

A. POVILIŪNAS

VIENA FILOSOFINIŲ ISTORIJOS APMASTYMO PRINCIPŲ SANKIRTA

1784 m. išspausdinta J. G. Herderio veikalo „Mintys iš žmonijos istorijos filosofijos“ pirma dalis. Nors knyga buvo įvertinta gerai, beveik po metų vienas Jenos laikraštis išspausdino kritišką recenziją. Anonimą J. G. Herderis pažino nesunkiai. Tai buvo vienas jo mokytojų, gerbiamas filosofas I. Kantas. Toliau ginčas klostėsi taip. Antroje savo veikalo dalyje užgautas J. G. Herderis ne tik atsakė į priekaištus, bet ir sukritikavo maždaug tuo pat metu pasirodžiusį recenzento traktatą „Mintys iš visuotinės istorijos pasauliniu-pilietiniu požiūriu“. Beje, filosofijos istorikai pagrįstai mano, kad J. G. Herderio veikalas buvo vienas iš akstinių, paskatinsusių I. Kantą susidomėti istorijos problematika. Recenzavęs ir antrą veikalo dalį, I. Kantas ginčo nebetęsė, o J. G. Herderis tik „išsisiūbavo“ ir didelę dalį savo intelektualinės energijos paskyrė kritinės filosofijos kritikai.

I. Kantas recenzijoje rašė, kad tai, ką J. G. Herderis vadina istorijos filosofija, „yra visai ne tai, kas paprastai turima galvoje: ne sąvokų apibrėžimų loginis tikslumas, ne kruopštus principų išskyrimas ir pagrindimas, bet ilgai neužtrunkantis platus žvilgsnis, nuovoka, gebėjimas visuomet surasti analogijas, o jas taikant — drąši vaizduotė, galinti su jausmų ir pojūčių pagalba palenkti prie savo dalyko, kuris visuomet lieka ūkanotuose toliuose. Šiuose jausmuose ir pojūčiuose galima tik nuspėti gilų minties turinį ir daugiareikšmės užuominas, o ne šaltą samprotavimą“¹. Kritinės filosofijos pradininkas skeptiškai vertino savo mokinio pažiūras ir anksčiau, iki šio veikalo pasirodymo. I. Kanto palikimo tyrinėtojai jo juodraščiuose aptiko tokį įrašą: „Herderis gadina galvas — jis skiepija įsitikinimą, kad galima sakyti visuotinius teiginius, neapgalvojus principų, remiantis tik empirija“².

Į J. G. Herderio ir I. Kanto ginčą galima žvelgti ne tik kaip į abiejų mąstytojų biografijų epizodą. Ši polemika — esminio filosofijos posūkio, kurį ženklina kritinė filosofija, iliustracija ir išdava. Todėl I. Kanto isto-

¹ Кант И. Сочинения в шести томах.— М., 1966.— Т. 6.— С. 39.

² Cit. pagal: Гулыга А. В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» // Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества.— М., 1977.— С. 638—639.

rijos sampratos analizę būtų galima pradėti ir taip: pirmiausia panagrinėti I. Kanto kritikos principus. Tačiau bet kokio istorijos filosofijos raidos modelio požiūriu J. G. Herderio teorija nepelnytai vaidintų tik dingsties vaidmenį. Ji pagrįstai laikoma vienu iš reikšmingiausių istorizmo principo raidos etapų. Antai E. Kasireris rašė: „Kantas norėjo būti laikomas „filosofijos Koperniku“, o Herderis gali būti vadinamas „istorijos Koperniku“. <...> Jis neatrado istorijos pasaulio, bet, Gėtės žodžiais tariant, pavertė šį pasaulį gyvu daiktu, įkvėpė jam naują dvasią ir suteikė naują gyvenimą“³. J. V. Gėtė laiške J. G. Herderiui taip įvertino jo kūrybą: „Dievas tik žino, kaip Jūs privertėte pajusti šio pasaulio realybę! Gyvybe knibzdanti puvenų krūva! Vėl ir vėl dėkoju... Ir aš drauge su Jumis šios scenos figūrose jaučiu pačią būties esmę, Jūs esate ne scenos gilumoje pakabinta užuolaida, prieš kurią slenka Jūsų marionetės, Jūs — pats amžinas brolis, žmogus, Dievas, šiluma, juokdarys. Jūs ne iš smėlio siojote aukšą, bet atgaivinate šį smėlį, o tai man artima“⁴.

