781/1787). Однак у цій праці Кант розглядав метафізичні, етичні та теологічні питання у трансцендентальному ключі, а не в якомусь емпіричному спрямуванні. Ці питання добре відомі, але від цього вони не втрачають своєї концептуальної гостроти та актуальності. Отже, Кант пише: «Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в таких трьох запитаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен чинити? 3. На що я можу сподіватися?» [Kant, III: S. 522/B833]. Принагідно зазначу, що на час створення «Критики чистого розуму» у Канта ще не було чіткого розуміння можливостей трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань. Отож, згідно з позицією німецького філософа у тому вигляді, як вона представлена в першій «Критиці», «друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, — зазначає автор, — але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися» [Kant, III: S. 523/B833]. Під час написання першої «Критики» Кант ще вважав, що моральний обов'язок не має трансцендентального виміру, наявність якого вкрай необхідна для побудови критичної теорії моралі. Щоправда, Кантові лекції з практичної філософії, що їх читав філософ у період інтенсивної роботи над текстом «Критики чистого розуму» (а це «тихе десятиліття» 1770-х років), свідчать, що мислитель суттєво наблизився до розуміння трансцендентальної природи морального закону. Принаймні в цей період він цілком свідомо відмовився від обґрунтування моральних приписів на засадах британсько-шотландської теорії «моральних почуттів» (Ф. Шефсбері, Д. Г'юма, А. Сміта та ін.). Його також не вдовольняли теологічні доктрини, що висновували моральні приписи з боже-

стvenних настанов². Відомо, що за часів Канта на німецьких інтелектуальних теренах ці теорії мали неабияку популярність, кожна з них мала своїх прихильників. У період підготовки «Критики чистого розуму» Кант відмовився від цих впливових моральних і теологічних «трендів» сучасності, вбачаючи в них певну небезпеку для автономії людської моралі, оскільки як теорії «моральних почуттів», так і теологічні доктрини редукують моральні максими до чогось не властивого їм, тобто гетерономно-людських емотивних станів, пов'язаних з переживаннями добра і зла, чи визнання залежності моральних приписів від Вищої істоти.

Щодо третього питання, то відомо, яких зусиль доклав Кант задля з'ясування його трансцендентального змісту. У «Критиці чистого розуму» він ще відносив його до спекулятивної сфери і надавав як самому питанню, так і відповідям на нього лише негативний сенс: «Третє питання, а саме: якщо я чиню, то чого я тоді смію сподіватися? — є водночас практичним і теоретичним, тож практичне слугує лише провідною ниткою для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно піднімається надто високо, — на спекулятивне питання» [Kant, III: S. 523/B833]. Смыслова невизначеність цього питання (воно є і практичним, і теоретичним) значно ускладнювала пошук аподиктичних відповідей на нього, можливо, ці складнощі значно вагоміші, ніж відповідь на друге питання. І лише з часом Кант дійшов висновку про можливість віднайти і встановити трансцендентально-ап'юріорні принципи для моралі й релігії. Відомо, що пошуки трансцендентальних засад моралі Кант завершив досить швидко, свідченням чому є «Основоположення до метафізики звичаїв» (1785). Щодо трансцендентального обґрунтування релігії, то на це філософу знадобилося більше часу. Знаменитий трактат «Релігія в межах самого лише розуму» побачив світ пізніше, у 1793-му. Щоправда, Кант виклав свою версію «трансцендентальної релігії» студентам дещо раніше, на своїх лекціях з природної теології, з якими ми мали можливість ознайомитись після видання 28-го тому академічного зібрання текстів

² Треба пам'ятати, що вже Хр. Вольф, у своїй етичній доктрині, не вважав за можливе виводити моральні норми з божественних настанов. Для нього моральні імперативи мали автономну силу впливу на людську поведінку. І це є пов'язаним з природним законом, а не з якоюсь релігійною системою. Відомо, що цю думку видатний німецький «догматик» намагався обґрунтувати спираючись навіть на ідеї китайських філософів, зокрема Конфуція, що, як відомо, призвело до драматичних наслідків для нього — Вольф був звинувачений в атеїзмі і фаталізмі й за наказом короля Фридриха I, під загрозою смертної кари, змушений був терміново покинути університет в Галле. За часів Фридриха II, з його «ліберальними» уподобаннями, ситуація змінилася, і Кант уже мав можливість виголошувати свої етичні ідеї, особливо не переймаючись можливими негативними наслідками для себе особисто. Хоча це зовсім не означало, що кантівська моральна доктрина не збуджувала критичних суджень з боку інтелектуалів тієї доби. Але це вже була боротьба між філософськими концепціями, а не ідеологічні звинувачення разом з погрозами фізичної розправи за сповідування не прийнятних для когось філософських теорій.

Канта. І все ж, навіть на цих лекціях філософ розпочав викладати трансцендентальне вчення про релігії приблизно з середини 1780-х років. Кант не одразу збагнув, якими шляхами слід рухатись у пошуку критико-трансцендентального обґрунтування засад релігійної віри, особливо християнського релігійного вчення, що базуються на Одкровенні.

Однак потреба дати обґрунтовані відповіді на друге і третє питання — це ще не всі проблеми, з якими зіткнувся Кант. Як зазначав філософ, можливо, найбільшого напруження потребувала від нього відповідь ще на одне питання, навіть на два, які не згадано у першій «Критиці», хоча вони мали для нього неабияке значення. Власне, йдеться про з'ясування трансцендентальних засад суджень смаку, а також встановлення умов можливості мислити «в реєстрі доцільності», надаючи рефлексійним судженням доцільності не лише суб'єктивного, а й об'єктивного значення, тобто йдеться про можливість розглядати доцільність як характеристику самої природи, але під кутом зору *Als ob*. Відомо, що свої пошуки апіорних засад для суджень смаку і доцільності філософові вдалося втілити у «Критиці здатності судження» (1790). У цій праці німецький філософ виконав ще одне завдання, можливо, найграндіозніше — виявив умови можливості поєднання «світу природи» і «світу свободи», теоретичного і практичного розуму. І що найцікавіше, він показав, якою має бути людина, які її духовні сили і здатності вможливають цей грандіозний синтез. На сторінках цього трактату Кант демонструє, якою має бути людина, спроможна до рефлексійної здатності судження — естетичної та телеологічної³.

