

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 17.023.2(Кант)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.30.11>

СУПРОВІДНИЙ СТАТУС МОРАЛЬНОСТІ У КАНТА

Анатолій Лой

професор-емерит

м. Київ, Україна

e-mail: anloy@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-2783-5556

В практичній філософії Імануеля Канта етична проблематика займає центральне місце. Водночас, саму етику Кант розглядає водночас у двох ракурсах – під кутом зору моральної філософії та з онтологічного погляду. Адже моральна позиція – це завжди також позиція, позиціонування себе у соціумі. Моральний розум виявляє себе ситуйованим у певних моральних традиціях, щодо яких він має здійснити власну критичну рефлексію і визначитися: приймати їх чи намагатися торувати власний, новий шлях у прагненні зберегти і утвердити моральність. Таким чином, моральність (етос) постає водночас як звичаєвість та як рефлексія розуму. Саме у полі концептуальної напруги між цими двома полюсами виникає практична філософія ще у античну добу. Своє класичне завдання вона отримує ще у етиці Аристотеля, а згодом його реанімують і переосмислюють Кристіан Томазіус та Кристіан Вольф, які, власне, і надихають Канта на перегляд засад метафізики під кутом зору переосмислення завдань етики як ядра практичної філософії.

У статті окреслюються нові кантівські контури етосу, значущого не тільки і не стільки для етики, як це вважалося раніше, але й для моральності, звичаєвості, стосовно онтологічних засад практичної філософії і метафізики. Від жорсткого ригоризму категоричного імперативу Кант змістив увагу на пошук умов, які уможливають дійсність, а по суті дієвість, реальність морального досвіду свідомості. Звичаєвість (Sittlichkeit) не покривається поняттям моралі, бо окрім неї в рівній мірі охоплює ще й правові засади єдиного в своїй основі досвіду. Пізній Кант ставить питання про дві складові єдиного начала в культурному й соціальному житті, й таким началом є Sittlichkeit. Їх співвідношення нагадує взаємодію двох базових форм чуттєвого досвіду, простору та часу, де простір постає у вигляді зовнішньої, а час внутрішньої форми. За аналогією право виглядає зовнішньою формою здійснення свободи, в той час коли мораль має справу з чуттям внутрішньої свободи.

Ключові слова: моральність, звичаєвість, Sittlichkeit, етос, розум, рефлексія.

Актуальність теми дослідження і постановка проблеми. У сучасній практичній філософії часто йдеться про етос, моральність, звичаєвість, хоча мається на увазі те саме явище, яке по-німецьки називається «Sittlichkeit», що своєю чергою передає значення грецького слова «етос». Воно буквально означає «місцеперебування». У нові часи його первісна семантика навіть призабулась, бо успадкована з давніх часів наука етика, яка асоціювалась з етосом, вже давно відійшла від давньогрецької метафізики, де їх пов'язаність мала принципове значення. Адже ще в пізньоантичну добу сформувалась доктрина, яка орієнтувалась на етику, де провідну роль грала мораль (moralis) на відміну від етосу, що в латинському варіанті вже іменувався як moralitas. До речі, розведення moralis та moralitas

видається чимось суголосним відмінності «мораль-моральність» в українській мові, що варто мати на увазі.