1769 m. dvidešimt penkerių metų J. G. Herderis savo kelionių dienoraštyje rašė: „Jeigu aš tapsiu filosofu, stebėjimų ir patyrimų kupina mano knyga bus apie žmogaus sielą! Aš norėčiau paskirti ją žmonijai! Ji mokins ir lavins! <...> Tai bus **gyva** logika, estetika, istorija ir **gyvas** menas! Išplėtoti nuostabų meną iš kiekvienos juslės! Surasti jausmą kiekviename proto sugebėjime! Ir parašyti, remiantis jais visais, visuotinę lavinimo ir mokslo istoriją! Ir parašyti visuotinę *žmonijos istoriją, apimančią visus amžius ir visus žmones!*“⁵ (kursyvas mano.— A. P.). Ir nors J. G. Herderis dažnai laikomas švietėju, šiame įrašė jo kelionių dienoraštyje nesunku išvelgti besiantinančią romantizmo dvasią. J. G. Herderis į istorijos pasaulį žvelgė iš esmės kitaip, negu švietimo atstovai, kurie rėmėsi primityvia istorijos, kaip tolydaus progreso, samprata. Visą žmonijos istoriją švietėjai vertino neistoriško, absoliutaus, apšviesto proto atžvilgiu. Todėl ankstyvesni istorijos tarpsniai, kaip žmonijos „tamsybės“ laikotarpiai, patys savaime buvo visiškai nevertingi, o jų vertinimą grindžiančių principų požiūriu — primityvūs. Antai švietėjiškas viduramžių, kaip „religijos lopošio“, paveikslas primena karikatūrą.

Romantizmas praplėtė švietėjų istorinės minties akiratį. Visi žmonijos raidos etapai — nuo laukinės būklės iki civilizuotos visuomenės — ėmė vaidinti vienodai reikšmingą vaidmenį. Švietėjai žmonijos istoriją vertino pagal neistoriško proto mastelį, o romantikai žvelgė į žmoniją kaip į istorijoje tampantį reiškinį. Įvairios istorinės epochos ir įvairių nacijų istorijos atsiskleidė kaip saviti ir savaime reikšmingi istorijos etapai. Tik tokie būdami, jie galėjo suvaidinti savo vaidmenį vieningoje žmonijos istorijoje.

J. G. Herderio istorijos apmąstymo kontūrai pradeda ryškėti, atidžiau perskaičius jo pagrindinio istorijos veikalo „Mintys iš žmonijos istorijos

³ Cassirer E. The Problem of Knowledge.— New York; London, 1978.— P. 218—220.

⁴ Ten pat.— P. 219.

⁵ Ten pat.— P. 220.

filosofijos" pavadinimą. Prie įprasto posakio „istorijos filosofija“ prijungtas žodis „žmonija“ rodo arba tai, kad žmonijos istorija interpretuojama kaip gamtos istorijos priešprieša, arba tai, kad žmonijos istorija traktuojama kaip vienos iš gamtos apraiškų istorija. Kurią alternatyvą pasirinkti, nurodo J. G. Herderio gamtos samprata. Štai ji: „Tegul nieko netrikdo, kad aš kartais suasmeninu gamtą. Gamta ne saviveikli būtybė — dievas visas savo kūrinuose. Jeigu skaitytojui žodis „gamta“ dėl kai kurių mūsų laikais parašytų kūrinių prarado prasmę ir pasidarė prastu žodžiu, tai tegul skaitytojas vietoj gamtos išsivaizduoja „visagalybę, gėrį, išmintį“, tegul savo sieloje ištaria vardą nematomos būtybės, kurios nemoka pavadinti jokia žemės kalba“⁶. Vadinasi, J. G. Herderis traktavo žmoniją, kaip gamtos dalį. Toliau paaikškėjo, kad protingas žmogus yra tarpinė būtybė, jungianti materialų ir dvasinį pasaulius.