Тільки після з'ясування всіх апіорних принципів, що забезпечують розгортання трьох фундаментальних здатностей людини, — пізнання, волі та почуття задоволення/незадоволення (що унаочнюється в судженнях смаку), причому не в емпіричному, а в особливому, трансцендентальному вимірі, — ми можемо сподіватися на те, що наблизились, на думку Канта, до обґрунтованих відповідей на три питання, порушені у «Критиці чистого розуму».

Ці питання майже дослівно відтворюються в «Логіці», з одним принциповим доповненням — з'являється «підсумкове» четверте питання про людину. Найголовнішою інновацією цього тексту є відома теза про можливість редукції трьох трансцендентальних питань до четвертого, антропологічного питання: «Сферу філософії у космополітичному сенсі можна унаочнити у таких питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я мушу робити? 3. На що я маю сподіватися? 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 стосунок до останнього» [Kant, IX: S. 25]. Сказано сильно і категорично! Щоправда, треба пам'ятати, що підручник з «Логіки» є суто

³ До речі, у цьому трактаті Кант пише ще й про якусь «антропологію внутрішнього відчуття, тобто про знання нашої самості (Selbst) у житті, хай то буде теоретичне знання або також звичайна емпірична присутність» [Kant, V: S. 461].

компілятивним текстом, складеним з лекційних курсів з логіки, що їх читав філософ у різний час. Крім того, сам філософ не брав участі у підготовці його до друку. Як відомо, це видання підготував до друку колега Канта по університету Г.Б. Ієше, на основі студентських конспектів і певних нотаток самого Канта. Цікаво, що у тих матеріалах, що увійшли до складу 24-го тому академічного зібрання творів філософа, де зібрані всі більш-менш валідні конспекти з логіки, ми не знайдемо цього знаменитого пасажу щодо людини. І це дивно, з огляду на те, що оприлюднені у цьому томі лекційні матеріали охоплюють великий період академічної діяльності кенігсберзького професора — майже всі семестри, коли він читав свій курс з логіки. З іншого боку, на підтримку цієї популярної тези можна навести лист Канта до К.Ф. Штейдліна, де філософ перелічує всі чотири питання (майже дослівно), але не як питання, а як завдання (Aufgaben) для філософування. Водночас тут не йдеться про якусь редукцію трьох завдань до четвертого: «Відповідно до моїх давніх намірів, планом роботи у сфері чистої філософії, я передбачав розв'язати три завдання: 1. Що я хочу знати? (Метафізика). 2. Що мені належить робити? (Мораль). 3. На що маю сподіватись? (Релігія). За цим має йти четверте завдання: Що є людина? (Антропологія: з цього предмета я щорічно читаю курс упродовж 20 років)» [Kant, XI: S. 429]. Нам відомо, коли саме Кант написав цього листа (4 травня 1793 року), тож можна бути певними в тому, що саме в ньому викладено автентичну позицію філософа щодо взаємозв'язку трансцендентальних і антропологічних питань. Крім того, в цьому листі ми маємо справу з «розширеним» переліком цих питань порівняно з репрезентованим у «Критиці чистого розуму». Мабуть, це пояснюється тим, що Кант порушує «антропологічне» питання як певний підсумок тих досліджень, які вже були розгорнуті в межах трансцендентальної філософії, перш за все, у трьох «Критиках» та «Релігії у межах самого лише розуму». Нарешті у першій «Критиці» відсутнє питання про людину, що автоматично знімає потребу в редукції трансцендентальних питань до цього «сакраментального» питання. У листі до Штейдліна кенігсберзький професор не вважав за можливе вести мову про таку редукцію. І ще одне: чи не означає питання про людину щось більше, ніж просту відповідь на рівні ще однієї антропологічної доктрини? А якщо це так, то про яку антропологію йдеться? Імовірно, філософ мав на увазі свій щорічний курс з прагматичної антропології. То чи означає це, що відповідь на четверте питання цілком належить до компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, які ми знаходимо як у його головних творах, так і в текстах лекцій і рукописних нотатках, не дають підстав для відповіді на це питання саме в такому, прагматичному ключі. Справді, важко повірити, що Кант запропонував редукцію трьох *трансцендентальних* питань «Критики чистого розуму» до питання, відповідь на яке лежить у площині *прагматичної* моделі людини. Мабуть, таке рішення неможливо уявити, навіть з огляду на багатство змісту, ідей і підходів, що їх

запропонував Кант у своїй «Антропології з прагматичного погляду». Важко уявити, що творець трансцендентальної філософії міг розглядати свої лекції з антропології, а також трактат, підготовлений на їхній основі, як виклад і обґрунтування трансцендентального вчення про людину. У багатьох місцях цього трактату, а також у своїх лекціях з антропології німецький філософ ставив цілком свідомі запобіжники щодо тлумачення прагматичної антропології як трансцендентальної доктрини.

Але є ще один цікавий текст, де містяться ті самі питання, — лекції з метафізики. Знову-таки, треба пам'ятати, що це не автентичний, авторський текст, а нотатки студентів. Отож, в одному з таких конспектів, у так званій *Metaphisik L2* (датовано початком 1790-х) німецький філософ зазначає: «Філософія мусить бути здатною визначити: 1) джерела людського знання; 2) сферу його можливого і корисного застосування; 3) межі розуму. Сфера філософії у космополітичному сенсі (*in sensu cosmopolitico*) може бути зведена до таких питань:

Що я можу знати? Це доводить метафізика.

Що я повинен робити? Моральна філософія це показує.

На що я можу сподіватись? Релігія цьому вчить.

Що є людина? Антропологія вчить цьому.

Все це можна було б назвати антропологією, оскільки три питання звернуті до четвертого» [Kant, XXVIII: S. 533–534]. Як бачимо, і цей текст майже дослівно відтворює відповідний пасаж «Логіки» і листа Канта до Штейдліна. І це надає цьому четвертому питанню додаткової ваги, зрозуміло, з урахуванням всіх інших варіантів, особливо листа до Штейдліна, який є базовим текстом щодо цього питання, оскільки написаний Кантом власноручно, натомість всі інші варіанти, де ми зустрічаємо це знамените питання, — нотатки сторонніх осіб.

