

Гьосле В.

МІСЦЕ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ КАНТА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ¹

Вступне слово автора до українського перекладу

Для мене велика пошана — можливість вітати український переклад мого нарису з історії філософії історії. Нині доля світової історії значною мірою залежить від того, як закінчиться жахлива і несправедлива воєнна агресія, яку Росія розв'язала проти України, свого героїчного сусіда і так званого братнього народу (єдиним виправданням такого найменування жертви може бути доволі віддалена аналогія з історією про Каїна та Авеля). Така війна ставить під сумнів нашу віру в прогрес, так саме, як це зробили Перша і Друга світові війни з їхніми мільйонами невинних жертв. І оскільки загроза розростання цієї війни до світового конфлікту з використанням ядерної зброї та регресом до примітивної форми цивілізації є цілком реальною, може навіть постати запитання, чи не слід нам повернутися до якогось більш циклічного погляду на історію. Однак те, чого ми можемо і повинні навчитися з основоположного есею Канта, — це необхідність дотримуватися нормативної версії теорії прогресу. Ми маємо моральний обов'язок працювати заради цього, бо хоча моральні зобов'язання постають перед індивідами, вони не відкидають також і апеляції до колективної поведінки. І щодо того, як можна інституціоналізувати прогрес, маємо кілька важливих уроків: треба визнати, що лише механізми розділення влади на конституційному рівні можуть захистити нас від тиранії у внутрішній сфері, що лише відмова піддатися грубій силі, яку використовують в експансіоністській агресії, прагнення справедливого миру і співпраця з міжнародними інституціями можуть обмежити потяг до війни тиранів і їхніх націй, опутаних, як у Німеччині 1930-х і 1940-х років та у їхніх нинішніх наступників, ідеологіями ресентименту і самозвеличення.

Щиро,
професор Вітторіо Гьосле,
Університет Нотр-Дам (США),
січень 2024 р.

I. Вступ

Філософські дисципліни мають бути рефлексивними. Епістемологія, яка, як у Канта, розглядає лише епістемологічний статус окремих наукових положень, але не свій власний, не може претендувати на повноту; так само етика, яка не пояснює, які нормативні принципи фундує роботу етики, є неповноцінною². Те саме стосу-

ється і філософії історії: вона повинна розглядати себе з точки зору філософії історії. Та що це означає? Філософія історії — це пошук логіки історичних процесів, а тому вона повинна ставити питання про логіку розвитку в історії філософії історії. Особливо з огляду на триумфальну ходу, яка захопила історичне та історико-філософське мислення європейської філософії, починаючи з XVIII століття (проекти Ніцше та Гайдеггера — це, по суті, спроби простежити наслідки історизму для «першої філософії»), вражає те, що таке мислення лише зрідка рефлексує над власною історичністю, оскільки не часто само-релятивізація здійснюється тим самим рухом, який, як ніякий інший, спричинив крах традиційної метафізики.

По суті, існує лише одна спроба філософської історії філософії історії — «Сенс в історії» Карла Льовіта³. Ця праця залишається видатним

¹ © Vittorio Hösle, 2015. © Віктор Козловський, переклад, 2024. Переклад публікується за згодою Вітторіо Гьосле. Текст праці переклав В. П. Козловський за авторським англomовним варіантом: Hösle, V. (2015). The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History. In David Engels (Hg.), *Von Platon bis Fukuyama, Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (S. 205–221). Éditions Latomus. У процесі перекладу також використано німецький варіант праці, надрукований раніше: Hösle, V. (2000). Der Ort von Kants Geschichtsphilosophie in der Geschichte der Geschichtsphilosophie. In P. Landau, & R. N. Helmholz, *Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag* (S. 997–1012). F. Schöningh. Усі виноски в українському перекладі — авторські, оформлення усіх посилань — відповідно до англomовного видання статті.

² Див. мої зауваження щодо етики етики в: *Moral und Politik*, München, 1997, 116ff. Мої роздуми про першу філософію в *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München, 1990, 1997, 143ff, ґрунтуються на необхідності рефлексивної епістемології як *fundamentum inconcussum* філософії.

³ Löwith, K. *Meaning in History*. Chicago, London, 1949. Роботу було опубліковано німецькою мовою під назвою *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1953). Незважаючи на мою фундаментальну критику, я багато чим завдячую цій книжці — досі немає нічого подібного в цій галузі.

досягненням, оскільки, з одного боку, вона аналізує богословські передумови сучасної філософії історії, а з іншого, визнає сумнівну природу іманентності очікувань від історії спасіння та її інтеграції в перебіг земної історії. Льовіт убачає в цьому, як і Гегель, не здійснення, а радше збочення християнської есхатології: «Християнська віра — це не мирське очікування того, що, можливо, щось станеться, а настанова розуму, основана на безумовній вірі у Божу мету спокути. Тому справжня надія є настільки ж вільною, як і сам акт віри»⁴. Так, телеологічна, але суто іманентна база структура сучасної філософії історії видається Льовіту набагато менш правдоподібною, ніж іманентистська, але циклічна теорія історії греків або християнська теологія історії, яка передбачає розрив безперервності історії перед досягненням telos:

«Як можна уявити собі історію як безперервний процес у вигляді лінійної прогресії без перерви terminus a quo і ad quem, тобто без початку і кінця? Сучасне історичне мислення не має чіткої відповіді на це запитання. Воно вилучає християнські елементи творення і звершення зі свого прогресивного мислення, а ідею нескінченного і безперервного руху привласнює з античного світогляду, не приймаючи його кругової структури. Сучасний розум не визначився, повинен він мислити в християнських чи язичницьких термінах. Він дивиться на світ двома різними очима: очима віри і розуму. Тому його бачення неминуче темне порівняно з грецьким або біблійним мисленням»⁵.