Kita vertus, posakis „žmonijos istorijos filosofija“ rodo, kad J. G. Herderį domino ne žmonijos istorija, bet žmonijos istorijos filosofinis aspektas. Vadinasi, J. G. Herderis tarytum turėjo skirti filosofinį tyrimą. Tačiau filosofinio metodo apibrėžimo taip pat, kaip ir griežtesnės ribos tarp istorijos filosofijos ir istorijos mokslo jo veikale nėra. Antai jis rašė: „Jeigu viskas, kas yra pasaulyje, yra specialios filosofijos ir mokslo objektas, kodėl gi negalėtų būti tokia filosofija ir toks mokslas, kurie tyrinėtų tai, kas labiausiai su mumis susiję,— žmonijos istoriją, visą žmonijos istoriją?“⁷ O metafiziką J. G. Herderis apibūdino kaip nuo patyrimo ir gamtos atitrauktus samprotavimus, kurie yra „plaukiojimas ore be atramos“ ir „retai atveda prie tikslo“. Pamažu aiškėja, kad J. G. Herderis, nors ir bandė išskirti istorijos filosofiją kaip specialią discipliną, filosofijos terminą vartojo neapibrėžtai. Žmonijos istorijos — nuo neorganinio pasaulio formavimosi iki civilizuo­ tų visuomenių išsivystymo — filosofija yra pačius įvairiausius mokslus jungianti disciplina. Kuo platesnis, kuo įvairiapusiškesnis žvilgsnis į tikrovę, tuo jis, J. G. Herderio požiūriu, filosofiškesnis. Ir visas šis žinių masyvas, į kurį pateko astronomijos, geologijos, meteorologijos, botanikos, zoologijos, anatomijos, fiziologijos, etnografijos ir kt. duomenys, analizuojamas vienu aspektu — šių mokslų atskleistų faktų vaidmens žmonijos istorijoje aspektu.

Taigi tikrovės skaidymo pagrindas, to meto mokslinis tikrovės vaizdas, remiasi pačiais įvairiausiais mokslais. J. G. Herderis taip artikuliuotoje tikrovėje, kitaip tariant, įvairių mokslų konstruktuose bandė išvelgti humanizmo dvasios, kaip tikrovės vienovės pagrindo, raidos žymes. Šiam tikslui jis pasitelkė mažiausiai fantaziją varžantį analogijos metodą, kuris padėdavo palyginti nesunkiai dešifruoti įvairialypį tikrovės vaizdą, slepiantį vieningą žmonijos istorijos planą, idėją.

Būdingas J. G. Herderio mąstymo stilistikos pavaizdas — organinių jėgų koncepcija. Jo nuomone, gamtos reiškiniai savo sąrangos požiūriu —

⁶ Гердер И. Г. Иден к философии истории человечества.— С. 10.

⁷ Ten pat.— P. 8.

tai nuolat sudėtingėjanti grandinė, kurią vainikuoja žmogus. Šios sekos sudėtingesnių narių sąrangos elementai yra paprastesnių gamtos reiškinių struktūros. Atrodytų, kad sudėtingų struktūrų tyrimo raktas slypi jas sudarančiose elementaresnėse struktūrose, kurias sudaro dar elementaresnės struktūros, ir taip tikrovės įvairovė redukuojama iki paprasčiausių tikrovės elementų. Tokį tikrovės vaizdą, iki galo išplėtotą mechanistinio materializmo, filosofijos istorikai dažniausiai apibūdina kaip antiistorizmo apraišką. J. G. Herderio organinių jėgų koncepcija yra vienas iš būdų fiksuoti gamtos reiškinių, organizmų savitumą ir išvengti tikrovės redukavimo. Štai pagrindiniai organinių jėgų bruožai. Pirmiausia, „organas ir jėga yra glaudžiai tarpusavyje susiję, bet <...> jie — ne vienas ir tas pats. Mūsų kūno materija egzistavo, bet neturėjo pavidalo, buvo negyva, ir tik organinės jėgos suteikė jai pavidalą ir įkvėpė jai gyvenimą“. Antra, „visos jėgos kuria savo organus harmoningai, juk jinai (jėga.— A. P.) sukūrė jį (organą.— A. P.) sau, kad atskleistų jame savo vidujinę esmę“. Trečia, „kai apvalkalas nukrenta, jėga lieka; jėga juk egzistavo iki apvalkalo“⁸. Vadinasi, organinės jėgos garantuoja kiekvieno tikrovės reiškinio savitumą. Medžiaginių daiktų pasaulį atkartojantis organinių jėgų pasaulis iš esmės yra medžiaginio pasaulio pavidalus funduojantis principas. Todėl organinių jėgų koncepcija galėtų būti traktuojama ir kaip bandymas įveikti švietimo pasaulėžiūros antiistoriškumą, kaip mechanistinio pasaulėvaizdžio apraišką.