Отже, лише у «частково» легітимних текстах «Логіки» і «Лекцій з метафізики» ми спостерігаємо певне намагання філософа редукувати три трансцендентальні питання до четвертого — питання про людину, хоча, здається, за всіма «канонами» трансценденталізму це питання не може розглядатись як трансцендентальне питання про людину⁴. Водночас у листі до Штейдліна німецький філософ ні про яку редукцію взагалі не пише. То чи не маємо ми

⁴ Приміром К. Ясперс висловлював певні сумніви щодо того, чи спромігся Кант відповісти на своє четверте питання: «На це питання (про людину. — В. К.) не було, як на перші три, відповіді у вигляді якоїсь спеціальної роботи. Кантівська «Антропологія», оприлюднена вже у старості, є зібранням його лекцій, що читались упродовж тривалого часу, не може дати обґрунтовану відповідь, яка б була адекватною розумінню ним цього питання. Ця книга... дуже цікава, але вона дає невтішну відповідь, бо саме питання надто величне і значне. Реальна відповідь Канта на четверте фундаментальне питання — вся його творча діяльність» [Jaspers, 1962: p. 93]. Цікавий висновок, який потребує додаткової аргументації, яку, на жаль, Ясперс не наводить, а було б цікаво її почути від видатного філософа.

справу з цілком очевидною непослідовністю завжди такого послідовного філософа. Чи все ж Кант мав на увазі якусь «іншу людину», якийсь інший вимір людської природи, що не описується в межах прагматичної антропології? Чи дають підстави кантівські тексти подивитись на людину з інших теоретичних позицій, які демонструють непрагматичні підходи до пізнання людини?

В одному з останніх великих текстів, а саме в «Метафізиці звичаїв» (1797) Кант сформулював ідею створення ще однієї моделі антропології — моральної. Остання співвідноситься із метафізикою звичаїв, оскільки її метою є вивчення «суб'єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі» [Kant, VI: S. 217]. Водночас Кант застерігав від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*)⁵. У цьому трактаті він кілька разів підкреслює, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим теоретичним надбанням, однак «за жодних обставин їй не належить віддавати першості щодо метафізики звичаїв або ототожнювати їх... Моральна антропологія не має стати ні керівництвом для суджень, ні дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого мають а рїогї даватися лише чистим розумом» [ibid.: S. 217]. Себто моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апіорних засад пізнання людини, бо мета цього антропологічного знання — дослідження людської природи під кутом зору певного різновиду досвіду.

До питання про створення якоїсь моральної антропології Кант неодноразово звертався також у своїх лекціях з етики. У кількох місцях цих лекцій, зокрема у «моральній філософії Колінза», він зазначає, наприклад, таке: «Моральність не може існувати без антропології, оскільки потрібно спочатку знати про суб'єкта, чи має він можливість досягти того, що від нього вимагають, що він мусить вчиняти» [Kant, XXVII: S. 244]. Далі Кант ще більше акцентує увагу на тезі щодо важливості антропології для моралі, коли заявляє, що «мабуть, дійсно, припустимо розглядати практичну філософію навіть без антропології, чи без знання суб'єкта, однак тоді це буде просто спекулятивним знанням або ж ідеєю. Отже, людина має бути хоча б відповідним чином досліджена... Розгляд правил не дає ніякої користі, якщо неможливо підготувати людину дотримуватися їх. Відтак ці дві науки між собою тісно пов'язані» [ibid.: S. 244].

Чи не пов'язана така увага до антропологічних вимірів моральних вчинків із певним впливом практичної філософії і психології Баумгартена, за підручниками якого Кант викладав низку університетських дисциплін, зокрема, метафізику та етику. На думку сучасного німецького дослідника критичної філософії Д. Генриха, звернення до текстів Баумгартена з практичної філософії, етики, за якими викладав Кант свій курс з моральної філософії,

⁵ Значно раніше, ще в «Основоположеннях до метафізики звичаїв» Кант відзначав так звану практичну антропологію (*praktische Anthropologie*), яка, судячи з тих завдань, які філософ висував до неї, нічим не відрізняється від моральної антропології [Kant, IV: S. 388].

виправдане, оскільки вможливує краще розуміння кантівської етичної й антропологічної думки, її динаміки [Henrich, 1963: S. 422]. Задля побудови власної етичної теорії Кант («геній комбінацій» — за виразом Генриха) виявив неабияку здатність до максимально ефективного і творчого використання розробок інших мислителів, зокрема філософських здобутків учнів і послідовників Хр. Вольфа. У цьому плані вагоме значення мала етична теорія А. Баумгартена, який привернув увагу до психологічних мотивів моральних вчинків людини [Henrich, 1965: S. 254–255]. Баумгартен дотримувався тієї ідеї, що етична доктрина має не тільки бути теоретичною, а й наділеною прагматичним сенсом, що, зрештою, вможливує вибір людиною тих норм, якими вона керуватиметься у своїх вчинках. Відтак етична теорія має впливати на людське бажання діяти на підставі певних засад, приписів. Таке розуміння мети етичної доктрини передбачало, згідно з Баумгартеном, її зв'язок з психологією, на що він звертає увагу в трактатах з практичної філософії та етики⁶. Але ця настанова німецького метафізика не відповідала Кантовому розумінню принципів моральної філософії, які не мали ніякого емпіричного обґрунтування, і ніякі психологічні мотиви не можуть бути пріоритетними для «доброї волі», безумовним пріоритетом є трансцендентальний принцип — моральний імператив, який не передбачає ніякої залежності від емпіричних обставин, як щодо своєї генези, так і своєї дії. Отож моральні вчинки не можуть зумовлюватися ні зовнішньою природою, ні психічними та антропологічними чинниками.