Розпочинати розмову про працю з історії філософії історії справедливо і доречно з роздумів про її історичне місце. Очевидно, що ця праця, як і «Про поняття історії» В. Беньяміна (Лос-Анджелес, 1942) і «Діалектика просвітництва» М. Горкгайма і Т. Адорно (Нью-Йорк, 1944), характеризується екзистенційною неприязню до наївних ідеологій прогресу — неприязню, яка надто зрозуміла в десятиліття, коли ці праці (всі — німецьких євреїв) було опубліковано. Справа не лише в тому, що всесвітньо-історично унікальні злочини 1940-х років роблять ідею світової історії як безперервного прогресу дивним чином застарілою навіть для тих, хто народився пізніше; більше того, не можна навіть заперечувати, що половина злочинів ХХ століття, скоєних комуністами, була навіть частково виправдана філософією історії прогресу, яка в різних формах стала одним із найпотужніших легітимуючих авторитетів епохи після краху раціональної теології. Труднощі з філософією історії,

безумовно, зрозумілі після такого досвіду, особливо якщо філософія історії передбачає, що жертви історії були необхідними жертвами-пішаками на шляху до реалізації великої ідеї.

Однак не лише сучасний історичний контекст слід брати до уваги, оцінюючи творчість Льовіта, щоб зрозуміти його фундаментальний скептицизм щодо моделі прогресу. З погляду історії ідей сама творчість Льовіта належить до пізньої фази історико-філософської думки, про що свідчить її рефлексивна структура, з одного боку, і дистанція від напрямку розвитку сучасної історичної філософії, з іншого. Ця дистанція знаходить символічне вираження в дивній структурі книжки, оскільки огляд Льовіта починається з відкидання моделі прогресу Буркгардта і відмотує історію філософії історії назад, від Маркса і Гегеля через Боссює і Йоахима до Августина, Орозія і біблійної інтерпретації історії. Цей підхід, наприклад, помітно відрізняється від підходу Гегеля, його «Лекцій з історії філософії» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), і неважко зрозуміти чому: тимчасом як Гегель бачить позитивний розвиток в історії філософії, який повільно наближається до великої мети — його власної системи, Льовіт бачить процес занепаду в історії філософії історії, за яким необхідно повернутися до більш оригінальної моделі. Його підхід моделює підхід його вчителя Мартіна Гайдеггера, який також хотів пройти шлях від Канта через Декарта до Аристотеля у другій частині «Буття і часу», яку так і не було написано. Тут також зворотний рух аналізу ґрунтується на фундаментальній недовірі до традиції, фактично на дистелеологічній концепції історії ідей.

Історична класифікація твору не означає ані його спростування, ані підтвердження: принаймні, можна погодитися з критиками філософії історії, що проблему достовірності не можна розв'язати за допомогою міркувань філософії історії і що кожна філософію історії, яка робить таку претензію, має бути відкинута. Але не кожна філософія історії робить це, наприклад, не філософія Канта, яка залишається поза увагою Льовіта. Це упущення є важливим, і це наближає нас до фактичної критики важливого нарису Льовіта тому, що Кантову «Ідею щодо загальної історії з космополітичним наміром» насправді не можна легко віднести до тієї лінії розвитку, яку змалював Льовіт, і принаймні її не зачіпають заперечення, які Льовіт висуває проти сучасної філософії історії. Адже Кант не просто передбачає богословські принципи без рефлексії, які трансформуються в контекст, у який вони не вписуються; навпаки, Кант базує свої історико-філософські міркування на принципі, який

⁴ Löwith, K. *Meaning in History*. P. 206.

⁵ *Ibid.* P. 207.

є досить тематичним у його філософії: мораль-ному закону.

Філософія історії Канта — це філософія історії з прагматичними намірами, і його аргументи на користь концепції історії як прогресу залишаються вартими уваги, навіть якщо емпіричні дані *prima facie* говорять проти неї, оскільки Кант насамперед аргументує на нормативному рівні — в історії слід прагнути прогресу. Цю нормативну тезу про прогрес слід відрізнити від дескриптивної тези, навіть якщо Кант вважає, що існує зв'язок між нормативною і дескриптивною тезами, причому, за його словами, нормативна теза обґрунтовує дескриптивну, а не, як у марксизмі, дескриптивна обґрунтовує нормативну. Той факт, що Льовіт не розглядає моральні аргументи на користь модерної філософії історії, які ніхто не розробив так чітко, як Кант, але які також більш-менш імпліцитно наявні в інших історичних оптимістів XVIII–XIX століть, є одним із найбільших недоліків його книжки (і це можна приписати Гайдеггеру, про якого, хоч би якими були його заслуги, не можна сказати, що він мав чутливість до морального питання). Але це не єдиний недолік. Хоча Льовіт неодноразово звертається до історико-філософської моделі античності, вона не є окремою темою в його книжці; він також не розглядає повернення циклічних ідей в історичній філософії XX століття, наприклад у Шпенглера і Тойнбі. (Лише вчення Ніцше про вічне повернення обговорюється у другому додатку до книжки.) Це можна виправдати тим, що саме модерний погляд на історію Льовіт хоче частково пояснити, а частково піддати критиці; але через ігнорування найважливіших альтернативних моделей прогресу залишаються незрозумілими фактичні причини, які завжди повертають мислення до цієї моделі. Однобічна циклічна концепція насправді є не більш правдоподібною, ніж однобічна лінійна, якщо прийняти рішення на користь іманентної філософії історії, але це можна зрозуміти лише тоді, коли дослідити її більш ретельно, ніж це зробив Льовіт.

