
ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

Ю. Л. Аркан

ЛОГИКА МОДЕРНА: КОНСЕРВАТИВНО-РОМАНТИЧЕСКАЯ ДРАМА В СТРУКТУРАХ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: В небольшой по объему статье сделана попытка проследить драму развития философии модерна. Описан общий социально-культурный фон появления и развития философии модерна. Автор полагает, что основания и начала философии модерна надо искать в попытках синтеза философии Просвещения и первой неклассической философии — философии романтизма. Философия модерна рассматривается на примере наиболее ярких ее представителей.

Ключевые слова: модернизм в философии, неклассические концепции, романтизм, философия Просвещения, Э. Юнгер, К. Левит, О. Шпанн.

Abstract: In a small scope to the paper attempts to trace the development of philosophy of modern drama. The general socio-cultural background of the emergence and development of modern philosophy. The author believes that the foundation and early modern philosophy to be found in attempts to synthesize the philosophy of education and the first non-classical philosophy: the philosophy of Romanticism. The modernist style philosophy is considered on an example of its brightest representatives.

Keywords: philosophy of Modernity, romanticism, non-classical philosophy, philosophy of Enlightenment, E. Junger, K. Lowith, O. Spann.

Модернистский взгляд на культуру и человека формировался в атмосфере сложных духовных эволюций второй половины XIX в., в частности, в противоречии с позитивизмом, социологизмом и естественно-материалистической установкой. Этот взгляд вытекал из установок романтиков, которые яростно выступали против основных принципов Просвещения, утверждая принципы многообразия и духовного начала творчества, а значит, и культуры. В целом модернизму был свойственен антиэволюционизм, отрицающий законосообразный прогресс и исключая из сферы культуры ее материально-технологические основания как факторы развития. В противовес этому он с энтузиазмом декларировал силу духовного начала, с наибольшей полнотой воплощавшегося в творчестве индивидуальности, нередко утверждавшей свою

© Ю. Л. Аркан, 2010

культурную значимость через героическую жертвенность. Аристократизм духа и культуротворческая роль личности или элиты противопоставлялись косному, инертному антикультурному началу — толпе, массе, вообще социальному. Эти идеи антигалитаризма мы встречаем в изобилии в трудах Габриэля Тарда, Густава Ле Бона, Вильфредо Парето, Фр. Ницше и, разумеется, более поздних и менее известных или просто забытых мыслителей, таких, как Х. С. Чемберлен, Р. Вагнер, Л. Клагес, Р. Касснер, Г. Кайзерлинг, О. Шпанн, А. Венцль. Разумеется, выражены они были не только в различной терминологии, но и с различной степенью интенсивности и нюансировкой. Так, Тард представлял более умеренную, мягкую позицию, нежели Ле Бон, ибо проводил различие между толпой и современной публикой (общественностью), благодаря организованности и разумным принципам демократического общества.

В то же время модернистическая философия культуры давала образцы натуралистической интерпретации культуры, основанной на психологизме, витализме и энергетизме. Ее антиредукционизм имел ограниченный смысл, а именно утверждал непереходимость между миром природы и миром человека, что нередко вело к утверждению извечной враждебности среды и духовного позыва человека.

Модернизм произвел принципиальные изменения в самом характере мышления европейского человека, создав особый тип сознания, постепенно оказавшего преобразующее воздействие и на строй жизни, подчинившейся влиянию новых ценностей.

Не создав мировоззренческой системы в традиционном понимании, подобной философским основаниям Просвещения или позитивистски-материалистическому мировоззрению XIX в., модернизм на основе синтеза тех элементов и тенденций европейской культуры, которые признавались маргинальными, породил сложный комплекс особого миропонимания и мироотношения, внешне отмеченный несистематизированностью, зыбкостью, подвижностью и принципиальной логической непроработанностью своих составных частей, что было свойственно и романтизму. Эти признаки следует воспринимать как сущностные свойства модернистского мышления, отбросившего предшествующие ему формы рациональной культуры. Подобное уже имело место в истории философской мысли, когда романтизм отринул стандарты эпохи Просвещения и открыл плюсы индивидуальным формам самовыражения человека.

Модернизм отказался от языка науки в определении своих собственных установок, притязаний и программы, заменив дефиниторные формулы метафорикой, символами, намеками, отвлеченными описаниями, предпочтя художественный язык и нетрадиционную метафизику, основанную на стимуляции глубинных возможностей интуиции и визионерства.

Категориальная структура этой метафизики была ориентирована на иные сферы человеческого опыта, чем те, которые были канонизированы наукой и общественным сознанием XIX в. Само восприятие человека и мира, предложенное модернизмом, вступало в противоречие со всем строем предшествующего ему мышления и философии. Модернизм проявил исключительное внимание к духовным и жизненным практикам человека, до тех пор подвергавшимся различным запретам, вытеснениям и дискредитации.