Прив'язка моральних орієнтацій до доцільності місцеперебування в полісі, до його культури й інституцій, втратила свою актуальність разом з давньогрецьким укладом життя. Аристотелівська етика [1] стала надбанням різних культурних традицій, але доктринальний сенс понять про етос, благородсудливність (фронезис), чесноти відійшов на маргінес, й почасти був асимільований іншою етикою з іншими засадами. Загалом уявлення про моральність (етос) витіснялись із мисленневого обігу не в останню чергу через домінантність і вагомість в європейських суспільствах християнського світогляду, власне його морального елементу. Тут доречним є поняття «елемент» у старому й призабутому значенні слова, коли воно означало не тільки складову суцього, але й «стихію» існування чогось. Мораль й посилене моралізаторство були воістину стихією релігійної догматики й ідеології. Процес секуляризації спонукав до трансформації пошуків приземленіших засад «морального світогляду» (термін Гегеля), де ідея Бога принаймні могла би поєднуватись із самовідчуттями й інтересами людей, їхніми соціальними стосунками. Тим паче, на тлі фундаментальних змін державних інститутів, всеохопної експансії ринкових відносин, культивування правових стосунків, розповсюдження комунального самоуправління тощо, коли в умовах громадянського суспільства людина мимоволі відчуває на собі відмінність між станом приватної особи і статусом юридичної особи як громадянина держави – і все це у межах тієї самої дійсності. Моральні стосунки тягнуть за собою відповідний антураж правових й економічних відносин.

У зазначеному контексті в кінці XVIII століття реанімується призабута тема моральності (етосу) разом з ідеєю практичної філософії, яка відома ще з часів Аристотеля, з ім'ям якого вона й асоціюється. З одного боку, ідея етосу витіснена на маргінес, з іншого, це поняття обростає новими соціальними конотаціями. Показово тут є доктрина Кристіана Томазіуса, де реанімується інтерес до практичного нахилу філософії [7]. Уміння поєднувати розумність і чесноти – одна з умов бажаної в суспільстві життєдіяльності. Практична філософія передбачає наявність етики, що повернута до *honestum*, царини моральних взаємостосунків, й до пошуків щастя та добробуту. І тут же поряд, як і в Аристотеля, фігурує царина політичних стосунків. Але у цьому пункті Томазіус пішов, радше, за Цицероном, у якого етос перетворився у *principia decori*, на правила громадської благопристойності, шляхетної світської поведінки. Для Томазіуса це політичний *decorum*, що зорієнтований на практику реальних політичних відносин, на адекватну прагматичну дію в них. Політичний декорум передбачає самостійність та винахідливість, бо тут далеко не все покривається усталеними приписами. На відміну від Цицерона, це вже далеко не етика, а самостійна царина громадських політичних стосунків. Декорум повернутий до інтересів дівців, охоплює той сегмент соціальної регуляції, яка не враховується позитивним правом. В царині безпосереднього спонтанного політичного досвіду приходиться робити самостійні судження (оцінки). Кант відобразить цей момент у своїй концепції здорового глузду (громадського чуття) на сторінках третьої «Критики». Відтак, третьою складовою практичної філософії є *justum*, доктрина природного права. Цікаво, що право пов'язується з діяльністю держави, тоді як громадсько-політична реальність вважається спонтанним явищем.

Кристіан Вольф відтворює загальний контур універсальної практичної доктрини за лекалами Аристотеля, мислить її в трьох частинах (моральна, політична й економічна філософії) [8], від чого відштовхуються його великі послідовники, на жаль, забуваючи згадати про свого непересічного попередника. Не без впливу таких великих мислителів, як Кант і Гегель, в історико-філософській науці сформувалось шаблонне уявлення про

Вольфа як послідовника Ляйбніца, типову постать «шкільної філософії». Не варто забувати, що саме він підвів до розуміння рецепції практичної філософії, до нового контексту її понять і проблем.

Мета статті полягає в тому, щоб окреслити нові кантівські контури *етосу*, значущого не тільки для етики, як це вважалося раніше, але й для моральності, звичаєвості, що постають значущими для розуміння онтологічних засад практичної філософії й метафізики загалом.