Метою цього есе є визначення місця філософії історії Канта в історії філософії історії. З одного боку, це означає релятивізацію її претензій на істину, а з іншого, дає змогу визнати її вічну цінність, особливо в наш час. Далі я буду діяти так, щоб, по-перше, коротко окреслити історико-філософський контур філософії історії, в який можна помістити Канта, і, по-друге, представити і оцінити основні ідеї кантівської «Ідеї щодо загальної історії з космополітичним наміром». Буде показано, що деякі з цих ідей здатні надиха-

ти сучасну філософію історії і навіть становлять певний продуктивний виклик.

II. Філософія історії: зразки та моделі

Грубо і дещо спрощено можна сказати, що історія філософії історії веде від циклічної моделі через лінійну до критики моделі прогресу (включно з відновленням циклічних ідей). Навряд чи випадково розквіт лінійної моделі припав на XVIII–XIX століття, коли Європа досягла вершини своєї могутності і змогла нав'язати свою політичну волю майже всій земній кулі. Лінійна філософія історії була покликана частково пояснити, а частково виправдати власний успіх. Показово, що перший том «Занепаду Заходу» Освальда Шпенглера було опубліковано у 1918 році, наприкінці катастрофічної війни, яка поклала край європейській гегемонії, що є однією з причин, чому його так охоче сприйняли: політичний занепад відповідав відмові від моделі прогресу. Це було знову актуалізовано в найважливішому історико-філософському проєкті останніх років ⁶, і знову ж таки не випадково американцем японського походження, адже США і Східна Азія сьогодні перебувають у центрі світової історії зовсім інакше, ніж Європа, і тому не можуть собі дозволити обійтися без філософії історії. У будь-якому разі, зв'язок між панівною історико-філософською моделлю і глобальною політичною ситуацією є очевидним. Далі ми розглянемо чотири основні етапи в історії філософії історії.

1. Запропонована інтерпретація історії, відповідно, є зверненням до циклічної моделі. Поки людина сприймає себе насамперед як частину природи, вона не може не брати до уваги повторюваність природних процесів — як-от циклічність пір року — за зразок для інтерпретації власної історії ⁷. Адже люди так само народжуються і вмирають, держави виникають і гинуть. Однак ми знаємо від наших предків, що певна людська поведінка завжди існувала, вона є такою самою частиною світу, яка, зрештою, сприймається осмислено, як і рух зірок. Засновник наукової історіографії також припускає, що такі або подібні речі, як ті, що він описав, будуть повторюватись завдяки людській природі ⁸; і хоч би якою хибною була інтерпретація, що робить його безцінним соціологом сучасності, залишається слухним те, що для Фукідида повторення

⁶ Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. New York, 1992. Геніальна популяризація і продовження гегелівської філософії історії в дусі А. Кожева.

⁷ Див. також: Eliade, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Archetypes et répétition. Paris, 1949.

⁸ Thukydides. S. 122.

таких подій, як руйнування Мелосу, є ймовірним і в майбутньому, і що для нього не мало сенсу думати про можливе запобігання їм. Не те щоб Фукидід поділяв позитивістські погляди афінян щодо влади, але він, наприклад, так само не поділяв би пізніший антропологічний оптимізм Руссо. Це стосується і його великого співвітчизника, молодшого сучасника, який узагальнив основні історико-філософські інтуїції дохристиянського світу та обґрунтував їх у метафізичному вченні про принципи. З дослідження Конрада Гайзера⁹ ми знаємо, що зауваження Платона щодо філософії історії, розкидані по «Державі», «Політиці», «Тімею», «Критію» та «Законах», відображають строгу систематичну концепцію, основу на діалектиці двох принципів ненаписаної доктрини. Після того як на різних рівнях, частково, «безісторичний» період змінюється «історичним», в якому люди розвивають особисту відповідальність і де відбувається диференціація культури, наприкінці періоду постає і філософія, і морально-політичний занепад, а це неминуче прирікає на невдачу спроби філософії мати політичний вплив. За занепадом вищого рівня культури йде інша епоха «без історії», і так далі у вічному циклі, в рамках якого оце чергування відсутності історії та лінійного розвитку (який є одночасно прогресом і занепадом) має бути в певний спосіб класифіковане.

2. Особливе значення християнського внеску в історичне мислення стає відразу очевидним, якщо врахувати, що християнство пов'язане з релігією, згідно з якою Бог являє себе в історії особливою мірою, і виходить за межі цієї релігії завдяки ідеї Нового Завіту; тому воно (християнство. — В. К.) мислить історично, так би мовити, у другій владі. Центральна подія, з якою воно пов'язане, — це Втілення, яке насправді перебуває в осерді, а не, як зазвичай, на початку або в кінці історії. Провокацію, яка полягає в орієнтації Божественного інтересу на історію власної релігійної спільноти, можна відчутти і сьогодні, читаючи полеміку Цельса, збережену Оригіном¹⁰. У будь-якому випадку, циклічний погляд на історію більше не сумісний із вірою у Боговтілення, як це обстоювали стоїки та неоплатоніки, проти цієї концепції спрямовані центральні розділи *De civitate Dei* Августина¹¹. Тим не менше, Августин може претендувати лише на те, що усунув най-