Характерно, що вже у «Критиці чистого розуму», тобто на початку 1780-х років, Кант чітко усвідомлював і послідовно відстоював тезу, що «метафізика звичаїв, власне, є чиста мораль, в основі якої зовсім не покла-

⁶ Відомо, що Кант користувався етичними трактатами А. Баумгартена «*Initia philosophiae practicae prima*» (1760) та «*Ethica philosophica*» (1763). Трактат «*Initia...*» зосереджується на загальних питаннях практичної філософії. А це, згідно з вольфівською традицією, передбачало розгляд таких питань: загальні обов'язки; моральні обмеження; закон; принципи законодавства; законодавець; нагороди і покарання; звинувачення згідно з законом; суд; сумління. У трактаті «*Ethica...*» автор звертається до низки питань: релігії; істинного знання Бога; знання Божественного життя; значення молитви; набожних звичок; церемоній; обов'язків людини щодо себе; самопізнання; інтелекту; задоволення та нудьги; здатності бажання; бажання тіла; цноти; потреб життя; репутації; обов'язків щодо інших людей; універсальної любові; любові до людства, а також до так званих спеціальних обов'язків щодо душі, освіти, чеснот і пороків, потреб тіла, віку; здоров'я і хвороб; обов'язків, що стосуються не людей (*quae non sunt homines*) — тварин і «духовних сутностей». Це дійсно вельми масштабна і водночас дещо еkleктична етико-правова система, яка ґрунтовно враховує емотивно-психологічні та релігійні мотиви людських вчинків. Для Канта моральна доктрина Баумгартена не є «чистою», оскільки не відповідає трансцендентальним засадам практичного розуму, для якого будь-які мотиви, що не пов'язані з вимогами морального закону, ведуть до втрати автономного статусу. З іншого боку, можна погодитись з Д. Генрихом щодо вагомості деяких ідей Баумгартена для усвідомлення Кантом тих суб'єктивних передумов, які впливають (позитивно і негативно) на вибір людиною максими для своєї поведінки.

дена антропологія (емпіричні умови)» [Kant, III: S. 544/B869 — 870]. Але вже у праці «Основоположення до метафізики звичаїв» Кант припускає можливість якоїсь антропології, яка мусить бути, з одного боку, емпіричною (досвідною) наукою, а з іншого боку, оскільки йдеться про «моральну людину», цей досвід має бути дотичним до моральної практики, вчинків, дій людини, її здатністю до вибору між добром і злом. А це означає, що такий досвід має відрізнитися від того досвіду, який є базовим для емпіричної психології чи прагматичної антропології. Тоді знову постає запитання: що це за емпіричні умови чи досвід, яким мусить послуговуватись новий різновид антропологічного вчення — моральна антропологія?

Отже, у нас є підстави стверджувати, що моральна антропологія, про яку йдеться у Канта в «Метафізиці звичаїв», як досвідна наука (а лише в такому сенсі її розумів Кант) не охоплюється тією моделлю людини, яку він запропонував у своєму трактаті з прагматичної антропології. Моральна антропологія ґрунтується на «іншому досвіді» — це не той емпіричний досвід, що вможливорює теоретичні науки, зокрема емпіричну психологію, це також не той досвід, який уможливорює прагматичну антропологію. Те, чим власне «стурбована» моральна антропологія, — це досвід «радикального зла», що передбачає іншу модель людини, її природи. З цього приводу Кант неодноразово зазначав, що мається на увазі досвід боротьби людини зі своїми егоїстичними схильностями, ворожнечею, страхом, лінощами; досвід долати власне зло, докладаючи для цього неабиякі зусилля, *бажаючи* стати моральною істотою.

Постає ще одне запитання: чи можна стверджувати, що та модель людської природи, на якій тримається і яку передбачає моральна антропологія, поєднує начебто несумісні речі — антропологію і трансценденталізм⁷.

Відомо, що серед численних кантівських рукописів є *лише одна*, добре відома нотатка, де філософ згадує якусь *трансцендентальну антропологію*. Нотатка написана наприкінці 1770-х, тобто ще до появи «Критики чистого розуму», але вже в період інтенсивного завершення роботи над цим грандіозним текстом. Запис міститься у фрагменті (Reflexionen 903), де Кант розглядає людський егоїзм, зокрема егоїзм учених, привертаючи увагу до його різнобічної ролі (переважно негативної) в процесі пізнання⁸. Кант зазна-

⁷ Масштабну спробу дати антропологічне обґрунтування кантівського трансценденталізму здійснив на початку XIX століття досить відомий німецький філософ Я. Фриз. Маємо на увазі його праці «Neue öder anthropologische kritik der vernunft» [Fries, 1828-1831] (перше видання 1807 року) та «Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes» [Fries, 1821]. Ці розлогі опуси спричинили появу низки досліджень, які започаткували різні напрями філософування на антропологічних і психологічних засадах.

⁸ Здається, вперше ця нотатка була надрукована Б. Ердманом у тематичному зібранні Кантових рефлексій, що мають стосунок до «Критики чистого розуму» [Erdmann, 1884: S. 60—61]. Примітно, що Е. Адикес помістив цю рефлексію до того тому академічного зібрання текстів Канта (Akademie-Ausgabe), де були зібрані антропологічні

чає, що тих учених, які обмежують свої пізнання лише своєю наукою і з цієї егоїстичної позиції теревеняють про всіх і все на світі, можна порівняти з одноокими істотами — циклопами. З іншого боку, намагання людини подолати свою обмеженість («одноокість») шляхом освоєння багатьох наук також не засвідчує досягнення нею вищого духовного стану. Людині дійсно потрібно бачити і другим оком (*das zweite Auge*), оскільки воно є «око самопізнання людського розуму, без якого ми не маємо потрібного окоміру для величини нашого пізнання. Це дає орієнтир (*Standlinie*) для вимірювання» [Kant, XV: S. 395]. І саме в цьому контексті Кант робить свою відому ремарку стосовно того, що людині «не досить знати багато різних наук, їй потрібне самопізнання (*Selbsterkenntnis*) розсудку⁹ і розуму. Антропологія трансцендентальна (*Anthropologia transscendentalis*)» [ibid.: S. 395]. Зазначмо, що ця нотатка настільки загальна, що особливо не дивує поява чималої кількості досліджень, які намагаються переконати філософську громадськість у тому, що нібито кенігсберзький філософ мав тверде переконання щодо можливості й доцільності створення антропології як трансцендентальної науки, у вигляді чи то якоїсь філософської антропології, чи то якогось вчення про універсальний моральний характер, чи то універсальної інтегральної доктрини, яка мусить синтезувати всі Кантові сюжети щодо людської природи¹⁰. Постає запитання: чи є послідовними і коректними пошуки такої

нотатки. Видавець тематично розмістив їх відповідно до структури «Антропології з прагматичного погляду».