Етика з погляду моральної філософії та онтології. У творчості І. Канта ми помічаємо ледь помітне розведення власне моральної філософії (етики), яка викладена у «Критиці практичного розуму» (1788), та етики з погляду метафізики та онтології, як це виявляємо у «Засадах метафізики звичаїв» (1785). «Засади» виглядають як праця, де мислитель започатковує розмісли над проєктом етичної доктрини у межах метафізичного проєкту загалом, коректуючи й уточнюючи провідну лінію щодо моралі, де вона виглядає як головна й основоположна царина практичного існування людини [4]. Предметна царина морально-практичної діяльності в обох працях є однією і тією ж, але міняється дещо ракурс підходу. Тут додатково з'являються інші сюжети, які тяжіють до відновлюваного з часів Платона розмислу, де етика була поєднаною з онтологією (метафізикою). Кантівська етика тут особливо показова, принципово навантажена онтологічними конотаціями і це дає підстави говорити про зміщення її предметного поля.

Характерною у цьому відношенні виглядає інтерпретація відомого німецького філософа Дитера Генриха, яка відображена зокрема у його фундаментальній статті «Поняття морального розуміння і Кантове поняття факту розуму» [2]. На думку автора, Кантове розуміння моралі від самого початку перебуває у фокусі онтологічних настанов, бо його етика виходить за межі традиційних уявлень про вибір добра і зла, про можливість праведних вчинків та необхідні для цього норми й настанови. Для неї цікавіші дії іншого порядку, зокрема дії, у яких конституюється та набуває беззаперечного і очевидного значення розуміння (Einsicht) блага для моральних вчинків і конституюється сам суб'єкт подібного досвіду. Кантова доктрина навантажена умоностроями й вимогами, так би мовити, «феноменологічного порядку». Вона виглядає зрештою зоною іншої реальності на тлі традиції.

Стаття Генриха надрукована в ювілейному збірнику, що був присвячений Гадамеру, колишньому порадинику і другу Генриха. Можна погодитись з його принциповою постановкою питання: під патронажем онтологічної точки зору мораль постала для філософів XVIII століття в іншому вигляді і завдяки кантівській настанові вона опинилась в іншому контексті, де важливо розуміти, що означає бути об'єктом і суб'єктом моральної дії, що дає підстави для оперування такою низкою базових моральних понять, завдяки яким здійснюється об'єктивна значущість вчинків.

Досвід по дотичній. Коли, розмірковуючи про мораль, про її онтологічні підстави, Кант з властивою йому делікатністю заводить мову про моральність (Sittlichkeit), а отже про необхідний додатковий ракурс погляду на проблему, то запропонований хід думки дозволяв уникнути спрощеного й одномірного уявлення про реальність (дійсність) імперативної етики. Кант належав до тих мислителів, які час від часу повертаються до вже заявлених ідей свого творчого доробку, що робить його ще виразнішим й оригінальнішим. Згадуються цікаві розмови з Анатолієм Савченком, завзятим кантіанцем, талановитим викладачем мого покоління, який нам, студентам, навіював думку, що не годиться сприймати як завершений факт висловлене Кантом певне положення, бо той у своїй творчості змінювався упродовж життя, тож варто завжди брати до уваги, коли, де і з приводу чого щось було мовлене. Зокрема, читачам «Opus postumum» [6], праці останніх років життя,

доводиться переналаштовуватись на реінтерпретацію загальновідомих ідей «Критики чистого розуму». Теж саме стосується праць з практичної філософії.

Немає нічого дивного, що подібними новаціями наповнена «Метафізика звичаїв» («*Metaphysik der Sitten*»), яка була його доробком другої половини 90-их років [3] наприкінці XVIII століття, тоді як «Критика практичного розуму» вийшла із-під пера майже десятиліттям раніше, а «Засади» ще раніше. Фактор часу зіграв також не останню роль, бо навіть геніальним філософам доводиться переживати не тільки втіху від читацьких захоплень – «Критика практичного розуму» користувалась надзвичайним успіхом порівняно з іншими, – але й чути також іронічні, а подеколи навіть уїдливі коментарі на свою адресу. Граничний ригоризм доктрини практичного розуму давав для цього поживу. Зауваження сходились на тому, що сфокусовані в категоричному імперативі вимоги, навіть враховуючи їхню явну гуманістичну тональність, «зависали» щодо можливостей їх здійснення, контакту з реальністю. Філософ не міг не відчувати цього недоліку. В другій «Критиці» йому вдалось реалізувати головний задум, де він розписав умови чинності моральних принципів розуму, де ці принципи виглядають засадничими, і саме стосовно них суб'єкт насправду може сказати про себе: «...я чиню сам, то я є принцип (*das Prinzip*), і аж ніяк не накопиченням принципів (*kein Prinzipiatum*)... Коли я кажу: я мислю, я дію, тоді я або фальшивлю словом Я, або ж я є вільним... Всі практичні об'єктивні твердження (*Sätze*) не мали б жодного сенсу, якби людина не була вільною» [5, S. 107-108].

Морально спрямоване мислення, вчинки, відповідальність ґрунтуються на принципі вільної людської самості, яка в межах властивого їй ставлення до самої себе в змозі підніматись до рівня трансцендентальної позиції, і як наслідок, досягають об'єктивного значення. Інкорпорованість свободи, її спонтанна дія як «факту розуму» (*das Faktum der Vernunft*) є визначальними в моральному цілепокладанні, його універсальності й загальності. Саме об'єктивна значущість моральних дій розуму, їхній зміст були на передньому плані «Критики практичного розуму».

Зробивши пізніше певну ревізію базової доктрини, Кант змістив увагу на умови, які уможливають дійсність, а по суті дієвість, реальність морального досвіду свідомості. Видається, що саме цей момент можна вважати спонукальним у зміщенні уваги до теми моральності (*Sittlichkeit*) у вигляді «Метафізики звичаїв» («*Die Metaphysik der Sitten*»), що можна перекладати як «метафізика чеснот», і значної помилки тут не буде, хоча чесноти (*die Tugend*) та звичаї (*Sitten*) відрізняються за змістом понять й за семантикою також. Метафізика звичаїв має дві частини, одна з яких присвячена метафізичним началам права, а от саме друга, і зокрема у другому виданні, – «метафізичним засадам вчення про чесноти» або ж «метафізиці звичаїв». Виявляється, що звичаєвість (*Sittlichkeit*) не покривається поняттям моралі, бо окрім неї в рівній мірі охоплює ще й правові засади єдиного в своїй основі досвіду. Пізній Кант ставить фактично питання про дві складові єдиного начала в культурному й соціальному житті, й таким началом є *Sittlichkeit*. Їх співвідношення нагадує йому взаємодію двох базових форм чуттєвого досвіду, простору та часу, де простір постає у вигляді зовнішньої, а час внутрішньої форми. За аналогією право виглядає зовнішньою формою здійснення свободи, в той час коли мораль має справу з чуттям внутрішньої свободи. Подібно до часу в структурі чуттєвості, де той домінує над простором, мораль в єдиній структурі *Sittlichkeit* грає роль її своєрідного ядра.

У цьому пункті ми стикаємося з проблемою, яку можна вважати притаманною саме такому кантівському повороту. Царина моралі є внутрішньо автономною, де мотивація автономної волі передбачає відсутність зовнішніх впливів, навіювань чи умонастроїв. Навіть цілі моральних вчинків, оскільки вони пов'язані матеріально з кимось і чимось, не повинні братись до уваги. Цю концептуальну лінію розмислів, яка започаткована

в «Критиці практичного розуму», Кант продовжує і в експозиції чеснот. Так він прищепив до основного стовбура автономно мислимої етики гілочку з іншого дерева, з аристотелівської традиції. Ідеться про поєднання питомо морального, внутрішнього, автономного досвіду з елементом гетерономного порядку щодо нього, що дасть можливість завдяки життєво актуальним чеснотам вивести етику із задухи надмірного ригоризму, надати простір контакту з реальністю в межах можливостей його філософії. Кант запропонував для цього оптимальну модель поєднання внутрішнього й зовнішнього, автономного й гетерономного моментів звичаєвого (*sittliche*) досвіду. Чесноти і є топосами їх поєднання й взаємодії. Хоча в етичних працях 80-их років ідеться також і про звичаєвість, і про чесноти, але тут акценти стають дещо іншими.

Онтологічний статус морального закону (*Sittengesetz*) не міняється, він був і залишається засадничим принципом автономної моральної дії. «Чистий розум для одного себе є практичним, і дає (людині) загальний закон, який ми називаємо моральним законом (*Sittengesetz*)». Тут же: «Вищеназваний факт є неспростовним» [5, S. 142]. Цікаво, що моральність (*Sittlichkeit*), будучи загалом тотожною з мораллю, у тій же доктрині практичного розуму мала додаткове навантаження, а саме передбачала ще й стосунок до мотивації моральної волі, її самоспонування. «І так увага до закону є не спонукою для звичаєвості, а є самою ж звичаєвістю (*Sittlichkeit*)...» [5, S. 196]. Мотивувальним чинником внутрішньо автономної активності виступає зосередженість на моральному законі. Тож мета моральної дії цілковито зумовлюється саме спонукальною потугою закону. Зазначену вимогу можна вважати спільним знаменником для всіх етичних праць Канта. «Але людина все-таки вільна (моральна) істота, то поняття обов'язку не містить нічого іншого як самозмушування (*Selbstzwang*), коли брати до уваги внутрішнє самовизначення волі (спонукальну силу), бо виключно завдяки цьому можна поєднати змушування (*Nötigung*)... із довільністю волі, але саме так поняття обов'язку стає етичним» [3, S. 509]. Увага до закону й «самозмушування» (*Selbstzwang*), а зрештою моральний закон як самоціль, залишилися незмінними пунктами в межах базового підходу. Залишається також в силі думка, що «чистий в собі практичний розум є тут безпосередньо законодавчим» [5, S. 141].

В юриспруденції існує вислів «закон прямої дії». Можна сказати так, що в межах внутрішньої (автономної) суто моральної активності Кант по суті йде за цією формулою. Зазначений кістяк конструкції залишається, але з'являються нові акценти.

Моральні максими як обов'язки чеснот. Кант, наскільки це можливо, модернізує концепт мотивації цілепокладання та вчинків, заявляючи про те, що закони призначені не для вчинків, а розраховані перш за все на максими вчинків. Звичайно, як і раніше, максими розглядаються у вигляді суб'єктивних правил поведінки для окремої особи, які вона виробляла й користувалась на свій розсуд (на своє розуміння). До речі, максими вважалися правилами розсуду (*Verstand*), але коли для практичного розуму виникає потреба випрацювати й сформулювати (та сформулювати) для себе сталий і твердий закон дії у подібних випадках, то найвідповідніша для цього максима стає приводом і матеріалом для закону з притаманними йому вимогами універсальності й загальності. У будь-якому разі подібне перетворення суб'єктивної максими розсуду (розуміння) на об'єктивно значущий закон дієвого практичного розуму – це завжди «стрибок» (*Sprung*) з нижчого рівня на вищий. Якщо враховувати міркування на сторінках твору «Релігія в межах тільки розуму», такий підхід залишається: максима – нижній ступінь для розуму. Своім морально-практичним існуванням кожна культурна особа приречена пережити такі стрибки, бо завдяки цьому вона задає собі суб'єктивність вищого порядку, додаючи собі впевненості в тому, що вона робить, може й повинна робити. Особа додає собі необхідної «моральної віри» й водночас

здорового культурного прагматизму. Це традиційний Кантів підхід, який вписується у його просвітницький світогляд.

У цьому разі нас цікавить додаткові обставини оновленого концепту максим. Тут, як я вже зауважив, моральна доктрина має справу не з законами, які напругу приписували би, як діяти, а лише з максимами щодо них. Претензія морального закону на його пряму дію й застосування якщо не відхиляється, то принаймні пом'якшується, як і претензія на безпосередню об'єктивність імперативних приписів теж не має сенсу. Кант непрямо, але обережно визнає ту обставину, що моральна практика індивідів та їхніх взаємостосунків передбачає їх вписаність в простір повсякденних життєвих цілей, які доволі густо насичені максимами поведінки. Щільність максим життєвого порядку така, що, відмовляючись від однієї максими, доводиться вибирати інші, що межують з нею. Моральний закон у своєму здійсненні приречений користуватись максимами. Від практичного розуму вимагається у цьому випадку гранична концентрація у намірах та визначеності своїх дій. Розум повинен уміти фокусувати попутний матеріал максим на собі, забезпечуючи у межах власного внутрішнього ставлення до себе (*das Selbstverhaeltnis*) необхідну для себе свободу.

Говорячи про моральні прояви у вчинках, пізній Кант послуговується здебільше терміном «*Willkür*», що можна перекладати як «вибір волі» або «вольовий вибір», який чомусь на вітчизняних теренах сприймають як «сваволя, свавілля», що прийшло з російських перекладів, де вживається слово «произвол». Неприпустимо ставити знак рівності між вольовим вибором та сваволею. Термін «*Willkür*» часто фігурує, між іншим, також у «Критиці сили судження», де він розуміється як «довільність». Тож чесноти окрім твердої волі імплікують можливість, і навіть необхідність, вільного вибору волі. Максими виявляються одночасно реципієнтами і медіаторами законів моральної дії, бо від цього залежить їхня життєва реальність (чинність). Сприйняття (прийняття) максимами закону означає слідування йому, а посередництво передбачає задавання простору вибору між ними. Тут немає гарантії, що повідомлюване максимами розуміння обов'язку потягне за собою однозначну дію з відповідною мотивацією мети. «...Бо коли закон може скеровувати лише максимами дій, а не самі дії, то це є знак того, що він надає широту (*latitudo*) свобідній вольовій дії (*freie Willkür*) для наслідування, себто не в змозі визначати, наскільки вартує досягати мети, яка водночас є обов'язком» [3, S. 520]. І знову ж: «Немає закону розуму для дій, є закон розуму лише для максими дій, яка звучить так: «Формуй свої душевні й тілесні сили задля вжитку для всіх цілей, які можуть тобі трапитись, не знаючи, котра із них може стати твоєю» [3, S. 522].

Примітно, що Кант не надто категорично наполягає на досконалості, повноті обов'язку, як це він робив раніше, зауважуючи: «Отже, недосконалі обов'язки є обов'язками чеснот. Їх виконання є *заслугою* (*meritum*)..., їх переступ не є отак вже й зразу ж *провиною* (*Verschuldung*), а є лише моральною *меншовартістю* (*Unwert*), окрім того випадку, коли принципом для суб'єкта стає невиконання обов'язків. Насамперед сила наміру називається власне чеснотою, слабкість означає не так ваду (*Laster*), як просто нестачу чесноти (*Untugend*)» [3, S. 520-521]. За рахунок пом'якшення строгої ригористичної формули попередніх років, де є тільки добро і зло, і третього не дано, вималювалися відтінки у здійснюваних чеснотах, які уособлюють множинність максим.

Хоча максими суб'єктивні, але вони відносно усталені транслятори диференційованих умонастроїв (умоналаштувань), що уживаються в суспільстві. Виглядає доречною семантична репліка Канта про зв'язок німецького терміна «*Tugend*» («чеснота») з дієсловом «*taugen*» («бути придатним»), з уявленням про придатність певної дії, як і навпаки, «*Untugend*» («нестача чесноти») походить від вислову «*zu nichts taugen*» («ні до чого не придатний»). Тож парадигма чеснот, – а саме цю аристотелівську матрицю, хоча

й в частковому вигляді повертає до життя Кант, – допускає толерантність щодо «вагової категорії» кожного типу чеснот. З чеснотами варто рахуватися у тому вигляді, в якому вони є. Їхнє удосконалення – це царина культури. Тема не випадково спливає під час викладу теми чеснот у різних модуляціях.

Ставлячи питання вже не просто про обов'язок морального закону, а про обов'язок чеснот («Tugendpflicht»), яких багато, Кант досягає розширення зони «етичної обов'язковості» в культурі, публічній царині суспільного життя загалом, за рахунок більшої адаптивності етосу щодо цілепокладання. «Але оскільки етична обов'язковість щодо цілей, яких може бути більше, є далекосяжною, оскільки вона містить тут власне закон для максим вчинків, а мета є матерією (об'єктом) вольової дії (Willkür), то існує багато обов'язків, що розрізняються згідно з цілями, які можна назвати обов'язками чеснот... З огляду на мету дій, яка водночас є обов'язком, себто тим (матеріальним), що варто робити метою, може бути більше чеснот, і обов'язковість максим називається обов'язком чеснот, яких багато» [3, S. 526]. Завдяки стосунку до максим розширяється й урізноманітнюється простір мотивації, а саме в цьому полягає власне місія звичаєвості (Sittlichkeit).

У такому разі в зоні моральних оцінок опиняються дії та вчинки, які далекі, здавалось би, до моральної царини. Мораль – універсальна й уважна до всього того, що відбувається в суспільстві. Її спонукає до цього мотивація того феномену, який Кант назвав обов'язком чеснот. Витоки спонук морального закону перебувають поза його прямою дією, вони зосереджені в супутній множинності вживаних (практикованих) чеснот, які діють самі по собі, неявним чином. Їх можна назвати мотиваційним горизонтом практичного розуму.

Мабуть не випадково, із-під пера Канта дещо метафорично вилетіла така думка: «Отже чеснота, якщо поглянути на її досконалість, виглядає не так, що людина володіє чеснотою, а так, ніби чеснота володіє людиною, бо у першому випадку це могло виглядати так, ніби вона могла би ще вибирати (тоді вона для цього потребувала би іншої чесноти, щоб вибрати чесноту серед інших товарів). – Якщо мислити множинність чеснот (а це неминуче), то доводиться думати ні про що інше, як про різні моральні предмети, на які спрямовується воля із єдиного принципу чеснот; теж саме із протилежними їм вадами» [3, S. 538].

Люди переймаються більш-менш усталеними чеснотами, які практикуються ними у повсякденних стосунках з іншими. Дії та вчинки набирають значення чеснот там, де людям доводиться позиціонувати себе, коли вони щось схвалюють чи навпаки принципово не сприймають, коли це окрім значення для інших є не менш вартісним для себе. Доречність і чинність моральних законів має місце там, де в публічній атмосфері стосунків пошановується власна думка особистості. Де принципові думки та позиції поцінуються, стають такими собі прецедентами-чеснотами, там вони починають жити самостійним життям. В мотиваціях чеснот люди радше опиняються як полоні, ними переймаються, попередньо («авансом») погоджуючись з ними. Тут важко не погодитись з Кантом, що не стільки людина володіє чеснотами, скільки чесноти володіють нею.

Висновки. Отже, мотивуючим навігатором уваги до морального закону виступають максими, що інкорпоровані в чесноти. За прямою дією морального закону приховується неявна (непряма) причетність максим із активним багажем чеснот, які дають можливість формальному по суті закону проявити свою дієвість, а отже дійсність. Як бачимо: якщо у 80-і роки Кант уявляв Sittlichkeit як тотожність моралі за своїм змістом та обсягом, але з певним нахилом до мотивації, то в кінці 90-их відбулася корекція доктрини, коли увага змістилася на непряму дію морального закону на цілепокладання, на задіяність максим та чеснот в моральну мотивацію. Sittlichkeit по суті означає спонтанно розширюваний

простір чеснот, який спонукає практичний розум із властивою йому автономією не замикається на собі, уміло взаємодіючи з гетерономною цариною повсякденного життєвого досвіду. *Sittlichkeit* охоплює взаємопов'язаність внутрішнього та зовнішнього моментів єдиного практичного досвіду. Практика морального досвіду постає неоднорідною і навіть дещо загадковою субстанцією, де взаємодіють деспотична потуга морального закону, з одного боку, та плюралістичний демос (розмаїття) максим, з іншого. Сказане означає, що царица звичаєвості допускає поєднання суто автономного «звичаєвого інтересу задля добра (*das sittliche Interesse zum Gute*)» з «патологічним», утилітарним інтересом емпіричного порядку заради чогось. Показовим є те, що пізній Кант уникає згадки про патологію емпіричних мотивацій, які мають місце у практиках застосування свобод. З цього погляду право стає також повноправним мотиватором практичного розуму, який працює на розширення його можливостей, на його постійне формування (*Bildung*). Це вже термін Гегеля, але він доречно пасує інтенціям пізнього Канта.

Список використаної літератури

1. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогр. В. Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
2. Henrich, D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebec), 1960. S. 77-115.
3. Kant, I. Die Metaphysik der Sitten. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VIII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993. 600 S.
4. Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. S. 7-102.
5. Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. S. 103-302 S.
6. Kant, I. Opus Postumum. Kant, I. *Gesammelte Schriften* / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1936 (Bd. XXI), 1938 (Bd. XXII).
7. Thomasius, Ch. *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*. Halle: Christoph, 1691. 311 S.
8. Wolff, Ch. (1985) Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. *Oratio de sinarum philosophia practica: Zweisprachige Ausgabe*. Herausgeber: Albrecht, Michael / Übersetzer: Albrecht, Michael. Meiner, F. 430 S.

THE ACCOMPANYING STATUS OF MORALITY BY KANT

Anatolii Loy

Professor Emeritus

Kyiv, Ukraine

e-mail: anloy@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-2783-5556

In the practical philosophy of Immanuel Kant, ethical problems occupy a central place. At the same time, Kant considers ethics itself from two perspectives – from the point of view of moral philosophy and from the ontological point of view. After all, a moral position is always also a position, positioning oneself in society. The moral mind finds itself situated in certain moral traditions, regarding which it must carry out its own critical reflection and decide: to accept them or to try to forge its own, new path in an effort to preserve and establish morality. Thus, morality (*ethos*) appears at the same time as conventionality and as a reflection of the mind. It is in the field of conceptual tension between these two poles that practical philosophy arises in ancient times. It receives its classical task in Aristotle's ethics, and later it is resuscitated and reinterpreted by Christian Thomasius and Christian Wolff, who,

in fact, inspire Kant to review the foundations of metaphysics from the point of view of reinterpreting the tasks of ethics as the core of practical philosophy. The purpose of the article is to outline new contours of an old phenomenon – ethos, which is significant not only for ethics, as it once was, but already as morality, conventionality appears significant mainly for understanding the ontological foundations of practical philosophy, and even metaphysics in general. Kant shifted his attention from the strict rigorism of the categorical imperative to the search for conditions that enable the validity, and in fact the effectiveness, the reality of the moral experience of consciousness. Conventionality (*Sittlichkeit*) is not covered by the concept of morality, because in addition to it, it also covers the legal principles of a fundamentally unified experience. Late Kant actually raises the question of two components of a single principle in cultural and social life, and this principle is *Sittlichkeit*. Their relationship reminds him of the interaction of two basic forms of sensory experience, space and time, where space appears as an external form, and time as an internal form. By analogy, the law appears to be an external form of the exercise of freedom, while morality deals with the feeling of internal freedom.

Key words: morality, conventionality, *Sittlichkeit*, ethos, mind, reflection.