важливішу перешкоду на шляху сучасної філософії історії, навряд чи він зробив більший позитивний внесок. Адже він ділить історію винятково відповідно до біблійних подій¹²; навряд чи можна знайти в його праці позитивну згадку про Римську імперію. Тимчасом як Орозій, якого він надихнув на написання «Історії проти язичників» (*Historiae adversus paganos*), переосмислив доктрину чотирьох імперій, основу на Книзі Даниїла, так, що Римська імперія постає четвертою, західною імперією після Вавилонської, Македонської та Карфагенської (на сході, півночі та півдні відповідно)¹³ і вказує на таємний зв'язок між Pax Romana і народженням Христа¹⁴. Натомість Августин визнає лише дві імперії¹⁵, відкидає теологію імперій і а fortiori політичну есхатологію. Він навіть відкидає іманентні богословські хіліазми, а твердження книги «Апокаліпсис» переосмислює з майбутнього в минуле, з метою стабілізації церкви¹⁶. Це незгасиме прагнення до кращого майбутнього Йоахим Фіорський поєднав із тринітарними спекуляціями XII століття, щоб сформулювати тезу про те, що після царства Отця (Старий Заповіт) і Сина (Новий Заповіт) настає третє царство — Святого Духа. Хоча сам Йоахим, безумовно, не був революціонером, його вчення продовжувало надихати як чистих теоретиків історії¹⁷, так і людей, які через багато століть вирішили створити третю і останню епоху, хоча і в різний спосіб¹⁸.

3. Усвідомленням того, що історіографія можлива лише на основі філософськи обґрунтованого суспільствознавства, сучасність завдячує Джамбаттісто Віко. До сьогодні жоден інший філософ не усвідомив величчя і межі історичного передбачення так чітко, як він; ніхто не дав правильної інтерпретації такої кількості історичних явищ (зокрема, лише А. Гелен занурився так глибоко в ментальність архаїчної людини); ніхто не показав так само переконливо, що великі відкриття в гуманітарних і соціальних науках, які призвели до краху раціонального богослов'я в XIX столітті, насправді є сумісними з ним¹⁹.

¹² Див. також: Aug., Civ. Dei 22.30. Вчення про шість епох.

¹³ Orosius, Historiae adversus paganos, II, 1.

¹⁴ Ibid., III 8.

¹⁵ Augustinus, De civitate, Dei XVI 17.

¹⁶ Ibid., Dei XX 7ff. Див. також: Sternberger D. Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt, 1978, 1321ff. II 227f.

¹⁷ До них можна зарахувати О. Конта, а в наш час Е. Гелнера, який також базує свою філософію історії на тріадичній моделі: Plough, Sword and Book. London, 1988. Залишається дивним, що такий явно тринітарний мислитель, як Гегель, у своїй філософії історії повертається до старої тетрадічної моделі.

¹⁸ Звичайно, ця доктрина також є вибухонебезпечною всередині Церкви, оскільки вона знецінює попередню ієрархію. Тому Тома Аквінський відкинув цю доктрину: Summa theologiae I/II q. 106 a.4.

¹⁹ Я проаналізував проєкт раціонально-богословської генеалогії моралі Віко у своєму «Вступі» до перекладу К. Джермана

⁹ Gaiser, K. Platon und die Geschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961; Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart, 1968, S. 203–289. Див. також мій розділ на цю тему в: Wahrheit und Geschichte e. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. S. 589–614.

¹⁰ Origenes, Gegen Kelsos, IV 23.

¹¹ Augustinus, De civitate Dei, XII, 14, 18 i 21.

Навіть якщо Віко неодноразово підкреслює свій католицизм і проводить суворе розмежування між священною і профанною історією, тобто не хоче, щоб його піонерські принципи застосовували до аналізу історії євреїв, у якій Божественне провидіння також діяло в надприродний спосіб, тоді як у профанній історії його дія обмежувалась тим, що воно (провидіння. — В. К.) давало змогу виникнути чомусь, що виходило за межі людських намірів, а саме раціональним інституціям. В одному пункті Віко є абсолютним язичником: у своєму послідовному виборі циклічної моделі. Для нього, як і для Платона, піднесення культури до розгорнутої раціональності містить у собі зародок занепаду, і тому за варварством рефлексії, кінцевої точки історичного розвитку, періодично змінюється на первісне варварство початку. Залишається абсолютно незрозумілим, як може бути сумісним із цією моделлю особливе становище Боговтілення чи навіть самого християнства як релігійно-політичного феномену. Фактично Віко мовчить про подію Христа (яку Августин також обговорював набагато менше, ніж старозавітні історії).

Той факт, що свого часу Віко майже повністю проігнорували, безумовно, також пов'язаний із тим, що він частково не розумів, а частково критично сприймав ідеї прогресу, важливі для його століття, які мали стати громадянською релігією нової Ери. Центральним досягненням XVIII століття у сфері філософії історії було саме розроблення лінійної моделі, яка охоплювала окремі культури. Вирішальним фактором стало подолання історико-теологічного фокусу на юдаїзмі та християнстві, оскільки, відштовхуючись від універсальної концепції Бога, справді здається неймовірним, що Бог мав би менше цікавитися історією китайців, ніж історією євреїв, як підкреслює Вольтер, якому належить термін «філософія історії», який він використав у своєму «Нарисі про звичаї та дух народів» (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*) проти Боссюе, його «Дискурсу про універсальну історію» (*Discours sur l'histoire universelle*). Хоча заради справедливості треба зазначити, що богословські концепції історії Августина, Орозія та Сальвіана самі по собі є подоланням етноцентризму, а саме римського етноцентризму, щоправда, безумовно, політичний етноцентризм поступається місцем релігійному етноцентризму. Та навіть «профанна» філософія історії, яка критична до хри-

стіянства, не може уникнути певної форми етноцентризму, незважаючи на свій універсальний інтерес, оскільки власна епоха вихваляється як *telos* історії, на тлі якої інші знецінюються.