Jeigu šviečiamoji tikrovės samprata asocijuojasi su mechanizmo, mechaninio laikrodžio vaizdiniais, tai herderiškas tikrovės modelis primena gyvą organizmą, kurio vitalinis pradas — organinės jėgos. Gyvą organizmą sudaro gyvi organai; kuo labiau jie išsivystę, kuo geriau aktualizavę savo prigimties potencijas, tuo sėkmingiau jie funkcionuoja, tuo tobulesnis yra visas organizmas. Savo ruožtu mechanizmo sąranga turi būti griežtai fiksuota, nes bet kokie jo dalių pokyčiai ardo mechanizmo darną.

Anot J. G. Herderio, kiekviena istorijos epocha, kiekvienos nacijos istorija, kaip organizmo dalis, yra ir savita, ir subordinuota visai žmonijos istorijai, kaip organizmo visybei. Įvairios epochos ir nacijos yra žmonijos vieningos istorijos grandys, humanizmo dvasios materialios sklaidos rezultatas.

Nors J. G. Herderio veikalas buvo sutiktas palankiai, I. Kanto recenzija buvo kandi. Klaidinga būtų manyti, kad I. Kantas buvo retrogradas, nesugebėjęs įvertinti J. G. Herderio pažiūrų, kaip vieno iš istorizmo principo šaltinių. Įvertinti kokio nors reiškinio, taip pat ir principo, raidos etapus galima tik retrospektyviai, žvelgiant iš susiformavusio reiškinio arba principo perspektyvos. Be to, I. Kanto kritikos objektas kitas. Jis kritikavo savo mokinio mąstymo „dogmatizmą“⁹. Antai J. G. Herderio

⁸ Ten pat.— P. 121.

⁹ „Kritika priešpriešinama ne proto dogmatiniam metodui jo grynajame pažinime kaip mokslas (nes mokslas visada turi būti dogmatinis, t. y. iš patikimų apriorinių principų turi išvesti griežtus įrodymus), bet dogmatizmui, t. y. pretenzijai žengti į priekį tik grynų sąvokinių (filosofinių) pažinimu pagal principus, nuo seno proto varto-

organinių jėgų koncepciją I. Kantas įvertino kaip bandymą paaiškinti mums nesuprantamus dalykus, pasitelkus tai, ką mes suprantame dar blogiau. Jeigu organizmų sąrangos pažinimo pagrindas yra patyrimas, tai ką gali pasakyti filosofas apie niekaip nepatiriamą „nematomų jėgų karalystę“? Tokią karalystę gali aptikti tik niekieno nesuvaržyta vaizduotė. O tai, I. Kanto požiūriu, „labai dogmatiška metafizika“¹⁰.

„Dogmatiška“, I. Kanto žodžiais tariant, filosofija į pažinimo objektą žvelgė kaip į duotą iki bet kokio patyrimo ir gvildeno nuo pažinimo subjekto nepriklausančią tikrovę (tai „dogmatiškos“ ontologijos objektas) ir įvairius jos patyrimo kelius (tai „dogmatiškos“ gnoseologijos objektas). Kritinė filosofija iškėlė patyrimo galimybės ir drauge juslinio pasaulio kilmės problemą glaudžiai siejo su patyrimo galimybės problema ir pagrindė požiūrį, kuris juslinį pasaulį traktavo ne kaip duotą iki patyrimo, bet kaip sukurtą, bendradarbiaujant pačiam pažįstančiam protui.

Kritinį filosofijos posūkį reiktų sieti su gamtos mokslų raidos pokyčiais ir su šių pokyčių nulemtu filosofijos vaidmens pasikeitimu. Gamtos mokslų raida, kaip gamybinių jėgų natūralaus vystymosi išdava, reiškėsi gamtos mokslų savarankiškumo augimu. Pradėjus ryškėti sisteminiams ir interpretacinėms gamtos mokslų galimybėms, filosofijos, kaip gamtos mokslų antstato, vaidmuo ėmė svyruoti. Natūrfilosofinės spekuliacijos, reinterpretuojančios gamtos mokslų duomenis, negalėjo konkuruoti su pačių gamtos mokslų išvadomis, o tiesiog kartoti gamtos mokslų atradimus nebuvo jokios prasmės. Be to, kritinė filosofija ženklina ir socialines savo laikmečio metamorfozes, savaip atsiskleidusias I. Kanto filosofemose. Kitaip tariant, šis filosofinės problematikos posūkis rodo gamybinių jėgų vystymosi socialines prasmes. „Orientaciją į nesužmogintą, natūralų, gamtiškąjį, substancinį daiktiškumą ir esinį, kaip gamtiškai svetimą realybę, pradeda išstumti orientacija į visuotinai sužmogintą, desubstancializuotą, santykišką (t. y. visuomeninius santykius įkūnijusį) daiktą, į hominizuotų daiktų pasaulį“¹¹.

Istorijos filosofija nėra „kertinė“ I. Kanto filosofinės sistemos dalis, t. y. formuluodamas kritinės filosofijos principus, I. Kantas istorijos filosofinės problematikos specialiai nesvarstė. I. Kanto istorijos filosofija — tai veikiau kritinės filosofijos principų sklaida. Todėl kyla klausimas, kaip kritinės filosofijos principai, susiformavę pažinimo teorijos srityje, reformavo istorijos teoriją. Proto vartojamų principų kritika, kaip pagrindinis filosofinio tyrimo reikalavimas, keitė ir filosofavimo formą, ir filosofinės koncepcijos turinį.

Vienas I. Kanto istorijos sampratos leitmotyvų — laisvės ir būtinumo santykio istorijoje problema. Akivaizdu, kad istorija skleidžiasi laike ir

jamus, nesidomint jo teise į šiuos principus ir būdu, kuriuo jis prie jų priėjo. Vadūnasi, dogmatizmas yra grynojo proto dogmatinis metodas, be išankstinės paties grynojo proto, kaip sugebėjimo kritikos“. (*Kantas I. Grynojo proto kritika.*—V., 1982.—P. 50.)

¹⁰ Кант И. Сочинения.—Т. 6.—С. 49.

¹¹ Štiogeris A. Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas.—V., 1985.—P. 61.

erdvėje ir yra reiškinių pasaulio dalis. Istorijos realybė, kaip laike ir erdvėje egzistuojančios juslinės reiškinių tikrovės dalis, paklūsta griežtam empirinio priežastingumo principui. Savo ruožtu empirinio priežastingumo grandinė nepertraukiama, todėl deterministiškai suręstame jusliniame pasaulyje vietos laisvei nėra. Kita vertus, I. Kantas rašė, kad „laisvės sąvoka <...> yra grynojo <...> proto sistemos viso pastato kertinis akmuo, ir visos kitos sąvokos (dievo, nemirtingumo), kurio, kaip vien tik idėjos, šioje sistemoje lieka be atramos, dabar prisijungia prie šios sąvokos ir kartu su ja bei jos dėka įgyja patvarumą ir objektyvų realumą, t. y. jų galimybė įrodoma tuo, kad laisvė tikrai yra <...>“¹². Tačiau laisvė I. Kantui nėra būtinumo priešara ir atvirksčiai. Laisvės ir būtinumo santykio problemą I. Kantas išsprendė, išskyręs du priežastingumo tipus (gamtinį ir laisvą) ir, remdamasis jais, sumodeliavęs dvi tikrovės (juslinę ir inteligibilią, t. y. galimą vien tik mąstyti). Gamtinis priežastingumas „<...> yra vieno būvio jutimais suvokiamame pasaulyje ryšys su ankstesniuoju būviu, po kurio pirmasis būvis eina pagal taisyklę. <...> Tuo tarpu kosmologine prasme laisvę aš suprantu kaip sugebėjimą savaime pradėti būvį; vadinasi, laisvės priežastingumas savo ruožtu nesubordinuotas pagal gamtos dėsnį kitai priežastčiai, kuri jį apibrėžtų laike“¹³. Todėl ta pati būtybė reiškiasi dvejopai — kaip reiškinys ir kaip reiškinį funduojantis daiktas savaime. Ir jeigu daiktų, kaip reiškinių tikrovė, paklūsta griežtiems gamtinio priežastingumo dėsniams, tai daiktų savaime, kitaip transcendentalinių objektų, tikrovė yra laisvo priežastingumo, arba tiesiog laisvės, sritis. Noumenų pasaulis yra laisva fenomenų pasaulio priežastis.

Žmogus nėra reiškinių pasaulio išimtis ir, kaip bet kuri kita esybė, paklūsta dvejopam priežastingumui. „Priežastingumo kaip laisvės ir priežastingumo kaip gamtos mechanizmo, iš kurių pirmasis yra tikras dėl dorovės dėsnio, antrasis — dėl gamtos dėsnio, neįmanoma sujungti tame pačiame subjekte, žmoguje, jei žmogus pirmojo atžvilgiu neišsivaizduojamas kaip esybė pati savaime, o antrojo atžvilgiu — kaip reiškinys; kaip esybė pati savaime — grynojoje, kaip reiškinys — empirinėje sąmonėje“¹⁴. Ir nors žmogaus proto galia, atverianti žmogui galimybę išvelgti jį funduojantį pagrindą bei transcenduoti ir save kaip reiškinį, ir visą reiškinių pasaulį, išskiria žmogų iš kitų esybių tarpo; transcendentalinė laisvė yra ne tik žmogaus, bet ir visos tikrovės principas. Filosofijos istorikas K. Fišeris pabrėžė: „Kantas visiškai aiškiai turi ją (žmogaus laisvę.— A. P.) omenyje ir naudoja ją kaip pavyzdžiu ir liudijimu, bet iš esmės jis kalba ne apie žmogaus laisvę, bet apie pasaulį kaip laisvę, apie laisvę kaip pasaulio principą, kaip apie kosmologinę idėją, kurią jis aiškiai skiria nuo psichologinės“¹⁵.

¹² Kantas I. Praktinio proto kritika.— V., 1987.— P. 16.

¹³ Kantas I. Grynojo proto kritika.— P. 387.

¹⁴ Kantas I. Praktinio proto kritika.— P. 18.

¹⁵ Фишер К. Иммануил Кант и его учение.— С.-Петербург, 1910.— С. 553—554.

Bet laisvė, kaip visos tikrovės principas, gali „atpažinti“ save tik žmogaus proto dėka. Savo ruožtu žmogus yra ne tik protinga būtybė. Kaip juslinė būtybė, žmogus negali ištrūkti iš gamtinio priežastingumo pančių, jo valią lemia jusliniai impulsai arba instinktai. Žmogus yra laisvas tik kaip protinga būtybė, kuomet jo valios priežastis — savaiminga¹⁶.

I. Kanto požiūriu, žmonijos istorija kaip tik ir yra proto užuomazgų puoselėjimo, žmogaus proto lavėjimo istorija. Proto praktinė paskirtis — išvaduota nuo juslių prievartos žmogaus valią pajungti dorovės dėsniui. Juslių prievartos priešybė yra laisvė, kuri yra ne tik „grynojo proto sistemos viso pastato kertinis akmuo“, bet ir dorovingo elgesio galimybės garantija. Antai I. Kantas rašė: „Kad neatrodytų nenuoseklu, jog aš dabar laisvę vadinu moralės dėsniu sąlyga, o paskui veikale („Praktinio proto kritikoje“.— A. P.) tvirtinu, kad moralės dėsniu yra sąlyga, tik kuriai esant mes galime įsisąmoninti laisvę, aš tik noriu priminti, kad laisvė, žinoma, yra moralės dėsniu *ratio essendi*, o moralės dėsniu yra laisvės *ratio cognoscendi*“¹⁷. Vadinasi, žmonijos istorija yra ir laisvės, kaip dorovės galimybės, istorija, o žmonijos istorijos galutinis tikslas yra arba pati laisvė, arba šis tikslas organiškai susijęs su ja.

Žmonijos istorija rutuliojasi laike ir erdvėje, todėl žmonijos laisvėjimą valdo griežti gamtinio būtinumo principai. Pavieniai žmonės, įgyvendindami savo asmeninius tikslus, drauge vykdo jiems nežinomą gamtos tikslą, kurio kontūrai ryškėja tik žmonių tikslingos veiklos visumoje. „Pavieniai žmonės ir net ištisos tautos mažai galvoja apie tai, kai jie, elgdamiesi pagal savo išmanymą ir dažnai kenkdami kitiems, siekia savo tikslų, patys to nepastebėdami kaip paskui vedančiąją giją žengia link jiems nematomo gamtos tikslo ir prisideda prie šio tikslo, kuris, netgi jei taptų jiems žinomas, mažai juos domintų, pasiekimo“¹⁸. Šio tikslo iš žmonių veiklos tikslų išlukštenti neįmanoma, o iš individualių tikslų išausta istorija atrodo beprasmiška. Istoriją nagrinėjantis filosofas turėtų šiame audinyje išvelgti piešinį, kuris nyksta tarp atskirų audinio gijų. Tai ir bus gamtiniam priežastingumui paklūstantis vieningas istorijos planas.

Žmonijos istorijos trajektoriją I. Kantas kitaip negu švietėjai pradėjo brėžti nuo pirmaprados nuodėmės, t. y. nuo natūralios būklės praradimo. Švietėjiška natūralios būklės, kaip istorijos ištakų, koncepcija negalėjo pagrįsti nei natūralios būklės kultūrinio lūžio, nei tolimesnio kultūros progreso. Švietimo filosofijos požiūriu, istorijos pradžia ir pabaiga iš esmės sutampa. Ją pradeda ir baigia „natūralus žmogus“. Šį XVIII am-

¹⁶ „Laisvė praktine prasme yra valios nepriklausomybė nuo juslinių impulsų prievartos. Juk valia yra juslinė, kiek ji paveikiama patologiškai (jusulio paskatomis); ji vadinama gyvuliška (*arbitrium brutum*), kai ji gali būti patologiškai priverčiama. Žmogiškoji valia, tiesa, yra *arbitrium sensitivum*, bet ne *brutum*, o *liberum*, nes juslumas jos veikimo nedaro būtino, o žmogui būdingas sugebėjimas save sąlygoti savarankiškai, nepriklausomai nuo juslinių impulsų prievartos.“ (Kantas I. Grynojo proto kritika.—P. 387—388.)

¹⁷ Kantas I. Praktinio proto kritika.—P. 16.

¹⁸ Кант И. Сочинения.—Т. 6.—С. 8.

žiaus natūralizmą K. Marksas apibūdino kaip „estetinę regimybę“. Jis rašė: „XVIII amžiaus pranašai <...> šį XVIII amžiaus individą — iš vienos pusės, feodalizmo visuomeninių formų irimo, iš kitos — naujų gamybinų jėgų vystymosi, prasidėjusio XVI amžiuje, produktą — vaizduoja kaip idealą, kurio egzistavimas nukeliamas į praeitį; jis jiems atrodo ne kaip istorijos rezultatas, bet kaip jos išeities taškas, nes būtent jie jį vertina kaip prigimtį atitinkantį individą, kuris, jų nuomone, ne susiformavo istorijoje, bet buvo duotas pačios gamtos“¹⁹. Jeigu, švietėjų nuomone, istorijos tikslas — natūralių galių, kaip žmogaus gerovės garantijos, puoselėjimas, tai I. Kantas istorijos tikslą apibrėžė kitaip — tai dorovinis tobulumas, kurio pagrindinė sąlyga yra laisvė. Dėl pirmapradės nuodėmės palaiminga natūrali būklė prarasta visiems laikams, ir šioje laisvės istorijoje hedonistiškai orientuotam žmogui būti laimingam vis sunkiau.²⁰ Anot I. Kanto, „natūralaus žmogaus“ nuopuolis — tai juslinių motyvų dominavimas elgesio maksimoje. Pati elgesio maksima rodo, kad jusliniai impulsai žmogaus elgesį valdo ne tiesiogiai, bet tarpiškai, per elgesio maksimą. Laisvė, kaip elgesio maksimos sąlyga, toje pačioje elgesio maksimoje subordinuojama jusliniams impulsams ir tampa jų įgyvendinimo priemone. Bet žmogaus nuopuolis ne tik aktualizuoja blogą žmogaus prigimtį, jis taip pat pradeda laisvės, kaip moralės dėsnio sąlygos, sklaidą. Todėl pirmapradė nuodėmė yra ne tik juslinės žmogaus prigimties raiška, bet ir begalinio žmonijos kelio link moralės dėsnio viešpatavimo pradžia. Nuosekliai išplaukia išvada, kad tarp dorovinio tobulėjimo istorijos personažų dorovingų žmonių nėra. Kitaip tariant, tarp jusliškai orientuotų žmonių tikslų galutinio istorijos tikslo nėra. Asmeniui interesui paklūstančių žmonių bendravimo formą I. Kantas apibūdino kaip nuolat gilėjantį antagonizmą. Žmonės vienas kito atžvilgiu yra savo asmeninių interesų įgyvendinimo ir kliūtis, ir sąlyga. Tik toks nuolatine konkurencija paremtas bendravimas lavina žmogaus protą ir užtikrina laisvėjimą. Pastoralinėje visuotinės laimės idilijoje protas lavėja ne daugiau kaip naminių gyvulių bandoje²¹. Antagonistinė būklė formuoja tokius žmonių bendruomenės gyvavimo principus, kurie ne tik trukdo realizuoti asmeninį interesą, bet iš jo neišvedami.