⁹ Вживання терміна «розсудок» в українській філософській мові, зокрема в контексті Канта, є дискусійним. Прихильники такого слововжитку апелюють до усталеності цього терміна, що утвердився в українському філософському дискурсі під впливом російських перекладів першої Кантової «Критики». Змістовним аргументом вважається факт прирівнювання Кантом у «Трансцендентальній аналітиці» *Verstand do ein Vermögen zu urteilen*. Хоча тут радше йдеться про спробу новаторського тлумачення традиційної «здатності розуміти» саме як «здатності судити». Справді, українська фраза «розсудок можна взагалі представити як здатність судити» цей новаторський характер затушовує тавтологічністю: якщо *Verstand* — це відпочатково «розсудок», то чим же йому й бути, окрім як «здатністю судити»?!. Натомість Кантові йдеться про спробу представити все «мислення в поняттях» як по суті своїй «судження», тобто — про спробу витлумачення «здатності розуміти» саме як «здатності судити». Останнє формулювання краще підкреслювало б новаторство Канта, не кажучи вже про узгодженість з до- і псялякантовою філософською традицією. До того ж. слово «розсудок» є непродуктивним запозиченням, оскільки не має в українській мові відповідного дієслова («розсуджувати» стосується «розсуду», зовсім іншого терміна), а це істотно обмежує його виражальні можливості. Оскільки дискусії стосовно українського перекладу *Verstand* далекі від завершення, редколегія «ФД» вважає за можливе дозволити авторам статей обирати той варіант, який вони вважатимуть для себе найприйнятнішим. — *Від редколегії*.

¹⁰ З пропозиціями щодо можливих тлумачень Кантової «трансцендентальної антропології» можна ознайомитись звернувшись до праць сучасних авторів [Van den Pitte, 1971; Firla, 1981; Lestition, 1985; Frierson, 2003; Munzel, 1999; Werkmeister, 1975; Battaglia, 2012; Калинин, 2000].

всезагальної антропології, яка б уможливила ті способи аргументації та обґрунтування, які мали б усі необхідні ознаки трансцендентального синтезу?

Якусь трансцендентальну антропологію шукає також німецький дослідник Т. Штройбель, причому пошуки ці здійснює на перетині сучасних досліджень нейрофізіології мозку з кантівським трансцендентальним тлумаченням свідомості [Streubel, 2013: S. 370–376]. Вельми сумнівне поєднання, особливо з урахуванням позиції Канта щодо неможливості пізнання внутрішніх механізмів «роботи» свідомості, оскільки це є річ в собі¹¹. Хоча наприкінці 1790-х Кант висловлювався в тому сенсі, що було б бажано віднайти природні чинники функціонування душі (психіки). Так у своєму листі (від 17 вересня 1795 року) до відомого фізіолога З.Т. Земеринга кенігсберзький філософ зазначав, що він підтримував би ту теорію, яка змогла б пояснити, яким чином органічні процеси нашого мозку (тоді вважали, що це так звана рідина мозку) впливають на його нервові центри, що зрештою веде до появи нової якості — єдності свідомості, яка унаочнюється в наших уявленнях [Kant, XII: S. 41]. Але Кант чудово розумів, що такі підходи є суто гіпотетичними побудовами. З іншого боку, у своїй невеличкій праці «Про орган душі» (1796) Кант підкреслює, що коли ми будемо розв'язувати це питання суто метафізично (оскільки наукове розв'язання рухається навпомацки, в мороці гадок і гіпотез), то і в цьому випадку ми опиняємося в ситуації, яка нагадує намагання віднайти квадратний корінь з від'ємного числа, що, як відомо, є неможливою математичною операцією. Це напевно означає, що метафізика береться за цілком даремну роботу [Kant, XII: S. 33].

Відомий німецький дослідник Г. Занс вважає за можливе розглядати «Критику чистого розуму» як відповідь на питання про людину, причому відповідь трансцендентальну. В цьому сенсі Кантову «Критику» начебто можна тлумачити як трансцендентальну антропологію, оскільки за задумом, викладеним у наведеній вище нотатці, така антропологія має ставити за мету людське самопізнання. А хіба не це є метою першої кантівської «Критики» — пізнання меж нашого, людського пізнання? З цього приводу Г. Занс пише: «Метою “Критики чистого розуму” є визначення можливостей і меж нашого пізнання. Вона відповідає на питання “Що я можу знати?”... Тому “Критика чистого розуму” є також внеском у трансцендентальну антропологію, і в цьому сенсі вона допомагає відповісти на питання, що людина може знати про себе» [Sans, 2000: S. 158].

З не меншою завзятістю трансцендентальну антропологію намагається реконструювати сучасний дослідник Ф. Батталья, розглядаючи цей варіант кантівської антропології як певну синтетичну теорію людської природи,

¹¹ Цікаво, що трансцендентальну антропологію згадує у одному із своїх рукописів Е. Гуссерль, щоправда, не вдаючись до якогось особливого аналізу цього концепту. Засновник феноменології пише про «трансцендентально-антропологічну інтерпретацію світу» [Husserl, 2008: s.733]. Він вважає, що таку інтерпретацію запропонував саме Кант.

що об'єднує різні підходи до вивчення антропологічних проблем: відношення до науки; взаємодію між емпіричним і трансцендентальним у тлумаченні людини, розуму в його практичному застосуванні; діалектику між природним і дієвим в людському існуванні; характеру людини та характерів людських рас [Battaglia, 2012: р. 218–230]. Як бачимо, запропонований варіант трансцендентальної антропології не передбачає майже ніякої визначеності, тяжіючи до «синтетичної стратегії» дослідження, з чим важко погодитись, з огляду на «не синтетичний» (і не редуccionістський) антропологічний дискурс німецького мислителя.

Але нас цікавлять дещо інші обставини, що внеможливають трансцендентальну антропологію, обставини, що тісно пов'язані не стільки з трансцендентальними вимірами свідомості, їхньою сумнівною залежністю від фізіології мозку, стільки з проблемою радикального зла.