Кондорсе, чий яскравий історичний оптимізм суперечить жахливим обставинам, за яких було написано його «Есей про історичний розвиток людського духу» (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), інтерпретує історію як прогрес суспільних формацій від кочових народів до аграрних суспільств і до утворення Французької Республіки. При цьому особливого значення він надає медійним революціям (відкриття алфавіту і друкарського верстата) та розвитку наукового духу, який остаточно позбавив владу авторитетів. Метою розвитку є подолання нерівності між народами, прогрес у досягненні рівності всередині одного народу і, нарешті, справжнє вдосконалення людини. Що стосується першого пункту, то, звичайно, зрозуміло, в якому напрямку має йти подолання нерівності: весь світ повинен гармонізуватись із французами та англо-американцями²⁰. Важко розпізнати тут справжнє подолання етноцентризму, навіть якщо ця мета, безумовно, впливає з універсальністської етики.

Навіть якщо Кондорсе вважає християнську релігію перешкодою на шляху прогресу, філософія історії, яка позбавилась посилання на базове значення подій, описаних у Біблії, може також приписувати християнству позитивну роль у світовій історії. Монтеск'є і Тюрго («Дискурс про переваги, які принесло людству утвердження християнства» — *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procure au genre humain*) зробили це ще до Кондорсе. Найважливішою філософією історії XIX століття, яка продовжує цю ідею, безумовно, є гегелівська. На відміну від проєктів Вольтера і Кондорсе, філософія історії Гегеля ґрунтується на складній метафізиці, навіть раціональній теології, тому ставлення Гегеля до християнства дивним чином амбівалентне. З одного боку, Гегель далекий від наївної віри в історію спасіння, описану в Біблії; з іншого, він, безумовно, вірить, що Бог особливим чином проявляє себе в історії, навіть якщо не винятково в юдейсько-християнській історії. Але в розгортанні Божественного розуму в людській історії християнство, безумовно, відіграє базову роль, причому Гегель у цьому пункті погоджується з Йоахимом і не вважає історію християнства завершеною справою Ісуса. П'ятидесятниця — це істина Пасхи, і подія П'ятидесят-

і його перекладу *Scienza nuova* (Pziipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Volker, 2 Bde. Hamburg 1990; Bd. 1, XXXI–CCXIII). Цей вступ опубліковано італійською мовою під назвою *Introduzione a Vico*, Milano, 1997.

²⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Paris, 1988. P. 266.

ниці продовжує впливати, з одного боку, на філософське осмислення християнських догматів, а з іншого, на розвиток сучасної конституційної держави, яка має християнське коріння. Згідно з Гегелем, і на відміну від Віко, божественне провидіння діє іманентно — як хитрість розуму, що дає змогу універсальному виникати з приватних пристрастей²¹. Пізнаючи його механізми, філософія займається теодицеєю²².

Світова історія — це прогрес в усвідомленні свободи, яка реалізується в справедливих інституціях. Західноєвропейські суспільства і держави, реорганізовані між 1789 і 1815 роками, постають як кінцева мета розвитку, яку можна виправити в деталях, але не можна фундаментально змінити. Втім, Гегелева теорія прогресу не настільки обмежена, як може здатися, якщо читати лише «Лекції з філософії історії» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*). По-перше, в «Естетиці» (*Vorlesungen über die Ästhetik*) він визнає примат краси в класичному, тобто у формі античного мистецтва; принаймні, в історії мистецтва середньовіччя, а тим більше модерн не унаочнюють прогрес. По-друге, слід згадати похмури натяки Гегеля на можливий кінець християнства, який, імовірно, матиме далекосяжні наслідки для долі конституційної держави. І нарешті, по-третє, запізнила поява філософії, яку Гегель, як і Платон, захищає, означає, що політичний порядок, який він виправдовує, приречений²³. Однак, незважаючи на такі застереження, Гегель залишався незацікавленим у майбутніх розробках, і він, звичайно, не вважав завданням філософа сприяти їхньому розвитку. З іншого боку, ліві гегельянці, частково, передбачали подальший розвиток мислення, як, наприклад, Цешковський, а частково намагалися сформулювати його на практиці, як Маркс. Важливим тут є те, що Маркс, як і Конт, пориває з нормативним принципом, який є трансцендентним до фактичності, оскільки сама історія виробляє принципи морального судження. Однак це занурює сучасну філософію історії у вир, який, урешті-решт, призводить до її розчинення. Якщо більше не існує жодних надчасових стандартів оцінки, то нормативне порівняння епох є дуже складним, адже кожна епоха, здається, має власні принципи оцінювання. Навіть якби якась суспільна формація переважала в планетарному масштабі, як припускали і Конт, і Маркс, залишається питання, чому вона має бути «кращою», чи не є таке ототожнення грубою формою нату-

ралістичної помилки? І як ми можемо знати, якою буде фінальна стадія історії? Чи можемо ми виключити самознищення людства, принаймні з нашими нинішніми знаннями про небезпеки, що стоять перед ним? Так, якщо ми підемо далі в нашому історизмі, то в принципі не зможемо навіть претендувати на те, щоб зрозуміти нашу власну епоху у позачасовий спосіб. Тож епістемологічний/лінгвістичний/філософський скептицизм Ніцше є цілком правомірним наслідком радикального історизму.