В социальной метафизике базовыми категориями, на которых строилось понимание сущности человека и его ситуации в мире, стали понятия расы, народа, почвы, крови, жизни и др. Традиционная социальная философия столкнулась с соперницей в лице философии культуры и стала вытесняться последней, которая прежде была специфической принадлежностью романтической философии. Даже тогда, когда сохранялись обычные понятия, такие как государство, общество и др., они насыщались совершенно иным смыслом и им давалось иное толкование, преимущественно в духе романтизма — как организма (А. Мюллер) и специфических целостностей, наделенных особой жизненной энергией (О. Шпанн). Наряду с философией культуры получают признание философия жизни, философия смысла, философия человека, тесня соответствующие им отделы социальной философии и социологии. Различие между вновь возникшими науками тематически и методологически почти не различимо, и все они существенно совпадали с философией культуры. В силу этого сдвига прежде маргинальные типы метафизики и философии природы, в частности, гетеанского стиля, приобрели культурную и интеллектуальную легитимность.

Не менее радикально изменился и исторический компонент философской картины мира. Был отброшен традиционный историзм, культивировавший положительные идеалы постепенного улучшения, организационного совершенствования общества и всех сфер жизнедеятельности человека, исповедовавший культ системности, упорядоченности, предсказуемости результатов, строгую методичность всех процедур мышления и деятельности, историзм, отдававший безусловное предпочтение скромному реальному результату в противоположность рискованному социальному проекту, сколь бы манящими ни были его предсказания. Историзм модернизма выражался в смысловых экспликациях категорий катастрофы, метаморфозы, порыва к жизни, воли, власти и подобных им. Эти экспликации фиксировались в теориях борьбы, революции, жертвенности, творческого взрыва, ставших основой новой философии действия, наделенной весьма внушительной суггестивной установкой.

Продуктивной систематической деятельности — этике скромного труда и связанных с ним добродетелей, была противопоставлена философия взрыва, разрушения рутинных социальных основ человеческой жизни для предо-

ставления простора выражению героизма, энергии созидания, прорыва в неизведанные сферы творческой жизни индивида, не скованной условностями обязательств, долга, ответственности и порядка. Теориям организованного общества был программно противопоставлен социальный анархизм, проросший в сферу нравственности и интеллектуализма.

«Переоценка ценностей» из деклараций абстрактной моральной философии постепенно превращалась в основу социальных программ деятельности партий, группировок и отдельных личностей. Общим местом стала критика «буржуазной морали»; борьба с условностями «буржуазного быта» приобрела статус необходимого элемента новых общественных движений и стала содержанием вновь возникающих литературы и искусства.

Не случайно характерным признаком жизни культурных и общественных деятелей эпохи модернизма стала «безбытность». Традиционные формы жизни заменило общение в клубах, салонах, бесчисленных кафе, редакциях, гостиницах и пр. Оседлость, семья, забота о детях — все это отвергалось как условия, мешающие проявлению творческих устремлений личности. Аморализм из деклараций входил в структуру жизни людей. Его проводниками выступала творческая интеллигенция и близкие к ней круги революционной молодежи и профессиональных революционеров.

Новая мораль, новый быт, о которых неустанно твердили искусство и литература, оставались, напротив, неясными ценностями, интенсивно эксплуатировавшими призрачные смыслы понятий свободы, творчества, независимости. Произошли оценочные сдвиги в восприятии и отношении к таким фундаментальным категориям человеческого существования, как жизнь и смерть. Первая утверждается теперь как ценность, только если она насыщена творчеством, борьбой, жертвенностью, если она посвящена осуществлению неких трансцендентных идеалов, которые только и наполняют ее смыслом. Эта героизация жизни с неизбежностью вела к дискредитации иных форм человеческого существования, формировала презрительное отношение к обыденности и в целом создавала условия, при которых неадекватное восприятие жизни социальными и интеллектуальными маргиналами превращалось в некую норму преображенного существования человека. Грани между фиктивной, измышленной в воображении жизнью и возможностью ее реализации стирались. Революция мыслилась как естественное средство снятия последних препонов воплощению утопии.