Гадаю, що кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильність до зла, внеможливає створення антропології як апріорної, трансцендентальної філософської науки. Річ у тім, що злі вчинки завжди спонтанно і не прогнозовано «розривають» впорядкованість морального світопорядку, витворюваного розумом. Злий вчинок — це така сваволя, яка діє всупереч загальній нормі, категоричному імперативові. У цьому сенсі людина завжди вибирає свою природу — добру чи злу. Причому цей вибір людина вчиняє цілком свідомо, як розумна істота, а не через якесь невігластво. З цього приводу німецький філософ зазначає: «Судження: *людина зла...* означає тільки те, що людина усвідомлює моральний закон і все ж приймає (випадковий) відступ від нього як свою основну максиму» [Kant, VI: S. 32]. Оцей свавільний відхід, відступ від морального закону є вибір людиною власної природи (сутності), що для кожної розумної істоти є визначальною рисою, яку можна розглядати як схильність до радикального зла: «Цю природну схильність до зла, оскільки воно завжди виникає з власної вини, ми можемо назвати радикальним (*radicales*), вродженим (і все ж таким, що є нашим надбанням) злом, що є вкоріненим в людській природі» [Kant, VI: S. 32].

З іншого боку, антропологія, як прагматична чи емпірична наука (психологія), також позбавлена необхідних нормативних засад, оскільки ті судження, що формулюються в цих науках, зосереджуються на дослідженні душі, бажань, здатностей людини (емпірична психологія), чи на вивченні людини як істоти, що творить себе в обширі світу, підносячи себе на рівень громадянина світу — чим займається прагматична антропологія. Попри наявні відмінності ці антропологічні доктрини базуються на досвіді, точніше на вивченні тих *модифікацій досвіду*, які характерні для цих різновидів антропологічного пізнання. І все ж слід пам'ятати, що ті знання, які накопичують ці антропологічні вчення, не мають ніяких ознак синтетичних суджень апріорі. Понад те, вони навіть не можуть запропонувати достатньої кількості аподиктичних (емпіричних) суджень про людську природу,

оскільки вибудовують свої знання на основі гіпотетичних суджень. На цю обставину звернув увагу ще наприкінці XIX століття В. Віндельбанд, засновник одного з напрямків неокантіанства і, до того ж, видатний фахівець і видавець творчої спадщини Канта. Зокрема, у своєму відомому викладі філософії Канта він зазначав, що його антропологічні дослідження перебувають уже за межею критичної філософії, бо не мають тих ознак «аподиктичності, з якою висловлюються моральні судження» [Виндельбанд, 1913: с. 93]¹². А без твердих ознак такої аподиктичності неможливо встановити ті принципи, які уможливають апріорні синтетичні судження. Саме такі принципи конче необхідні там, де йдеться про трансцендентальні засади теоретичної та практичної науки, що претендує на статус апріорного пізнання. І людина не є винятком, оскільки за умов створення трансцендентальної антропології ми повинні філософувати вже на іншому рівні — необхідних і загальних ознак та властивостей людської природи, які мають бути дотичними до «природи людини», але при цьому ці властивості неможливо співвіднести з тими рисами людини, які вможливаються її емпіричною природою, тобто рисами, які ми спостерігаємо, вивчаючи людину досвідним шляхом¹³. Отже, така антропологія набуває дещо парадоксальної концептуальної форми — з одного боку, ця доктрина мусить бути вченням про людину, її емпіричні та моральні виміри, з іншого боку, трансцендентальний статус такої антропології вимагає «подолання» природи людини як лише однієї з можливих іпостасей існування «розумних істот», до яких наша людська природа (особливо її емпіричні виміри, тілесні функції, наша чуттєвість, ментальність тощо) не має безпосереднього стосунку¹⁴. Не випадково Кант пов'язував цей різновид антропології зі здатністю до

¹² Загалом засновники неокантіанства, як Баденської (Виндельбанд, Рикерт), так і Марбурзької (Коген, Наторп) школи, сприймали прагматичну антропологію як вельми другорядний текст Канта.

¹³ Слід пам'ятати, що Кант не заперечував природничо-наукове дослідження людини. Про це свідчать його численні зауваги щодо доцільності вивчення людини як явища природи, тобто під кутом зору фізичних, фізіологічних, психологічних чинників. Німецький філософ не вбачав у цьому чогось «антигуманного». Інша річ, що таке вивчення він не розглядав як єдино можливий погляд на людину. Не випадково Кант передбачав можливість створення інших типів антропологічного знання, наприклад, моральної, прагматичної антропології.

¹⁴ Зазначмо, що концепт «розумні істоти» (*vernünftige Wesen*), а також «кожна розумна істота» (*jedes vernünftige Wesen*) належить до ключових для трансценденталізму Канта. До нього філософ неодноразово звертається у «Критиці чистого розуму» і особливо часто — у «Критиці практичного розуму» (12 разів) та в «Критиці здатності судження» (8 разів). Він відіграє базову роль і в інших трактатах німецького філософа — «Основовположеннях до метафізики звичаїв», «Релігії в межах самого лише розуму», «Метафізиці звичаїв» та ін. Кант послуговується ним тоді, коли треба окреслити граничні значення трансцендентального виміру «розумного суб'єкта». Це слід пам'ятати, намагаючись мислити на трансцендентальному рівні, тобто абстрагуючись від емпіричних конотацій, до яких належить і наша людська природа.

«самопізнання (Selbsterkenntnis)», яке, згідно з німецьким філософом, твердо спирається на апіорні структури розсудку і розуму. Але ж розсудок забезпечує категоріальний синтез (спонтанний за способом свого розгортання) чуттєвого матеріалу, що вможлиблюється апіорними формами чуттєвого споглядання, яке є рецептивним. Відтак розсудок бере активну участь у конституюванні досвіду, що, своєю чергою, вможлиблює наукове знання. Розум, як відомо, має дещо інше спрямування — він апелює до світу ідей та принципів, які не мають ніякого емпіричного еквівалента і, відповідно, не можуть претендувати на статус наукового знання.