4. Проекти Конта і Маркса займають незадовільну проміжну позицію між усе ще раціонально-теологічно обґрунтованою соціальною наукою і філософією історії Віко, Монтеск'є, Гегеля і Токвіля, з одного боку, і вільною від цінностей соціальною наукою Дюркгейма, Вебера і Парето, з іншого. Але не лише їхній теоретично незадовільний статус пояснював кризу моделі прогресу наприкінці XIX століття, не менш важливим був екзистенційний досвід кризи класичного модерну, сумніви щодо соціальної макроеволюції, які не заперечували навіть вільні від цінностей соціологи. Свій фундаментальний скептицизм щодо ідеї прогресу Буркгардт красномовно висловив у своїх (посмертних) «Всесвітньо-історичних міркуваннях» (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*). У нього, як і в його колеги Ніцше, відчувається вплив Шопенгауера, цієї дивної «шарнірної фігури» між класичним раціоналізмом і сучасним релятивізмом, який, з одного боку, позбавляє розум його онтологічного привілейованого становища, а з іншого, чіпляється за етичний та естетичний об'єктивізм. Ніцше, ймовірно, більш послідовний, ніж Буркгардт, коли йде далі Шопенгауера і закінчує чистим позитивізмом влади, але критика Буркгардтом прогресивного мислення також є правомірною для тих, хто відкидає висновки Ніцше. По-перше, Буркгардт переконаний у безумовній правоті кожної епохи, тому вона, за словами його вчителя Ранке, безпосередньо пов'язана з Богом, тоді як телеологізація історії призводить до суто егоцентричного знецінення минулого або принаймні тих його частин, які не пов'язані між собою. По-друге, у певній суперечності з таким розумінням Буркгардт навіть бачить очевидні слабкості нашого часу порівняно з попередніми часами: сила індивідуальної самовідповідальності неминуче зменшується в епоху мас, а те, що позиціонується як прогрес моралі, насправді є лише дещо більшою багатогранністю культури і маргіналізацією особистості з боку держави²⁴. По-третє, йому не подобається концепція прогресу, оскільки

²¹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt, 1970 (Werke, Bd. 12, 49).

²² *Ibid.*, 28 і 540.

²³ Див. також: Hosle, V. *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg, 1987. P. 415ff., esp. 424ff.

²⁴ Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart, 1978. lff., 65f.

ки вона часто легітимізує злочини історії як необхідний засіб для досягнення доброї мети. По-четверте, майбутнє ніколи не є передбачуваним, і в будь-якому випадку, його інтерес спрямований на постійне і типове, а не на унікальне в процесі розвитку²⁵. Саме цей інтерес до порівняльної морфології культур знаходить своє чітке вираження в теоріях культурних циклів Шпенглера і Тойнбі: тут неєвропейські культури стають об'єктом дослідження, в якому їм було відмовлено попередньою філософією історії. Обидва поділяють внутрішню дистанцію від сьогодення, але різниця величезна: якщо Шпенглер доводить позитивізм влади Ніцше до прославлення насильства, то універсально-історична концепція Тойнбі має релігійний характер, він не лише позитивно оцінює значення релігій в історії в цілому, але і його власна праця сумісна з філософсько-релігійними підходами.

III. Кант

Кант не був так добре знайомий з історичними науками свого часу, як із природничими²⁶. Тому його есе «Ідея щодо загальної історії з космополітичним наміром» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784) є лише програмним нарисом, якщо хочете, пропозицією дослідницької програми, яку не можна порівнювати за конкретністю з гегелівською, але також і з уявленнями про конкретний перебіг світової історії Кондорсе. Натомість суттєве розуміння історичного процесу можна знайти в трактаті «Імовірний початок людської історії» (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786), який не можна порівнювати з філософською теорією Віко про передісторію людства, оскільки Кант не ставить проблему фундаментальної інакшості доісторичної людини, але який (трактат. — В. К.) є значущим, серед іншого, через трактування Біблії (Буття 2–6). Кант не тлумачить текст буквально, як це зробив би наївний протестантський читач його часу, але й не розуміє його, як Гегель, як якусь загальну модель історії людського духу, що конкретизується в кожному індивідуумі, тобто міфічно²⁷; він використовує текст як історичний документ, в якому зафіксовано деякі уявлення про перебіг людської праісторії.

²⁵ Ibid., 6, 14f, 37.

²⁶ Про філософію історії Канта див.: Weyland, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln, 1964; Yovel Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton, 1980; Philonenko, A. *La theorie kantienne de l'histoire*. Paris, 1986.

²⁷ Hegel, *Vorlesungen*, Anm. 19, 389.

В «Ідеї» Кант, зрештою, лише хоче легітимізувати перенесення телеологічних принципів на людську історію. Він починає зі спостереження, що феноменальний світ є повністю детермінованим — принаймні, можна погодитись із статистичними законами. Хоча, зважаючи на людські слабкості, не можна говорити про інстинктивний або раціональний план окремих людей щодо перебігу їхньої історії, бо це не відкидає можливість того, що переважає природна мета, яка виходить за межі людей. На користь цього свідчить таке: «Всі природні задатки істоти призначені для повного і цілеспрямованого розвитку»²⁸, — це перше з дев'яти положень, яке разом із коментарем утворює найкоротший розділ тексту, на якому, власне, будується вся подальша аргументація. Однак природні задатки людини не можуть розвиватись індивідуально, а лише як вид. Природа, однак, хотіла, щоб людина продукувала всі вищі досягнення лише за допомогою власного розуму, а не інстинкту, навіть якщо це тягне за собою невігідні наслідки для попередніх поколінь заради наступних поколінь, які зможуть насолоджуватись плодами праці своїх предків. Засобом для розвитку культури є нетовариська товариськість (*die ungesellige Geselligkeit*) людей, бо лише розбрат між людьми виводить їх з аркадського життя пастухів, в якому вони навряд чи цінували себе більше, ніж своїх овець. Оскільки людство може розвинути свій потенціал лише в суспільстві, в якому забезпечено найбільшу свободу для всіх людей, то створення громадянського суспільства, яке загалом керується законом (конституційна держава), є найбільшою проблемою людського роду. Вирішити її надзвичайно складно, оскільки керманіч також має бути людиною, а з цього кривого дерева не можна виготовити нічого абсолютно прямого. Тож у такому проєкті мають співпрацювати належні нормативні принципи, досвід і добра воля. Так, окремої ізольованої конституційної держави мало б що дало, якби одночасно не було подолано війни в космополітичній державі. Але питання полягає в тому, чи такий розвиток подій відбудеться випадково, чи це природна мета, чи нинішні страждання продовжаться і навіть поглибляться. Кант відповідає на це питання так, що створення конституційної держави можна вважати природною метою, як із внутрішнього, так і з зовнішнього погляду. Дотримуватись цього є законним філософським хіліазмом, який може бути підтриманий спостереженням, що