Gilėjantis antagonizmas, kaip laisvėjimo sąlyga, yra visuomenę griauanti jėga. Priešpriešiais veikiančią jėgą įkūnija valstybė. Valstybė, kaip visuomenės sąranga, užtikrinant „išorinės“ laisvės sąlygas, I. Kanto žodžiais tariant, „privalo būti svarbiausia gamtos užduotis“²², kurios sprendimas yra kitų tikslų įgyvendinimo sąlyga. Taigi laisvė ir valstybė

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.—Изд. 2-ое.— М., 1968.— Т. 46, ч. 1.— С. 17—18.

²⁰ „Kiekvienas pasiekimas dorovinės kultūros srityje perkamas už natūralios gerovės praradimo kainą“ (Виндельбанд В. Философия Канта.— С.-Петербург, 1895.— С. 155). „Ką kultūros raidoje pralošia žmonija kaip „fizinė rūšis“, ji išlošia kaip „dorovinė rūšis“ (Межуев В. М. Культура и история.— М., 1977.— С. 43).

²¹ Зг.: Кант И. Сочинения.— Т. 6.— С. 12.

²² Ten pat.— P. 13.

yra du to paties proceso aspektai. Vienas išreiškia žmogaus, kaip dorovinės būtybės esmę, kitas garantuoja jos raiškos sąlygas. O valstybė galės sėkmingai atlikti savo funkcijas tik tarptautinės teisės reguliuojamoje tautų sąjungoje (foedus Amphictyonum). Išskyla dar viena istorijos tikslo realizavimo sąlyga — amžina taika, kelias į kurią grįstas tuo pačiu antaganizmo principu ²³.

Tolesnė istorijos refleksijos raida plėtojo ir I. Kanto, ir J. G. Herderio istorijos apmąstymo principus. Anot E. Auerbacho, J. G. Herderio aprašyta humanizmo dvasia įkūnija šiuos vokiečių klasikinei filosofijai būdingus bruožus: pirmiausia, tradicionalizmą ir partikuliarizmą (beje, šios tendencijos pavaizdu galėtų būti G. V. F. Hėgelio prūsiška orientacija), antra, spekuliatyvų, teorinį visybės siekimą. „Abi šios tendencijos buvo nukreiptos į viršlaikinės istorijos dvasios istoriškai susiklosčiusį konkretų pavidalą, o ne į dabartyje bręstančios konkrečios ateities užuomazgas; vokiečių istorizmas tokiu buvo iki pat Karlo Markso, ir tai atsitiko todėl, kad konkreti ateitis įsiveržė į Vokietiją iš šalies“ ²⁴.

Nors laisvės ir valstybės, kaip istorijos proceso „turinio“ ir „formos“, temos kulminavo G. V. F. Hėgelio istorijos filosofijoje, pagrindinius šių temų plėtojimo principus randame I. Kanto istorijos sampratoje. Užsiėmė čia ir G. V. F. Hėgelio „proto gudrumo“ koncepcija. Visa I. Kanto kritinė filosofija, taip pat žmonijos istorijos, kaip laisvės istorijos, samprata atspindi socialines-istorines tų laikų visuomeninės praktikos sąlygas. „G. Hėgelio filosofija galutinai (nors ir mistifikuotu pavidalu) užfiksuoja tai, ką pirmą kartą filosofijos istorijoje apmąstė I. Kantas: daiktiškosios ir žmogiškosios aplinkos transformaciją, o sykiu ir ontologinės situacijos pasikeitimą — gamtiškojo pasaulio ir gamtiškosios istorijos pabaigą ir žmogiškojo pasaulio ir žmogiškosios istorijos pradžią“ ²⁵.

²³ Žr.: Ten pat.— P. 18, 257—309.

²⁴ Ауэрбах Э. Мимесис.— М., 1976.— С. 443.

²⁵ Šliogeris A. Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas.— P. 72.