Особое значение приобретает категория смерти. Никогда прежде она не имела такого эстетизированного смысла, как в модернизме. Можно сказать, что он весь был пропитан и дышал ароматом смерти как в ее непосредственных, так и изощренных формах выражения. Отпечаток конца, изломы проявления танатоса, хрупкость форм, подчеркивающих неустойчивость жизни,

темы вырождения, крайностей эротической жизни, оканчивающейся смертью, благоухание разложения и пр. — все эти сюжеты, темы и контексты наполнили философию, искусство и литературу эпохи модернизма. В этом пункте он вошел в специфическую конфронтацию с религиозной позицией и установками церкви, посягнув на узурпацию фундаментального принципа существования, прежде безраздельно относившегося к санкции Бога. Добровольный уход из жизни получил не только оправдание, но и провозглашался желанным концом жизни (Ф. Майнлендер), нуждавшемся в соответствующем эстетическом оформлении. В контексте подобного понимания соотношения жизни и смерти получила неожиданное положительное выражение философия войны. Ей приписали значение модуса проявления космического жизненного начала, высшей формы проявления воли и т. п. Вхождение новой культуры в эпоху военных катаклизмов, таким образом, имело существенное философско-эстетическое приурочивание (Э. Юнгер).

Наконец, следует обратить внимание на еще одну сторону моральной философии модернизма — на учение о «новом человеке». В ней мы находим основания последующих социальных педагогик всех тоталитарных порядков XX в., нацеленных на создание особого типа индивидуума, способного осуществить исключительное призвание: утверждать новый строй жизни, новое общество, новую культуру. Хотя корни учения о новом человеке теряются в социальной философии XVIII–XIX вв., но в своем истинном масштабе оно развернулось в XX столетии. Модели и исходные основания этого учения были весьма различными. В них сконденсированы и протест против бесцветной буржуазной личности, лишенной индивидуальной мощи духа, и неприятие всей структуры массовой жизни господствующей цивилизации, которая основана на счете, выгоде и практицизме, подавляющих естественные чувства, подчиняющих человека безличным стандартам, и т. д.

Тема героической личности, провидца новых ценностей и смыслов жизни, бескорыстного героя, подчиненного порывам благородного риска и подвига, презирающего толпу и безопасное бытие ничтожества, пропитала всю нравственность эпохи. Она толкала человека в рискованные ситуации, облагораживала бесчеловечность, формировала презрение к нормальной жизни и снимала с него бремя социальной и личной ответственности. XX век в полной мере смог пожать плоды этой теории в ее фашистской и коммунистических версиях.

Классическая новоевропейская социальная философия (включая Просвещение и немецкий идеализм) исходила из предпосылки, что общественная действительность в ее собственном движении может и необходимо должна стать «разумной». Уверенность в возможности организовать общество на разумных основаниях объединяла мыслителей, вырабатывавших разные по своим основаниям и содержанию социально-философские учения и нередко придержи-

вавшихся диаметрально противоположных политических позиций, в их числе Гоббс и Локк, Русо и Кант, Гегель и Маркс. Предполагаемое при этом «сущностное тождество» идеала и действительности вовсе не исключало признания того, что современная (и уж тем более прошлая) общественная реальность явно не соответствует идеалу разумности. Совпадение реальности и идеала представлялось «*пока еще*» не осуществленным, но в принципе возможным, а в перспективе и неизбежным. Какими путями и какими средствами можно привести действительность в соответствие идеалу — введением ли новой конституции, деятельностью просвещенного монарха, всеобщим просвещением и моральным совершенствованием, революционным преобразованием общества или иными способами — все это было важным, но в данном контексте «вторичным». «...Французские философы XVIII в. апеллировали к разуму как к единственному судье над всем существующим. Они требовали установления разумного государства, разумного общества... Мы видели также, что этот вечный разум был в действительности лишь идеализированным рассудком среднего бюргера, как раз развивавшегося в буржуа». По завершении французской революции обнаружилось, что «государство разума потерпело полное крушение. Общественный договор Руссо нашел свое осуществление во время террора... Обетованный вечный мир превратился в бесконечную вереницу завоевательных войн. Не более посчастливилось и обществу разума»¹. И в результате «установленные “победой разума” общественные и политические учреждения оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей»².

Философы, рассуждая об общественной жизни, так или иначе вырабатывали и формулировали свое нередко весьма критическое отношение к современному им обществу и имели обыкновение противопоставлять несовершенной действительности и упадку современных нравов представления о должном общественном порядке и достойной жизни людей. Тем не менее выработка и аргументация отношения философии к общественной действительности долгое время не входили в круг центральных философских проблем. Ситуация начала меняться в эпоху Просвещения, и хотя задача осмысления отношения философии к современной ей общественной реальности была осознана как «истинно философская» до Гегеля (достаточно сослаться хотя бы на «Основные черты современной эпохи» и «Речи к немецкой нации» И. Г. Фихте), без большого преувеличения можно утверждать, что именно благодаря Гегелю и после него вопрос этот стал одним из главных в философских дискуссиях. В ряде своих работ, в особенности в знаменитом Предисловии к «Философии

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 267.

² Там же. С. 268.

права», он обосновал вопрос об отношении философии к современному ей обществу и государству в качестве центральной и фундаментальной философской проблемы. Уместно обратить внимание, что полемическое острие этого предисловия было направлено Гегелем против субъективного конструирования и измышления общественных «пустых идеалов» и долженствований. Если же философ «строит мир, *каким он должен быть*, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно»³. Непосредственным объектом критики для Гегеля были кантианские долженствования и романтические идеалы. Сам же он, как известно, призывал «познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей — это разумное понимание есть *примирение* с действительностью...»⁴. Именно вопрос об отношении философии к действительности, в какие бы (спекулятивные или религиозные) одежды он ни облакался, обозначил водораздел между «старогегельянцами» и «младогегельянцами», и в немецкой философской мысли он оставался центральным до конца столетия⁵ как, в частности, продемонстрировал на обширном историко-философском материале Карл Левит. Для выдвижения этой проблемы в центр философских споров существовали предпосылки. Просветительская и гуманистическая мысль XVIII в. (в том числе Руссо, Фергюссон, Шиллер, Гете) уже обнаружила глубокую внутреннюю противоречивость современной им цивилизации и прогресса, в том числе «враждебность» капитализма гуманистической культуре, равно как и «разорванность», противоречивость самой современной культуры. Гегель также с полным основанием мог писать «о расколоте жизни и сознания» в современной действительности, о противоположностях, зафиксированных современной ему философией «в виде жесточайшего противоречия», подчеркивая, что «это не противоречия только нашего сознания, а противоположности реальной жизни, — между всеобщим и особенным, свободой и необходимостью, духовным и чувственным в человеке, духом и плотью, долгом и чувственными склонностями, абстрактным понятием и конкретной жизнью, субъективной мыслью и объективным бытием»⁶.

Осмысление этих противоречий и поиск путей возможного их преодоления стали настоящей потребностью философской мысли и всей гуманитарной культуры. Они инициировали мысль как молодого Гегеля, так и романтиков. Между крайностями апологетики социальной позитивности и романтическим «великим отказом» от нее формировались и иные социально-

³ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

⁴ Там же.

⁵ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2002.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 126.

мировоззренческие позиции, в том числе Гегеля и Маркса. У последнего капитализм предстал как исторически необходимый, но преходящий и в перспективе подлежащий «снятию» этап общественно-исторического развития. Эпоха Просвещения, нашедшая свое наивысшее выражение в философии Канта и Фихте, по мнению Гегеля, поставив идею разума на пьедестал истории, глубоко ошибалась, заменив разум рассудком или рефлексией и тем самым придав конечному черты абсолютного.

Путь Гегеля в осмыслении философского отношения к современной ему общественной реальности обычно представляют как движение от «критики позитивности» в молодые годы к признанию «разумности действительности» и чуть ли не апологии прусской конституционной монархии, когда он якобы становится ее «официальным философом». В облике консерватора, «лжепророка» и проповедника «тоталитаризма» предстал Гегель, в частности, у К. Поппера⁷. Но есть и противоположные интерпретации, показательный пример — книга тогда еще начинающего Г. Маркузе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории»⁸. Да и в целом теоретики Франкфуртской школы социальных исследований были склонны понимать Гегеля в контексте собственной «негативной диалектики», противостоящей всем формам «апологии позитивности» буржуазного общества.

Д. Лукачу было присуще крайне негативное отношение к романтизму и романтикам. Его книга о молодом Гегеле в значительной своей части была полемикой и сведением счетов с В. Дильтеем, с его считающимся «образцовым» трудом на аналогичную тему «История молодого Гегеля»⁹ (1905) и многочисленными единомышленниками в трактовке философской эволюции Гегеля. Одним из центральных пунктов этой полемики стал вопрос об отношениях Гегеля с романтизмом. «С историко-философской точки зрения существенно то, что Дильтей близок к реакционным попыткам обновить романтику в период империализма. Отбрасывая и искажая при этом важнейшие исторические факты, он теснейшим образом связывает Гегеля с философской романтикой»¹⁰. Главный интерес Лукача — уяснение отношений Гегеля (отчасти и романтиков) к современному им буржуазному обществу, и этим его книга интересна в данном контексте. При всей жесткости позиций Лукача и идеологической резкости формулировок его выводы в немалой своей части могут претендовать на обоснованность.

⁷ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 36–96.

⁸ Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб., 2000.

⁹ Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegel // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. IV. Stuttgart; Göttingen, 1959.

¹⁰ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 33.

¹¹ Там же. С. 36.

Лукач всеми силами стремился доказать, что «легенда о связях Гегеля с романтизмом выявляет свою полную необоснованность и бессодержательность»¹¹. Форма его высказываний, резкая и безапелляционная, еще раз указывает на его неправоту. Фактический материал о «связях» Гегеля (как личных, так и идейных) с йенскими и гейдельбергскими романтиками налицо. Другое дело (вероятно, в этом с Лукачем можно согласиться), что сам Гегель вряд ли когда-либо был романтиком, что, конечно же, не исключает наличия и у него в разные периоды «романтических» или близких им «мотивов» и «идей». В существовавшей тогда интеллектуальной атмосфере многие идеи были общим достоянием и циркулировали без фиксированного авторства, особенно среди людей, находившихся в личном и эпистолярном общении.

Критический пафос Лукача против свойственного Дильтею и его единомышленниками преувеличения места и роли иррационалистических романтических тенденций у молодого Гегеля представляется оправданным, хотя и сам Лукач обнаружил в работах Гегеля (в частности, относящимся к франкфуртскому периоду) «самый настоящий мистицизм» и «крайне мистические формулировки»¹². Но он имел основания протестовать против стремлений «интерпретировать все творчество Гегеля в духе романтизма и «философии жизни» и представил «зрелого Гегеля» как «трезвого реалиста», освободившегося от ранних утопических мотивов.

Одним из оснований для сближения позиций молодого Гегеля с романтиками была гегелевская «критика позитивности». Позитивность понималась молодым Гегелем как общественная действительность, объективированная и противостоящая «субъективности». Она охватывает все объективно-предметное и внешнее субъекту, существующее независимо от него во всех сферах жизни, включая религию и нравственность. Отрицание такой «позитивности» вполне могло быть и романтическим, но Лукач стремился показать, что критика позитивности молодым Гегелем не была романтической, а осуществлялась с просветительско-демократических и моральных позиций, т. е. явно не романтических. Начиная с франкфуртского периода, подчеркивает Лукач, у Гегеля налицо существенные сдвиги в трактовке «позитивности»: она обретает историческое измерение, а в дальнейшем осуществляется «все большая историзация понятия позитивности»¹³.

При анализе критики филистерства, объединявшей молодого Гегеля с романтиками, Лукач также стремится показать, что гегелевская критика диктовалась отнюдь не романтическими мотивами, поскольку у романтиков она была

¹² Там же. С. 251, 253.

¹³ Там же. С. 266.

по преимуществу эстетической, а Гегелем осуществлялась с граждански-политических и моральных позиций.

Может возникнуть вопрос: насколько уместно столь подробно входить в детали полемики Лукача с интерпретациями молодого Гегеля в качестве романтика, иррационалиста и мистика, даже с учетом того, что тема отношений Гегеля с романтиками и Дильтеем отнюдь не была закрыта¹⁴. Представляется, что Лукачу на обширном историческом материале удалось продемонстрировать неприемлемость универсальной схемы, согласно которой «всякая борьба против филистерства оценивается... как нечто романтическое»¹⁵. Что же касается «зрелого Гегеля», то отвлекаясь от попыток интуитивистских, феноменологических и даже экзистенциальных интерпретаций его спекулятивного мышления и ограничившись проблематикой социальной философии, несмотря даже на продолжающуюся до сих пор полемику об отношении Гегеля к реалиям современного ему буржуазного общества, мы не обнаружим оснований для сближения его позиций с романтическими, хотя точки соприкосновения сохранились и здесь.

Подобно романтикам, он отвергал концепции «социального атомизма» во всех их вариантах. Государство, воплощающее, по Гегелю, разумность и свободу, было понято им как целостность организованного в нем народного духа, т. е. как духовно-историческое, а не как политико-юридическое образование. И в этом он, казалось бы, был близок романтизму, но на деле это означало лишь то, что универсалистские идеи, противостоявшие преждему «социальному сингуляризму», в то время были достоянием не одних только романтиков. Вместе с тем существенных пунктов, в которых Гегель предстает как «антиромантик» значительно больше. Гегелю было свойственно не только принятие современной общественной действительности, но убеждение в ее внутренней «разумности» и тем самым в необходимости. Известно, что его знаменитая формула о «разумной действительности» из «Философии права» (как и он сам пояснял позже) не может быть интерпретирована в качестве апологии всего налично существующего в обществе и истории, поскольку «неразумное» в них тоже было и есть. Однако не подлежит сомнению, что, согласно Гегелю, история и общество разумны внутри себя (а не иррациональны) и что лишь поэтому и постольку они могут постигаться философски.

¹⁴ См., напр.: *Poeggeler O. Hegel und die Romantik*. Bonn, 1956.; *Gadamer H.-G. Hegel und die Heidelberger Romantik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Bd. 4. Tuebingen, 1999. — В отечественной литературе И. А. Ильин не только воспринял трактовку молодого Гегеля Дильтеем, но и во многом распространил ее на «зрелого Гегеля». Да и ныне у Дильтея и Ильина в этом отношении есть единомышленники. См.: *Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX вв.* Ч. II. СПб., 2000. С. 244–246.

¹⁵ *Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. С. 97, 98.

Гегель вместо конструирования утопий, с одной стороны, и в противоположность эмпиризму, исходившему из факта данности наличного существования и оправдывающего его — с другой, стремился обнаружить разумную необходимость той общественной и исторической действительности, что уже осуществилась в реальности. На этом пути его действительно подстерегала опасность «ложного позитивизма» (оборотной стороны его же «мнимого критицизма»¹⁶), представляющего в качестве необходимо-разумного многое из того, что на деле было всего лишь эмпирически-случайным. В глазах «зрелого» Гегеля «разумная действительность» — это не та «пошлая позитивность», против которой он протестовал в молодости, но она далека и от романтического «великого отказа» и бегства от действительности. Гегель был последовательным антиутопистом. Стремление полностью исключить какие бы то ни было элементы социальной утопии отличало Гегеля от многих его предшественников-рационалистов, как либеральных, так и просветительских. «Объективизм» и «реализм» его социально-философской позиции стали следствием признания исторической необходимости современного буржуазного общества, что предельно далеко от романтических иллюзий.

Как субъективно Гегель был откровенным и последовательным критиком социально-философских установок романтиков, так и объективно его социально-философская мысль развивалась в направлениях, противоположных романтическим. Поскольку же это так, не выглядят обоснованными укоренившиеся в литературе (как западной, так и нашей отечественной) представления, будто бы гегелевская философия в целом (и социальная, в частности) была синтезом просветительских и романтических тенденций. Такого «синтеза» не было даже у «молодого» Гегеля, не говоря уж о «зрелом». К другим «точкам схождения» относятся в том числе проблемы философского историзма и консерватизма. Они заслуживают специального обсуждения, хотя не исключено, что и здесь как историзм, так и консерватизм Гегеля по своему основному содержанию также не были романтическими.

В литературе о романтизме формулировались суждения, согласно которым романтики противостояли не только современному им обществу, но отвергали всякое общество, тем самым романтическим «асоциальности» и «эскапизму» придавалось универсальное значение. Об этом говорилось в работах Рассела и Кагана, подчеркивавшего, что у романтиков «неприятие буржуазной действительности перерастало в отрицание ценности социального бытия не только буржуазного», а и всякого общества, «общества как такового»¹⁷. Когда такие

¹⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 166.

¹⁷ Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Кн. II. СПб., 2001. С. 193.

обобщения претендуют на выявление интегрального «общего знаменателя» романтического мировоззрения в целом, они выглядят односторонними и чрезмерными. Вряд ли есть основания редуцировать социальную позицию романтиков к образу «анархистствующего киника», отвергающего все и всякие общественные установления, цивилизацию и культуру как таковые. Чаще всего романтический негативизм в отношении современного им общества оборачивался поиском и предпочтениями иных форм и способов организации общественной жизни, призванных воплощать их собственный «общественный идеал». Тем не менее тенденция к такой глобальной «асоциальности», хотя она и не была достоянием всей романтической мысли, в ней также присутствовала. Отчасти она была следствием романтической трактовки художественной творческой гениальности, романтической иронии и романтического «аморализма». Универсально понятая «асоциальность» отчасти проявилась в широко представленном у романтиков культе героического, порой выливавшегося в откровенный анархизм, который даже в его более поздних теоретических формах явно не был лишен романтической окраски.

В отличие от отношений «романтизм — позитивизм», представляющихся исследователям антагонистичными и в то же время взаимополагающими друг друга (как содержательно, так и по их историческому сосуществованию), взаимоотношения романтизма с Просвещением не столь однозначны. Генетическая и содержательная преемственность позитивизма с Просвещением порой выглядит прямой и непроблематичной, особенно в трактовке М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно, у которых грани между основоположниками Новой философии (прежде всего Ф. Бэконом), Просвещением и позитивизмом в ряде отношений оказались и вовсе размытыми¹⁸. Просвещение и позитивизм объединял рационализм (или как ныне предпочитают говорить, «единый тип рациональности»), сциентизм, «прогрессизм», стремление к господству над природой и уверенность в его осуществимости, равно как и убеждение в возможности (в перспективе) рациональной организации общества.

Однако в некоторых отношениях и романтики были тесно связаны с Просвещением. Социально-критический пафос в отношении «позитивности» романтики отчасти унаследовали от просветителей, хотя и в иных формах. Просветителям, как и романтикам, было присуще признание напряженности (и весьма острой) между идеалами и действительностью и даже признание их принципиальной гетерогенности. Им не была свойственна ни апология современной общественной реальности, ни провозглашенный впоследствии позитивистский идеал «свободного от ценностей» социального исследования, оборачивающийся примирением с действительностью и косвенной ее апологией. Поэтому если сопоставлять просветителей и романтиков в этой

¹⁸ Адорно Т. В., Хоркхаймер М. Дialeктика Просвещения. М.; СПб., 1997.

плоскости, может сложиться впечатление, что различия между ними состоят лишь в степени их «социального критицизма» и в оценках возможности приближения действительности к воплощению идеала. И все же главное различие было не в этом, а в разном содержательном «наполнении» просветительских и романтических общественных идеалов. Трактовка романтизма как реакции на обнаружившуюся практическую неосуществимость рационально-просветительских идеалов (не только радикально революционных, но и умеренных) при их столкновении с общественно-исторической реальностью не нова и по сути верна. Не менее важно, однако, что отправным пунктом романтизма стали не лишённые оснований сомнения в самих этих общественных идеалах, т. е. в какой мере они, в их внутреннем содержании, достойны быть таковыми. Поэтому тем более важно выявить своеобразное содержание собственных идеалов романтиков.

Вслед за признанием непреодолимости разрыва идеалов и реальности открылись два альтернативных пути. Первый состоял в том, чтобы отказавшись от апелляции к идеалам, обратиться к познанию действительности такой, какова она есть, предпринимая лишь в меру возможностей шаги по ее частичному совершенствованию, не ставя целью достичь ее соответствия идеалу. Это путь позитивизма, понятого в качестве исторической общекультурной мировоззренческой тенденции. Второй путь, противоположный, предполагал радикальное «отвержение» низменной и «антиидеальной» прозы жизни, уход из нее в ирреальную сферу идеалов. Его предпочли романтики с разной степенью «асоциального» радикализма при общем для них убеждении, что никакой мост через пропасть, разделившую идеалы и действительность, навести невозможно. Когда констатируют, что романтики, презрев пошлую действительность, противопоставили ей царство возвышенных идеалов, это не означает, будто все они обратились к конструированию и воспроизведению одних только идеалов, будь то в литературе и искусстве или в их социально-философских теориях (хотя и то, и другое было). Лейтмотивом стала именно тема несоизмеримости идеалов и реальности, превращающей их в два автономно существующих и несоприкасающихся мира.

Последнее, на что стоит обратить здесь внимание, — это своеобразие романтической трактовки понятия «идеал» (отвлекаясь пока от содержательной определенности романтического идеала). В философской, социально-философской, эстетической и искусствоведческой литературе XVIII в. понятие «идеал» обрело широкое распространение, хотя за редким исключением вопрос, что же такое «идеал вообще», обсуждался крайне редко. В той мере, в какой речь идет о раннем немецком романтизме, очевидно, что в общефилософском понимании идеала они пребывали в прямой зависимости от Канта (с философией которого все были знакомы). Имеется в виду не столько

кантовская трактовка «идеала искусства» в «Критике эстетической способности суждения», сколько его учение о трансцендентальных идеях и идеале спекулятивного разума в «Критике чистого разума».

Кант (опираясь на Платона, как он полагал) в саму дефиницию идей чистого разума ввел тот критерий, что им никогда не может соответствовать ни один «предмет», существующий в мире явлений. Идеал же в отличие от идеи как общего понятия Кант понимал как идею «не только *in concreto*, но и *in individuo*...»¹⁹. Такой идеал (т. е. идея, представленная в форме образца) в принципе ни при каких обстоятельствах не может быть осуществлен нигде — ни в природе, ни в обществе, ни в истории. Если же кто-то утверждает, будто некий идеал обладает реальностью (реализован), значит, или он ошибается в самом этом факте, или же это был не «подлинный» идеал. Осуществленный и даже осуществимый идеал не есть идеал. Потенциально в таком кантовском понимании идеала чистого разума по существу уже содержалась романтическая установка, исходившая из онтологической несовместимости идеалов и реальности. Однако в трактовке исторического процесса морального совершенствования человечества в «этико-телеологии» Кант (воплощая в данном пункте противоположные романтикам просветительские тенденции) допускал возможность приближения к идеалу морального сообщества всех людей. Но и в этом случае идеал «сообщества святых» оставался нереализуемым, ибо сколь бы люди ни приближались к нему, для них, пока они остаются телесно-чувственными существами, он недостижим.

Критические теоретики 30-х годов XX в. в своих работах, изложенных в «Журнале социальных исследований» (1932–1941 гг.) еще сохраняли некое доверие к разумному потенциалу буржуазного класса, который должен высвободиться под давлением развитых производительных сил. Однако М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно, предположили Марксову критику идеологии исчерпанной и приступили к радикализации и самопреодолению критики идеологии, которую, по их мнению, теория теперь призвана объяснить, поднимаясь над достижениями просвещения. В предисловии к «Диалектике просвещения» читаем: «Уже много лет тому назад мы заметили, что в современном процессе производства научных знаний великие открытия оплачиваются ценой возрастающего распада теоретического образования; поэтому мы были убеждены, что производство можно исследовать, как обычно, в тех пределах, в которых наши результаты ограничивались преимущественно критикой или продолжением специализированного обучения. Критика, по крайней мере тематически, проблемно, должна придерживаться традиционных предметов из области социологии, психологии, теории познания. Фрагменты, которые мы

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 501.

²⁰ Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947. S. 5.

соединили в этом тексте, свидетельствуют, однако, о том, что нам пришлось в этом усомниться»²⁰.

Хоркхаймер и Адорно отчетливо понимают, что основания критики идеологии поколеблены, но тем не менее им по-прежнему хочется опереться на просвещение. Их критика становится тотальной: она обращена против разума как основания ее собственного значения и значимости. При помощи понятия «инструментальный разум» Адорно и Хоркхаймер захотели критически разобрататься с калькулирующим и все просчитывающим рассудком, который необоснованно занял место разума, при этом хотели избежать эффекта разоблачения. Вводя понятие «инструментальный разум», они стремились показать то, что калькулирующий и все просчитывающий рассудок не законно занял место разума. Хоркхаймер и Адорно полагали, что разум в своем инструментальном качестве ассимилировался к власти и потерял свою критическую силу, это и есть последнее разоблачение критики идеологии. Таким образом, просвещение в понимании Адорно превратилось в тотальность, а такое превращение разоблачает критику при помощи ее самой.

Адорно на протяжении более чем двух десятилетий оставался верен этому философскому импульсу и не отказался от структуры парадокса в мышлении тотализирующей критики. Ницше в своей «Генеалогии морали» заменил структуру парадокса, объясняя совершающуюся в модерне ассимиляцию разума к власти при помощи самой теории власти, при этом сама теория власти откровенно ремифологизировалась и замещала притязание на истину. В итоге Ницше показал, что слияние значения власти рассматривается как «скандал» только потому, что оно «создает препятствия для воли к власти», которая, в свою очередь, попадает в зависимость от коннотаций художественной продуктивности. Ницше, таким образом, был мыслителем, который радикализировал антипросвещение.

Ницше, не без основания полагал, что люди лишены своих «снятых с петель» инстинктов, должны опираться на свое сознание, точнее, на своего рода аппарат опредмечивания природы: превращения ее в объект утилитарного использования, который «был сведен к мышлению, умозаключению, исчислению, комбинированию причин и следствий...»²¹. При этом он понимал, что в человеке переплетаются его древние инстинкты, природа импульса и потребности, которые не находят выхода и неизбежно подавляются. В результате Ницше приходит к выводу, что «все инстинкты, не разряжающиеся вовне, обращаются вовнутрь — это и называется уходом-в-себя человека; именно так начинает в человеке расти то, что позднее назовут его “душой”. Весь внутренний мир, поначалу столь тонкий, как бы зажатый меж двух шкур, разо-

²¹ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 461.

²² Там же.

шелся, распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой сдерживалась разрядка вовне»²². Все это осуществляется под знаком отказа от внутренней природы, и в человеке появляется знание «нечистой совести», которое, в свою очередь, институционализирует господство человека над человеком.

Критикуя субъективизм Нового времени, М. Хайдеггер продолжает мысль, которая с начала XIX в., особенно в философии Гегеля, становится одной из главных проблем дискурса о модерне. Не обращая внимания на различие между разумом и рассудком, основываясь на которых Гегель пытался развить диалектику просвещения, Хайдеггер приводит понятие разума к рассудку. В его понимании бытие побуждает модерн к неограниченному распространению своей власти над «опредмеченными процессами природы и общества», принуждает субъект, фактически оставленный на произвол судьбы, устанавливать связи и принимать на себя обязательства, которые служат защитой для его императивного осуществления. Вследствие этого нормативные обязательства, которые создаются этой субъективностью, оказываются просто идолами. Следуя такой установке, Хайдеггер попросту разрушает разум Нового времени, а потому уже не различает универсалистское содержание гуманизма просвещения и собственный позитивизм. Вместе с тем Хайдеггер не отмечает различий между партикулярными представлениями национализма и расизма и учениями в духе О. Шпенглера или Э. Юнгера. Для него не важно, выступают ли идеи модерна от имени разума или призывают к его разрушению, поскольку в том виде, как оно сложилось в Новое время, через призму понимания бытия преломляются все нормативные ориентации, превращая их в притязания на власть субъективности, помешанной на собственном возвеличивании. В рамках построенной им концепции Хайдеггер придает фашиствующему безумию метафизическое значение. Он увидел «внутреннюю истину и величие» национал-социалистического движения (1935 г.) во «встрече техники планетарных масштабов с человеком нового времени»²³.

Логика модерна заключалась в том, что ее представители, как бы они ни называли свои философские учения, предпринимая попытки продолжить своих предшественников, их преодолевали и таким образом создали все те предпосылки распада философии, которое мы наблюдаем сегодня.

²² Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tuebingen, 1953. S. 152.