²⁸ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 388. Цитується за виданням: Weischedel W. 12 vols, Frankfurt 1978, XI 33–50.

держави, серед іншого, між собою вирівнюються завдяки економічній конкуренції, маючи намір пристосуватись до більш ліберальних держав. Філософська спроба інтерпретувати історію відповідним чином, тобто як процес удосконалення конституції держави, здатна «інакше представити безсистемну сукупність людських дій, принаймні у великому масштабі, як систему»²⁹; справді, це «виправдання природи, або, радше, провидіння»³⁰, на діяльність якого можна було б сподіватися хіба що в іншому світі.

Які довготривалі ідеї Кантового нариса? Навіть якщо Кант це радше має на думці, не зазначає про це прямо, в «Ідеї» він відштовхується від вимоги імперативу: існує моральний обов'язок розвивати природні задатки людини, спрямовані на використання її розуму, а це можливо лише в рамках конституційної держави та міжнародного порядку, який долає війну. Докладніше обґрунтування останнього є завданням філософії права і тому не може розглядатись далі в історико-філософському контексті. Такий обов'язок є категоричним, тобто він не ґрунтується на фактичних інтересах, навіть його заперечення людиною не може змінити його дійсності. Крім того, він є позачасовим, його неможливо інтегрувати в емпіричний світ як щось іманентне чи як звичайний історичний факт. Справді, можна погодитись з Кантом, що намагання дотримуватись морального закону передбачає турботу про майбутнє, зокрема про майбутнє прийдешніх поколінь. Навіть такий критик історичного оптимізму, як Т. В. Адорно, підкреслює: «Гітлер нав'язав людям, які перебувають у стані рабства, новий категоричний імператив: організувати свої думки і дії так, щоб Аушвіц не повторився, щоб нічого подібного не сталося»³¹. Провокаційний аспект вчення Ніцше про вічне повернення можна зрозуміти, лише якщо усвідомиш, що Ніцше чітко хоче сказати, що все варварство історії також повернеться і що йому також слід сказати «Так»: новизна відродження Ніцше античної концепції полягає у свідомому повороті проти моральних концепцій сучасного універсалізму³². Кантове суворе відокремлення морального закону від світу природи (а отже, й історії, яка підпадає під

кантівську концепцію природи) є також необхідним, якщо ми хочемо вести мову про моральний прогрес упродовж епох. Інакше не можна відкинути, що майбутня успішна тоталітарна універсальна держава, наприклад, слушно вважатиме власні цінності прогресом порівняно з цінностями конституційної держави.

Однак просте застосування цього обов'язку не є головною темою Канта в «Ідеї». У цій праці він радше припускає, що цей обов'язок також є метою природи, а отже, його реалізація є безумовною вимогою природного буття. Це припущення отримує ґрунтовний розвиток у третій критиці 1790 року, а саме у «Вченні про метод телеологічної сили судження», особливо в § 83. Хоча незалежність обов'язку від буття є центральною ідеєю другої критики, Кант не задовольняється абсолютним дуалізмом обох сфер, оскільки на цій основі існування моральних істот могло б бути не більше ніж збігом обставин. Докладніше концепцію телеології Канта неможливо тут розглянути³³; у будь-якому разі, вирішальним є переконання Канта, що лише те, що «не залежить від будь-яких інших умов, окрім як від своєї ідеї», може мислитися як остання мета у порядку цілей³⁴. Але це лише людина, і лише як суб'єкт моралі. В «Ідеї» аргументація більш лаконічна: відповідно до природничо-телеологічного розуміння свого часу (на яке він також неодноразово посилається у своїй етиці), Кант припускає, що природа скрізь має певні цілі. Без прямого посилення на пізнішу доктрину кінцевої мети це припущення аж ніяк не є переконливим для постдарвінівського розуміння природи. Тому, якщо хтось хоче зробити есе філософськи переконливішим, необхідно звернутися до розвиненої Кантом критики практичного розуму і судження, якої, звичайно, ще не було в 1784 році. Однак актуалізація телеології Канта мала би чітко поставити питання про те, чи не може кінцева мета природи також мати вагу для можливих нелюдських моральних суб'єктів, так що вимірювання людської раси було б цілком сумісним із продовженням цієї кінцевої мети³⁵.

Спіраючись на Канта, можна також визнати, що інстинктивне здійснення власних природних нахилів було б негідним моральної істоти. Така істота повинна йти за своїм покликанням, тому вона не може вже на початку своєї історії перебувати в тому стані, який становить *telos* її розвитку. Погляд Канта майже такий, як погляд Платона, згідно з яким фаза самостійного відпо-

²⁹ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A408.