Враховуючи все зазначене, можна стверджувати, що моделі антропології, створювані на засадах такого досвіду (щодо якого немає можливості виносити аподиктичні, а тим паче апіорні синтетичні судження), не можуть претендувати на статус трансцендентальної науки. Цього висновку дійшов Кант, адже стверджував у своїх лекціях таке: «Метафізика звичай чи *metaphysica pura* (чиста метафізика. — *В.К.*) є тільки першою частиною звичай — друга частина *philosophia moralis applicata* (застосування філософії моралі. — *В.К.*), до якої належать емпіричні принципи... Моральна антропологія етики має стосунок до людей. *Moralia pura* (чиста мораль. — *В.К.*) ґрунтується на необхідних законах і, відповідно, не може бути заснована на специфічній природі такої раціональної істоти, якою є людина» [Kant, XXIX: S. 599].

Заочну підтримку висловленої позиції знаходимо у шановного професора В. Рьода, зокрема у його доповіді «Трансцендентальна філософія та антропологія», яку він оголосив 17 травня 1999 року в Києві на семінарі «Метафізика і антропологія у філософії І. Канта», проведеному Кантівським товариством. Тож у своєму виступі Рьод погоджується з тими дослідниками, які відзначають велику зацікавленість видатного філософа психологічними та антропологічними проблемами. Про це свідчать як основні праці Канта, так і його лекції, нотатки (рефлексії) і листи. Австрійський філософ навіть пішов далі, коли підкреслював, із посиланнями на певні висловлювання Канта, що автор «Критики чистого розуму» мав намір уважніше придивитися до фізіологічних пояснень функціонування «органу душі», свідомості. У своїй доповіді австрійський філософ спирався на короткий, але вельми змістовний історико-філософський аналіз тих дискусій, що точилися в німецькій філософії впродовж ХІХ–ХХ століть, щодо можливості антропологічного обґрунтування трансцендентальної філософії¹⁵. Це дало

¹⁵ Австрійський філософ коротко аналізує погляди Я. Фриза, К. Попера, М. Гайдегера. Так, підбиваючи підсумки свого розгляду позиції Фриза, він зазначає, що «Фриз своїм вченням про безпосередні, хоча спочатку й неясні, знання не здійснив, попри свої сподівання, кроку за межі філософії Канта. Натомість він залишився позаду кантівської позиції. Адже не варто приписувати йому ті помилки, які вбачав у нього Фриз, і намічена Фризом корекція, а саме антропологічне перетлумачення критичної філософії, не потрібна» [Рьод, 2000: с. 135].

змогу зробити певний висновок: «Відповідь, яку я хотів би спробувати дати, полягає в тому, що антропологія... лежить в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим паче її основоположенням» [Рьод, 2000: с.130]. Питання щодо Кантової антропології австрійський філософ аналізує також у своєму відомому дослідженні історії нової філософії, щоправда, в дуже стислий спосіб, вельми лаконічно. У цій праці позиція Рьода стосовно співвідношення антропології і трансценденталізму також засвідчена досить чітко й послідовно. Тож австрійський філософ пише: «Хоча лекції з антропології знову і знову відсилають до філософії Канта, Кантова антропологія все ж не є філософською дисципліною. Вирішальна відмінність між нею (й кожною іншою окремою дисципліною) і трансцендентальною філософією полягає в тому, що вона (антропологія. — В.К.) спирається на досвід про предмети без упевненості, що цей досвід веде до проблеми, в той час як філософія робить саме це, оскільки вона повертається до умов можливості досвіду. В межах антропології не належить порушувати питання, як ми можемо пізнавати людину, її органи, наприклад мозок, тоді як із філософської точки зору трансцендентальне питання, після усіх питань щодо фактів, має у зіставленні з ними свою перевагу» [Röd, 2006: S. 142].

Австрійський філософ підкреслює, що в цьому випадку ми маємо справу з двома парадигмами філософування, де «антропологічна (а отже, психологічна) і трансцендентальна парадигми не заперечують одна одну, а можуть співіснувати» [Рьод, 2000: с. 130]. Але не шляхом якогось «злиття чи поглинання», а шляхом чіткого окреслення меж їхнього застосування. Кантова трансцендентальна філософія, як зазначав Рьод, «визначає... теоретичну рамку, в межах якої питання «*Що є людина?*» можна обговорювати» [Röd, 2006: S. 143]. У монографії Рьод закидає навіть філософській антропології (зокрема М. Шелерові) те, що цей варіант вчення про людину все ще рухається в горизонті певних філософських і наукових парадигм пізнання людини — схиляючись або до етнологічного, або до культурно-історичного, або до світоглядного підходів [Röd, 2006: S. 143]. У будь-якому разі філософська антропологія пропонує якісь цілком «позитивні» концептуальні побудови, що претендують на аподиктичне пізнання «природи людини».

Сучасна німецька дослідниця Клавдія Шмідт вважає, що після першої «Критики» Кант значно «понижив» гносеологічний статус «емпіричної психології», «практичної чи моральної антропології», оскільки ці дисципліни кенігсберзький професор почав розглядати лише як побічні відгалуження свого критико-трансцендентального проекту. Тож ці дисципліни втратили своє концептуальне значення для розвитку трансцендентальної філософії, її складових частин [Schmidt, 2007: S. 156–182]. Антропологія у будь-якому її вимірі не мала належного трансцендентального статусу, тож не могла перебрати на себе інтегральні функції у пізнання людини. А лише

таке завдання мало хоча б якесь виправдання у розв'язанні питання щодо легітимності існування антропології як трансцендентальної дисципліни. І це пов'язане також із тим, що зазвичай до складу антропології потрібно залучати не лише духовно-моральні проблеми, а й питання, що заторкують соматичні виміри людини, психічні властивості, зрештою, ті риси, які людина формує сама як істота, що належить до певного культурно-історичного світу. Чи можуть ці виміри та риси бути репрезентовані на рівні апріорного синтезу, тобто постати як трансцендентальна доктрина про людину?

На мою думку, попри всі можливі зміни своєї позиції щодо антропології (хоча не слід перебільшувати радикальність цих змін), Кант ніколи не відмовлявся від головного свого надбання — трансцендентальної філософії. Але будь-яка трансцендентальна доктрина неможлива там, де відсутня можливість синтетичних суджень апріорі.

Гадаю, що Кантова ремарка щодо трансцендентальної антропології стосується не лише людської природи, яку нібито можливо досліджувати на рівні трансцендентальної доктрини, а й тих вимірів, які вможливають інтелектуальну діяльність «кожної розумної істоти». За таких умов «*Anthropologia transscendentalis*» слід розглядати не як концептуальну побудову, а як ідею розуму, що вивисує самопізнання на трансцендентальний рівень осмислення нашої спорідненості з «кожною розумною істотою». Про цей рівень ми можемо мислити (причому не предметно — дискурсивно, а символічно), але не здатні його пізнати, оскільки трансцендентальна антропологія як ідея розуму (ноуменальна сутність) не дотична до можливого досвіду¹⁶. У певному сенсі можна стверджувати: якщо припустити можливість існування такого різновиду антропологічного знання про людину, то це мусить бути саме ідея розуму щодо людини, яка б, подібно до всіх трансцендентальних ідей, виконувала роль дороговказу (регулятивної ідеї) для можливих концептуальних побудов антропологічного кшталту. Але як ідея розуму вона мала б і значно ширший вжиток — окреслювала горизонт для символічного мислення про «розумну природу». Зрозуміло, що такий рівень осмислення людини є вельми проблематичним для будь-якого дискурсив-

¹⁶ Слід зазначити, що до такого типу ідей належить окрім добре відомих трансцендентальних ідей (душі, світу, свободи, Бога), про які йдеться в «Трансцендентальній діалектиці», ще й концепт трансцендентальної єдності апперцепції, який фактично також виконує функцію ідеї, оскільки цей рівень самосвідомості (трансцендентальний) є сферою ноуменальною, щодо якої у нас не може бути ніякого достеменного, дискурсивного знання. Характерно, що у «Критиці чистого розуму» Кант навіть запровадив ще одну психологічну доктрину — трансцендентальну психологію, за допомоги якої німецький філософ намагався окреслити (але не пізнати) сферу трансцендентальної самосвідомості. Саме цей рівень самосвідомості є базовою передумовою для трансцендентальної дедукції категорій. Ґрунтовне дослідження трансцендентальної психології, з'ясування місця і ролі цього концепту в критичній філософії, виявлення різних його конотацій запропонувала сучасна американська дослідниця П. Кітчер [Kitcher, 1990].

ного пізнання, але таке осмислення відкриває нам можливості мислити (але не пізнавати) про граничні підстави нашої власної природи. І ці підстави, за Кантом, вочевидь є не антропологічними, а трансцендентально-регулятивними, тобто такими, що *Als ob* стосуються будь-якої «розумної істоти».

ДЖЕРЕЛА

- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : В 2-х т. Т. 2. От Канта до Ницше. — СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1913. — 392 с.
- Калинников Л.И.* Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией? Трансцендентальная антропология и логика // Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений. — Калининград, 2000. — С. 26–41.
- Рьод В.* Трансцендентальна філософія та антропологія // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. — К.: Тандем, 2000. — С. 130–144.
- Battaglia F.* Anthropologia transscendentalis. Kant's theory of human nature // Archives Italiennes de Biologie. — 2012, — **150**. — P. 218–30.
- Baumgarten A.G.* Initia philosophiae practicae primae. — Hallae Magdeburgicae: Imprensis Carol. Herm. Hemmerde, 1760. — VI, 153 p.
- Baumgarten A.G.* Ethica philosophica. — Hallae Magdeburgicae: Imprensis Carol. Herm. Hemmerde, 1763. — XVI, 345 p.
- Firla M.* Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophen bei Kant. — Frankfurt am Mein und Bern, 1981. — 343 S.
- Fries J.F.* Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. 2 Bde. — Jena: Cröker, 1821.
- Fries J.F.* Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 3 Bde. — Heidelberg : Christian Friedrich Winter, 1828–1831.
- Frierson P.R.* Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. — Cambridge University Press, 2003. — 211 p.
- Henrich D.* Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion // Kant-Studien. — 1963. — **54**. — S. 404–431.
- Henrich D.* Über Kant's Entwicklungsgeschichte // Philosophische Rundschau. — 1965. — **13**. — S. 252–263.
- Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) // Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. 39. — New York: Springer, 2008. — LXXXI, 957 S.
- Jaspers K.* Kant. — San Diego; N.Y; London, 1962. — 159 p.
- Kant's gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). — Berlin: G. Reimer, 1900; Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1922 ff.
- Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. — Oxford University Press, USA, 1990. — XIII, 296 p.
- Lestition S.O.* Kant's Philosophical Anthropology: Texts and Historical Contexts, Continuity and Change. — Chicago: University of Chicago, 1985 — 364 p.
- Munzel G.F.* Kant's Conception of Moral Character. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment.— University of Chicago Press, 1999. — 543 p.
- Pope A.* An Essay on Man. Moral essays and satires. — London; Paris; Melbourne: Cassell & Company, 1891. — 192 p.
- Reflexionen Kants* zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. — Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1884. — IX, 524 S.

- Röd W.* Die Philosophie der Neuzeit, 3. Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer // Geschichte der Philosophie. Band IX (1). — München: Verlag C.H. Beck, 2006. — 298 S.
- Sans G.* Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die «Analogien der Erfahrung» in der «Kritik der reinen Vernunft». — Stuttgart: W. Kohlhammer, 2000. — 176 S.
- Schmidt C.M.* Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology // Kant-Studien. — 2007. — **98** (2). — P.156–182.
- Streubel Th.* Was ist der Mensch? — Das Gehirn-Geist-Problem aus kantischer Sicht Plädoyer für eine transzendente Anthropologie // Kant-Studien. — 2013. — **103** (3). — S. 370–376.
- Van de Pitte F.* Kant as Philosophical Anthropologist. — Den Haag, 1971. — X, 120 p.
- Werkmeister W.H.* Changes in Kant's Metaphysical Conception of Man // Idealistic Studies. — 1975. — **5**. — P. 97–107

Віктор Козловський — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. Царина наукових інтересів — історія європейської та вітчизняної філософії, соціальна філософія, філософська антропологія.