³⁰ *Ibid.*, A 410.

³¹ Adorno, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt, 1980. P. 358.

³² Заратустрі також потрібен час, щоб звикнути до нового вчення, яке він уперше усвідомлює в розмові з карликом (*Also sprach Zarathustra III: Vom Gesicht und Rätsel*) і якого він сам спочатку боїться. Лише тварини спонукають його прийняти своє призначення — бути вчителем вічного повернення (всього, жорстокості також) (*Der Genesende*). У виданні Nietzsche F. Complete Works. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, ed. by G. Colli and M. Montinari ви знайдете уривки: IV 199ff., 275ff.

³³ Див. також: Düsing, K. *Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn, 1968.

³⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 84, B 397f.

³⁵ Див. моє *ece Größe und Grenzen von Kants praktischer Philosophie* в: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München, 1992, 1995. S. 15–45.

відального історичного розвитку у кінцевому підсумку є кращою, ніж скерована Богом, оскільки тільки в ній можливо досягти більш значних духовних звершень³⁶. Подібно до Гегеля, Кант в «Ідеї» визнає, що його мета виходить за межі виправдання провидіння в історії³⁷; і такий проєкт потребує набагато більшого, ніж указівка на неминучість поступового розвитку, а саме, доказ того, що фактичний історичний розвиток також є найкращим із можливих шляхів до бажаної мети. Немає сумніву, що війна сприяє розвитку певних людських чеснот³⁸, але з цього не випливає, що ці чесноти могли бути розвинуті лише завдяки війні. Адже Кант, який вважав подолання загарбницьких війн моральним обов'язком, позбавлений гегелівської тріумфальності, не закриває очі на жертви історії і, на відміну від Гегеля, вважає цілком правомірним питання про «кінець усього суцього» — таку назву має есе 1794 року. Абсолют (який у Канта зводиться до морального закону) повністю не поглинається світом і його історичним розвитком. Що ж до конкретно-історичних механізмів, то особливо важливим є розуміння Кантом взаємодії внутрішньої та зовнішньої політики. На його думку, є підстави сподіватись на те, що менш розвинені держави пристосуються до більш розвинених. Цей аргумент також можна реконструювати в рамках дарвінівської теорії культурної еволюції, оскільки він має суто каузальний науковий характер. Можна сказати, що стратегія ліберальної конституційної держави, завдяки її економічній могутності, еволюційно є більш стабільною порівняно з альтернативними стратегіями³⁹. Насправді, не можна заперечувати, що силова перевага західних індустріальних суспільств над домодерними політичними утвореннями в сучасному світі неухильно зростає. Однак приклад

³⁶ Див. міф Платона у «Політиці» (Platon, Politik. 268d ff.).

³⁷ Kant, Idee, A 410. Однак це твердження є ізольованим і не дуже добре узгоджується зі скептицизмом Канта щодо вирішення проблеми теодицеї (див.: Über das Malingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee).

³⁸ Див.: Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, A 24: «На стадії культури, на якій усе ще перебуває людський рід, війна є необхідним засобом для піднесення його на ще вищий щабель».

³⁹ Так мовиться про Французьку революцію, в якій Кант, як і Гегель, визнає вирішальний поворотний момент в історії людства: «Бо таке явище [...] більше ніхто не забуде» (Der Streit der Fakultäten, A 149).

націонал-соціалістичної Німеччини показує, що сила сучасної держави не обов'язково повинна йти пліч-о-пліч з верховенством права. Можна прийняти модерну економічну та військову раціональність, навіть заперечуючи принципи верховенства права. Тут ми стикаємося з фундаментальною проблемою кантівської аргументації. Щоправда, в «Ідеї» зазначено, що для встановлення верховенства права також потрібна добра воля⁴⁰, але Кант, очевидно, вважає, що добре побудована правова держава, принаймні, якщо вона існує, може бути заснована на раціональному егоїзмі кожного⁴¹. Як природна мета, прогрес історії може стосуватися лише зовнішньої поведінки, легальності, а не моралі⁴² (яка, додамо, можливо, навіть краще процвітає за поганих зовнішніх умов).

Тому надія на інституційний прогрес цілком сумісна зі скептицизмом щодо морального стану. Культивування і цивілізація в жодному разі не передбачають моралізаторства, саме тому Кант навіть симпатизує Руссо, одному з перших критиків моделі прогресу⁴³. Однак Кант неодноразово висловлює надію на те, що у світі, структурованому за принципом верховенства права, можна було б розвинути всі людські задатки, включно з моральними. Проте він настільки ж далекий від філософії історії на кшталт «Основні риси сучасності» Фіхте, який вважає кінцевим пунктом історії стан повного виправдання та освячення. Надія на такий стан зазнає краху через розуміння Кантом незворотного викривлення людини, і, можливо, його поєднання реалістичної антропології та вимогливої етики є кращою основою для сучасної філософії історії, ніж наївний оптимізм багатьох авторів ХІХ століття і похмурий відчай більшості історичних мислителів ХХ століття. Адже існує обов'язок людства до правового і морального прогресу, і з цього обов'язку випливає вимога до філософів історії виокремлювати в історії людства з усієї безлічі фактів ті, які підтримують нашу переконаність у тому, що ця мета не є зовсім марною.

Переклав В. П. Козловський

⁴⁰ Kant, Idee, A 398.

⁴¹ Kant, Zum ewigen Frieden, B 61.

⁴² Kant, Der Streit der Fakultäten, A 156.

⁴³ Kant, Idee, A 402f.

Vittorio Hösle, Victor Kozlovskyi (transl.)

THE PLACE OF KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY

