

Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера

Ойттинен В., Александровский институт, Хельсинкский университет
vesa.oittinen@helsinki.fi

Аннотация: В статье рассматривается проблема антиномии, которая, как порой кажется, существует между требованием универсальности разума, с одной стороны, и множеством конкретных форм философских культур, с другой. Проще всего в этом случае провозгласить множественность философий необратимой реальностью. Альтернативный подход, который здесь и исследуется, возможен в свете гегелевской идеи конкретной целостности, согласно которой отдельные философии составляют моменты единого, более или менее органического, целого. Однако, хотя гегелевский концепт целостности весьма плодотворен, он, тем не менее, обременен финалистскими и телеологическими послылками. Скорректировать это позволяет необходимое дополнение к нему в виде концепции рациональности Макса Вебера. И Гегель, и Вебер рассматривают Разум как матричную идею эпохи модерна. Модерная (современная) рациональность маркирует собой существенный разрыв в развитии философии, что делает совершенно неоправданным подход к модернистскому типу философствования с той же меркой, что и к классическому. Здесь следует отметить, что с этой точки зрения даже непосредственно предшествующая модерну западная философия принадлежит к «классическим философиям». В статье также дан краткий обзор взаимодействия между современной и традиционной философией, на примере анализа русской мысли.

Ключевые слова: философская культура, современность, традиционные философии, Гегель, Макс Вебер, рациональность

Перевод и комментарии: Н.Н. Мурзин (ИФ РАН, Москва), shywriter@yandex.ru

Перевод выполнен по изданию: Oittinen V. Transcultural Studies, 10, #1 (2014), 41-52

Поэтому если до настоящего времени действительно существует упомянутая национальная противоположность в понимании сущности философии, то это свидетельствует лишь о том, что такой философии, в которой человечество могло бы познать само себя, что подлинно всеобщей философии до сих пор еще не существует. Подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации, и до тех пор, пока какая-либо философия не выходит за границы отдельного народа, можно с уверенностью сказать, что эта философия еще неистинна, даже если она находится на пути к этому.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг.

К истории новой философии. Мюнхенские лекции 1827 г¹.

¹ Цит. по Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636с. (Филос. наследие. Т.108). С.558.

§1. Введение.

В этой статье я буду отстаивать взгляд, согласно которому для сопоставления различных философских культур требуется больше чем одномерная шкала их культурной принадлежности. Всестороннее рассмотрение предполагает еще одно измерение, еще одну перспективу, открывающуюся в разрыве между «традиционным» и «модерным». Иными словами, если мы определяем философское мышление как поиски рациональности, саморефлексию на тему того, чем может быть и что может означать «рациональное» в тех или иных обстоятельствах, тогда чисто компаративистский подход недостаточен – ведь следует не только принимать в расчет естественное различие, культурную специфику форм рациональности в греческой, индийской, китайской, арабской, русской и прочих философских культурах, но и, в дополнение к этому, необходимо определить, в каком отношении все эти, в большей или меньшей степени локальные, философские культуры находятся к общим паттернам Модерна – в том его виде, в каком он появился в Западной Европе в 16-м веке н. э. и существует по сей день. В то время как другие философские культуры представляют из себя как бы «нормальные» прецеденты мышления: они рефлектируют (или *выражают*, если концепт «рефлексии» кажется слишком обязывающим) особенности своих цивилизаций, западная философская культура – случай исключительный: она претендует на универсальность, т.е. ее специфика заключается именно в ее универсалистской претензии. Взгляд, который я отстаиваю здесь, основан на тезисе Макса Вебера, что Модерн, несмотря на его универсальную ценность, есть все-таки не что иное, как специфически западное явление и разработка.

§2. Философские культуры – вавилонская библиотека?

В своем знаменитом труде «О граде божием» бл. Августин цитирует утраченную книгу Варрона, в которой последний высчитал, что по вопросам добра и зла существует/возможно по меньшей мере 228 позиций². Это может быть самый

² «Ибо о конце благ и зол философы много и на разный манер судили между собою; с величайшим усилием разбирая этот вопрос, они старались открыть, что делает человека блаженным. Конец нашего блага есть то, ради чего должно быть желательно все остальное, само же оно желательно ради его самого; а конец зла – то, ради чего следует избегать прочего, само же оно должно быть избегаемо ради его самого. Поэтому концом блага мы называем в настоящее время не то, чем благо оканчивается, чтобы прекратить свое существование, а то, чем оно доводится до совершенства, чтобы сделаться полным; концом же зла не то, когда оно перестает существовать, а то, к чему оно своим вредом приводит. Итак, концы эти суть высочайшее благо и высочайшее зло. Над открытием их и достижением в настоящей жизни высочайшего блага и избежанием высочайшего зла, как я сказал, много трудились те, которые в суетности этого века поставили задачей своей жизни изучение мудрости. Заблуждались они различным образом. Тем не менее, положенный самою природой предел не дозволил им настолько уклониться от пути истины, чтобы одни из них не полагали конца благ и зол в душе, другие – в теле, иные же в том и другом месте. В этом тройственном и как бы общем делении сект, подвергнув вопрос внимательному и строгому исследованию, Марк Варрон в книге о философии усмотрел такое различие учений, что весьма легко довел число сект до двухсот восьмидесяти восьми, – не таких (сект), которые непременно были, но таких, которые могли бы быть при добавлении некоторых различий». Цит. по *Августин А. О граде Божиим. Кн. 19, Гл. 1 / Блаженный Августин. Творения. – Том 3–4. – СПб.:Алетейя, 1998. Подготовка*

ранний пример того, что я бы назвал «механистическим» или «компьютерным» подходом к рассмотрению возможных философских позиций. Согласно ему, философия – это поле различных *topoi*, которые должны быть заняты (осознаны, сформулированы в пропозициях); т.о., возникает большое (потенциально бесконечное) число возможных позиций, хотя в конкретной исторической и культурной ситуации только некоторые из них оказываются репрезентированными благодаря реально существующим философам или философским школам.

В действительности, эта идея – лишь применение широко известного «принципа полноты» (сформулированного английским историком идем А. Лавджоем еще в 1930-е годы) к материалу, предоставляемому историей философии³. Упомянутый принцип гласит, что любая возможность, если только она реальна, должна в какой-то момент прошлого, настоящего или будущего получить свое осуществление. Я не буду углубляться в историю этого принципа, основанного на ложном выводе, но все же не могу устоять перед соблазном вспомнить здесь рассказ прославленного аргентинского писателя-фантаста Хорхе Луиса Борхеса о Вавилонской Библиотеке. Эта библиотека состоит из поистине астрономического количества книг, образованных всеми возможными сочетаниями 24-х букв алфавита. Большинство этих книг, конечно, представляет собой чистый нонсенс, абсурд, хаос нечитаемых наборов букв. И однако, в то же время делается ясно, что, в силу простейших законов комбинаторики, где-то среди всех этих завалов бессмыслицы должна с необходимостью иметься *одна* книга, где буквы складываются в нечто осмысленное и объясняют тем самым *raison d'être* всей Библиотеки. Ее нужно только найти...

§3. Идея конкретности.

Именно этому механистическому взгляду на проблему множественности философских позиций и возражает Гегель в своих «Лекциях по истории философии». Он не только критикует «комбинаторный» подход, но и набрасывает в общих чертах картину философско-исторического процесса как развития идеи «конкретности», в том ключе, что это может читаться как полемика со всеми разновидностями механистического рассмотрения истории философии вообще. Согласно Гегелю, представление, будто философия занимается лишь абстракциями и более или менее пустыми обобщениями – не более чем распространенный предрассудок; в действительности же Идея, которая находит свое выражение в философии, «существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений»⁴. Конкретное, говорит Гегель, не агрегат, но богатая целостность различных моментов и определений,

текста к печати С. И. Еремеева. Автор выражает свою признательность Эверту ван дер Цвирде (Evert van der Zweerde) за то, что тот обратил его внимание на данный пассаж.

³ Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the history of an Idea* (Cambridge, MA & London: Harvard Univ. Press, 1964 [orig.: 1936]).

⁴ «Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями <...> И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, тако в лишь по форме <...> сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений». Цит. по изд. Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии в 3-х т. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. С. 88.

и в этом отношении представляет собой синтез эмпирического многообразия, с одной стороны, и абстракцию, с другой. Более того, хотя объект философии – Абсолют, он в то же время есть «прямая противоположность абстрактному»¹.

Я буду настаивать, что гегелевская идея конкретного предлагает, если интерпретировать ее правильно, ключ к решению проблемы философских культур⁵. Философия в сущности своей является самой абстрактной формой мышления, и, представляя тем самым саму человеческую рациональность в чистом виде, должна выражать универсальную истину, разделяемую всеми людьми во все времена. Молодой Людвиг Фейербах, начинавший как правоверный гегельянец, в своей диссертации 1828 года отстаивал гегелевскую идею рационализма даже с большим рвением, чем сам учитель. Диссертация, что симптоматично, называлась «О едином, всеобщем и бесконечном разуме», соответственно, подчеркивая, единство и неделимость человеческой разумности, и в самом первом ее параграфе говорится, что «мыслить – то же самое, что быть универсальным (*Cogitare idem est atque universale esse*)»⁶.

Итак, если Разум есть нечто общее для всех людей, как получается так, что существует большое количество различных культур мышления, особенно философских культур? Соблазнительно, конечно, ответить в том ключе, что все эти культуры представляют собой разные возможные пути к решению философских, научных и экзистенциальных проблем в рамках одного и того же разума. Но это просто «компьютеризация» того способа оправдания существования многих философских школ, который первым сформулировал Варрон. Главный недостаток этой концепции в том, что она не объясняет, почему эти возможности по большей части так и остаются нереализованными – даже Варрон не претендовал на то, что у каждой из высчитанных им 228 возможных позиций относительно *summum bonum* есть реальный представитель⁷.

Вот тут-то на сцену и выходит гегелевская идея конкретного. Он воспринимает конкретное по аналогии с организмом, все части которого интегрированы в целое и служат на благо целого. Организм, т.о., определяется как полная противоположность *агрегату*. Агрегат состоит, в общем, из случайных частей, достаточно произвольно соединенных, в то время как части организма, органического целого, служат некой цели – они подобраны неслучайно, а их функции, роли и *raison d'être* им диктует

⁵ Советский/русский философ, специалист по Гегелю и Марксу, Т. Ойзерман в интервью, которое он дал по случаю своего 90-летия, весьма самокритично признается, что в советские времена он был «пленником марксистской предвзятости» и рассматривал историю философии под знаком убежденности в том, что множественность философских доктрин – не более чем переходный феномен, и что дальнейшее развитие процесса мышления непременно приведет к унифицированной «научно-философской системе», т.е. к финальному торжеству диалектического материализма. Лишь позднее, в 1990-ые, Ойзерман пришел к осознанию, что «множественность философских школ» и есть тот единственный и подлинный способ, каковым философия существует и осуществляется, ее, так сказать, *modus essendi*. Другими словами, его вера в то, что множественность философских перспектив означает исключительно ущербность и несовершенство философии, была ошибочной (Интервью Л. Н. Митрохиной// Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана. М.: Канон+, 2004. С. 70-71).

⁶ Цит. По изд. Ludwig Feuerbach, *De ratione una, universalis, infini*, in: *Gesammeltewerke*, Bd. 1 (Berlin: AkademieVerlag, 1981), p. 8. Как бы то ни было, первая часть этого предложения еще более категорична: «Когда я мыслю, я перестаю быть просто индивидуумом (*Cum cogito, desii esse individuum*)».

⁷ Альтернативное объяснение, почему Принцип Полноты не работает, можно найти в разделе 3.В статьи Хенрика Лундберга в этом же сборнике *Transcultural Studies*.

существо целого. В этом свете организм предстает как синтез общего/необходимого (что выражается в его идее) и возможного (материя, дающая идее реальное воплощение). Наш мир в своей действительности состоит, по Гегелю, из органических целостностей, а не из агрегатов, и именно поэтому «принцип полноты» в нем никогда не может реализоваться. Это просто принять даже не-гегельянцам: ведь совершенно очевидно, что, если бы «все возможное однажды становилось действительным», как заверяет нас принцип полноты, законы природы попросту не работали бы.

Это касается и Разума как такового: он не работает как механический агрегат, стремящийся уравновесить и реализовать все возможные точки зрения, но вместо этого создает серии более или менее развитых органических целых. Именно так Гегель и видит историю мышления и философию. Например, уже в своей «Феноменологии» он представляет историю мышления как преемственную череду феноменологических фигур (Gestalten), таких, как Стоицизм, Скептицизм, Несчастное Сознание (новая оригинальная версия того состояния ума, которое гностики именовали *kakodaimonia*), и так далее. Все они были органическими целыми с ведущей центральной идеей, и именно центральная идея, отбирающая из множества философских решений только те, которые лучше служат ее целям, отвечает за то, почему большинство возможных позиций не реализуется, а навсегда остается в состоянии лишь потенциальности. Поэтому история философии для Гегеля ничуть не похожа на Вавилонскую Библиотеку, описанную Борхесом; вместо этого «единый, бесконечный и всеобщий разум» принимает последовательные конкретные формы, которые мы можем называть феноменологическими гештальтами, как это делает сам Гегель, или философскими культурами, как предпочитаю я.

§4. От Гегеля к Макс Веберу.

И все же, моей целью здесь не является вникать во все тонкости гегелевской доктрины историко-философского процесса, хотя само по себе это было бы чрезвычайно интересно. В этой статье я скорее хотел задаться вопросом, может ли, и если да, то насколько, Гегель оказаться полезен для нас сейчас, когда мы пытаемся определить концепт философских культур. Я думаю, мне необязательно вдаваться в чересчур длинные объяснения, почему гегелевский основной мотив, утверждение им Абсолютной Идеи как финальной цели всей философии, или даже всего человечества, сегодня должна рассматриваться как устаревшая и, более того, архаичная. Вопрос, соответственно, ставится теперь так – перефразируя другого признанного немецкого мыслителя: как нам извлечь из теории Гегеля «рациональное зерно». Социология Макса Вебера предлагает как раз такую теорию рациональности – она свободна от гегелевских тяжеловесных и тоталитарных допущений, но в то же время сохраняет в себе некоторые из преимуществ его теории. Вебер не то чтобы очень много говорит о Разуме (Vernunft), но он постоянно обсуждает проблему рациональности, это одна из центральных тем его социологии; некоторые из исследователей Вебера утверждают, что все его труды – не более чем попыткой объяснить, что же такое рациональность⁸.

⁸ У Фридриха Тенбрука: «...вся совокупность работ Вебера, включая его методологию, обязана своим существованием вопросу: что есть рациональность?» / *British Journal of Sociology* 31 (1980), здесь цит. по Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 2005), p. 225.

Другие специалисты по Веберу, хоть и соглашаются считать рациональность матричной идеей его произведений, добавляют к этому, что Вебер использовал этот термин в самых различных контекстах и придавал ему самое различное значение⁹. Несмотря на это, не стоит забывать, что основное проведенное Вебером различие – между «формальной» и «материальной» рациональностью – остается относительной константой его работы, своего рода красной нитью в лабиринте различных интерпретаций рациональности. В общем, эти «отчетливые и намеренно антитетические формы рациональности»¹⁰ могут быть различены согласно следующему критерию: формальная рациональность, по Веберу, означает количественную калькуляцию или расчет¹¹, в то время как материальная рациональность управляет поведением, ориентируя его на некие ценности или материальные цели. Еще более кратко, формальная рациональность занимается тем, *как* достичь тех или иных целей, а материальная определяет, *что* это за цели. Пьетро Росси говорит об этом так: «Материальная рациональность вовсе не однозначна; можно сказать, что существует столько форм материальной рациональности, сколько есть целей, преследуемых религиозным сообществом, или, в общем, социальной группой любого типа. Формальная рациональность, наоборот, *всегда одинакова, идентична себе*: она отсылает к области расчетов и калькуляций, относящейся к действию, к обдумыванию средств для достижения цели и к тому, что средства и цель должны быть связаны, сродни друг другу»¹².

Здесь чувствуется некоторая аналогия с гегелевской критикой абстрактного Разума. Именно формальная рациональность в веберовском смысле обладает всепроникающей и абстрактной всеобщностью, которая выходит за пределы всех культурных форм (тот самый «единый, всеобщий и бесконечный Разум» раннего, прогегельянски настроенного Фейербаха). Материальная же рациональность конкретна, и воплощается не столько в абстрактно-универсальных, сколько в органических формах, которые можно описывать как «феноменологические фигуры» или, если угодно, «философские культуры». (Веберовский «идеальный тип» относится сюда же!). Более того, формальная рациональность, как расчет, это тот самый род мышления, который обеспечивает вне-исторический, «компьютерный» взгляд на философию как на агрегат различных возможных позиций.

Здесь важно, что веберовский подход к изучению философских культур помогает нам избежать подводных камней так называемой «этнической психологии», направления, которое по-немецки известно как *Volkerpsychologie* и является не более чем субъективистским и даже мистифицирующим способом описывать локальные и национальные особенности взгляда на мир. Эту концепцию развивали в конце 19-го столетия такие ученые, как Мориц Лазарус и Герман Штейнталь; они настаивали, что у

⁹ Роджерс Брубейкер подсчитал, что из веберовской характеристики современного капитализма и абстрактного протестантизма «можно набрать не меньше шестнадцати отчетливых определений «рационального», и столько же отбраковать» (Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality* [London: Allen&Unwin, 1984], p. 1, Swedberg, *ibid.*, p. 225).

¹⁰ Pietro Rossi, *Max Weber: una idea di Occidente* (Roma: Donzelli, 2007), p. 219.

¹¹ См. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tubingen: Mohr, 1972), 1: 44; здесь цит. по Rossi, *ibid.*, p. 123.

¹² Rossi, Max Weber, p. 219.

разных народов и групп есть свой особый «национальный дух» (Volksgeist), которому они, правда, никак не могли дать точного определения и которому явно недоставало тщательно разработанной диалектики абстрактного/конкретного, отличающей гегелевскую концепцию Духа (Geist). Небезынтересно, что Лазарус развивал свою теорию на основании психологической теории Гербарта, который был ярким противником Гегеля.

В конечном итоге, Volker-психологи были отвергнуты и осуждены неокантианцами, составлявшими на тот момент основную «референтную группу» в философии, в том числе и для Вебера. Генрих Риккерт, друг Вебера, в своей книге 1924 года «Кант как философ современной культуры» пишет, что «психология, равно как и философия жизни... терпят фиаско, когда имеют дело с проблемами культурной жизни». Психология, по Риккерту, терпит его потому, что «не следует смешивать предпосылки к реализации чувственных комплексов (Sinngelbilde) с самими чувственными комплексами»¹³. Это противоречивое замечание Риккерта содержит, на самом деле, важнейшее методологическое правило по принятию или отклонению того или иного исследования в поле культурной теории:

Мы должны с необходимостью предполагать, что культурные блага имеют объективное содержание, которое, будучи общим для многих индивидуумов, уже в силу этого должно иметь неизменный характер, независящий от индивидуальной психики. Лишь допустив это, мы можем ставить вопрос, какие именно стороны психики благоприятны для осуществления и укрепления этого культурного блага в том случае, если оно подлежит развитию¹⁴.

Применительно к концепции «философских культур» это правило просто означает, что культура – контекст, в котором философия производится, включая сюда и материальный базис – первична по сравнению с индивидуальными философами. Выражаясь в марксистском ключе, мы бы могли сказать, что это философская культура определяет сознание философов, а не наоборот. Соответственно, интерпретации культуры, данные «философией жизни» – Lebensphilosophie Ницше и его последователей, или «морфологией культуры» Освальда Шпенглера – пытающиеся объяснить человеческое общество и историю псевдо-биологическим образом, должны, согласно Риккерту, быть отклонены. «Уже одно только применение биологических концепций к таким человеческим сообществам, как культурные нации, должно неизбежно вести к ошибкам»¹⁵, писал он, формулируя принцип объективного исследования культур, который даже исследование философских культур должно принимать во внимание:

Здесь выражен основной принцип науки по изучению культуры и философии истории. Культурные блага, имеющие объективное значение, ни в коем случае не должны рассматриваться аналогичным образом с людьми, которые с ними работают; и даже если можно с большей или меньшей степенью оправданности приложить биологические концепции к людям, из этого вовсе не следует никакой переоценки того, что производит их деятельность. Наука дает здесь прекрасный пример. Она состоит,

¹³ Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Tubingen: Mohr, 1924), p. 71.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

как культурное благо, из утверждений, которые имеют реальный теоретический смысл, и заслуживает имени науки лишь до тех пор, пока ее объективное содержание может быть отвлечено от индивидуумов и от людей, постепенно усваивающих и пользующихся ею¹⁶.

§5. Формальная идея модерна и философские культуры.

Распространенный взгляд на веберовскую теорию модерна увязывает рождение современного мира и истоки капитализма со становлением протестантизма. Можно не сомневаться в том, что эти исторические явления действительно связаны, и достаточно сильно. Тем не менее, как бы в противовес этому «вульгарному веберизму», сам Вебер подчеркивал, что все формы религии, включая, конечно, протестантизм, остаются в сфере материальной рациональности. Даже протестантизм не рассматривал успех предпринимателя как нечто ценное само по себе, это был лишь знак богоизбранности и посмертного спасения. Настоящий модерн начинается с перехода от материальной рациональности к формальной, будучи, тем самым, временем, когда формальная рациональность делается доминирующей культурной модальностью – иными словами, когда стремление к богатству, которое с точки зрения материальной рациональности было лишь инструментом, служащим более высоким жизненным ценностям, становится чем-то автономным и пропитывает собой всю культуру. Прочитав Росси еще раз: «Формальная рациональность, которая соответствует практически рациональному действию (и основана на нем), повсеместна распространена сегодня в западном мире и составляет то, что характеризует его во всех его аспектах»¹⁷.

Ту же формальную идею модерна мы найдем у Гегеля, правда, в другом обличье. Это идея субъективности как главный принцип всех форм современной жизни и особенно философии. Модерная субъективность обнаруживает свои прарформы в протестантизме, но наиболее адекватное ее выражение мы найдем в посткартезианской философии. Только в Новое время, пишет Гегель во введении к своим «Лекциям по истории философии», главная забота всей философской мысли, Идея, стала восприниматься как «идея, знающая себя (sich wissende Idee)»¹⁸. Философия Нового времени (der neuen Zeit) начинается с субъективной позиции так, что ее принципом, в общем и целом, является Дух, сознающий сам себя¹⁹. С другой стороны, Гегель указывает на то, что эта субъективность имеет свой недостаток – она чересчур формальна и абстрактна, как, например, в случае с трансцендентальной апперцепцией у Канта. Даже в этом отношении «чистая» форма субъективности, как принцип Нового времени, невероятно напоминает веберовскую концепцию формальной рациональности, которая, согласно ему, есть отличительный признак модерна.

Если мы принимаем этот диагноз современности, тогда, я думаю, будет большой ошибкой ставить концепцию модерна на тот же уровень, что и концепцию культур. Как мы уже видели, разнообразие культур базируется на различиях материальной

¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷ Rossi, *Max Weber*, p. 132.

¹⁸ Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии в 3-х т. Т. 3. СПб.: Наука, 2006. С. 568.

¹⁹ Там же. С. 232.

рациональности. Модерн, с другой стороны, вообще не основывается на материальной рациональности, он – выражение более или менее повсеместной гегемонии формальной рациональности. Отсюда следует, что философская культура, которая начала оформляться на Западе (в Западной Европе) с семнадцатого столетия, качественно отличается от всех прочих форм философских культур – включая до-модерные традиции самого Запада (греческую и византийскую философию, средневековую схоластику). И соответственно, воздействие модерной философии в ее самых разных формах (картезианство, просвещенческий рационализм, кантианство и т.д.) на другие философские культуры нельзя анализировать просто как процесс взаимовлияния, которым обмениваются философские культуры, находящиеся в равном положении. Напротив, философия Нового времени, с ее упором на формальную рациональность и идею субъективности, представляет собой точку эпохального перелома в мышлении всего человечества. Все остальные философские культуры по сравнению с ней начинают выглядеть более или менее «локальными», и все они теперь должны как-то соотноситься с требованиями новой эры, ведущей свой отсчет с прорыва модернизма.

Я хотел бы еще раз заострить внимание на том, как важно различать концептуальные уровни «модерна» (и, вследствие этого, «до-модерна»), с одной стороны, и уровни «культур» (включая философские культуры). Слишком «культуралистская» перспектива слепа к тому радикальному перелому, который означает появление модерной рациональности, причем настолько, что, с моей точки зрения, проблематично говорить о «Западной философской культуре» как о феномене, органично вбирающем в себя древних греков и средневековых школяров как своих прямых и естественных предшественников. В действительности, западная философия Нового времени вела себя столь же высокомерно и «империалистически» с собственным до-модерным наследием, сколь и, скажем, с традиционными индийскими и китайскими формами мышления (стоит только вспомнить критику, которую Галилей и Декарт обрушили на старые схоластические концепты и способы философствования!).

§6. Русский случай: Модерн, до- и анти-Модерн?

Одна из особенностей русской философской культуры – знаковость ее отношения к концепту субъективности, особенно в его классической модерной, т.е. кантианской форме. Для анализа русской философской мысли идея субъективности может послужить чем-то вроде «руководящего ископаемого» (используем эту геологическую картину в духе Маркса, который уподоблял различные формы орудий ископаемым, маркирующим собой разные уровни развития)²⁰, поскольку это тот самый пункт, в котором расхождение между русской традицией мышления и западной философией наиболее отчетливо. Оно было обозначено уже славянофилами в середине 19-го века. Они считали, что западная философия отталкивается от индивидуалистической концепции субъективности, в то время как русские более склонны к коллективизму как к основной предпосылке даже и индивидуального

²⁰ Руководящие ископаемые в геологии — представители флоры или фауны, свойственные определённому геологическому периоду, и не встречающиеся ни позже, ни раньше. – *Прим. пер.*

мышления. Так была сформулирована славянофильская теория «соборности»²¹, которая представляет собой особый вклад *par excellence* русского идеализма в теорию познания.

На первый взгляд, эта «коллективистская» гносеология русских идеалистов как будто предвосхищает некоторые более поздние тенденции в западной философии 20-го века, которые тоже характеризовал отказ от картезианского одинокого и изолированного субъекта познания – таким, например, был основной пафос т.н. «лингвистического поворота». Тем не менее, есть огромная разница: в то время как западная философия, даже после лингвистического поворота и критики картезианского идеализма, продолжает строиться на модернистском концепте Человека как автономного субъекта, русские идеалисты рассматривали сущность Человека одновременно в до- и анти-модернистском ключе, отстаивая гетерономность человеческой субъективности. Иными словами, их философские взгляды не несут в себе чего-то особенно, эксклюзивно «русского» – что бы они сами ни говорили по этому поводу – но, скорее, имеют отношение к универсальной проблеме нарастающего конфликта между современными формами рациональности и традиционными ценностями, или, в веберовских терминах, между формальной и материальной рациональностью.

Выражение «одновременно до- и анти-модернистски» указывает на методологически существенный факт, что, анализируя русскую философию, первостепенно важно различать до-модерное, иерархически стратифицированное, и современное, функционально дифференцированное общество – что выделяют все устоявшиеся теории модернизации (например, Никлас Луман)²². Это различие, однако, не следует интерпретировать в том плане, что до-модерное и модерное являются четко последовательными этапами единого прогрессивного исторического развития (старый тезис о русском «отставании»). Скорее, оно фиксирует, снова процитируем Вебера, идеально-типические (*idealtypische*) структуры, которые могут следовать друг за другом, но могут также сосуществовать или даже смешиваться. Поэтому важно понимать, что русский анти-модернизм не только основывается на до-модерном историческом прошлом России, но и, в то же время, *конструирует* это прошлое как идеал (эта идеализация «первобытной», аутентичной русскости была особенно заметна в теориях ранних славянофилов). Конструирование идеально-типического прошлого имеет свои аналогии с размышлениями о средневековье, типичными для немецких романтиков, однако в то время как романтизм на Западе был лишь одним литературным и культурным движением из многих, противостояние западному модернизму являлось и является основной и всеобъемлющей тенденцией всей русской культуры и философии. Или, выражаясь иначе: «томление» (*Sehnsucht*) западных романтиков, несмотря на все их попытки идеализировать Средние Века, было в основе своей выражением чувств современной субъективности, а вот о «почвенности» русских идеалистов такого сказать нельзя.

Поэтому следует быть достаточно критичным к тем мейнстримным прочтениям истории русской философии (например, у Andrzej Walicki), которые сегодня по-прежнему превалируют и которые непрестанно ищут точки контакта между западным

²¹ Соборность – образовано от архаического «собор», означающего «собрание», «съезд», «ассамблею», «конгресс» (а еще «церковь», «храм» в современном употреблении). – *Прим. изд.*

²² См. раздел 2 статьи Arthur Zijlstra в этом номере *Transcultural studies*.

романтизмом и русской философией 19-го века, или пытаются обнаружить «влияние» таких немецких мыслителей, как Шеллинг или Гегель, на русских интеллектуалов. Конечно, такое влияние имело место, но главное тут то, что русские восприняли западные способы мышления и категории европейской философии в своей специфической манере. Восприятие европейской мысли произошло у них столь особым образом именно потому, что сама форма реципиента, форма субъективности, как она сложилась в русской культуре, совсем иная²³. В силу этого русская философская культура и обладает теми характерными чертами, которые отличают ее от западных моделей мышления.

Таким образом, Россия не осталась незатронутой западным модернизмом, и русские философы оперируют теми же категориями и концептами, что и их западные коллеги. Тем не менее, поскольку положенный в основу русского мышления концепт субъективности отличен от западного, русская философия в течение девятнадцатого и двадцатого столетий взяла на себя роль как бы оборотной стороны западной философии. Этот процесс выворачивания, «дублирования» уже был проанализирован, на более общем культурном уровне, Маркку Кивиненом в книге «Прогресс и Хаос: социологический анализ прошлого и будущего России» (2002)²⁴. Самый яркий пример этого – советская философия, сфабриковавшая собственную версию марксизма. В то время как на западе марксизм был передовой социальной философией модернистского толка, в Советском Союзе он служил целям «альтернативного модерна», который строился на более архаичных и по большей части до-модерных социальных отношениях. Я уже обращал внимание на «мимикрический» характер русских моделей мышления в своих ранее опубликованных исследованиях, посвященных Владимиру Соловьеву²⁵.

§7. Русская философская культура и Кант.

Выше я уже указал, что Кант, как представитель «классической» модернистской идеи субъективности, служит превосходным ориентиром, когда речь заходит об анализе русской философской культуры вообще и, в особенности, «не-западной» теории познания, разработанной славянофилами и русскими идеалистами. То, что Кант стал такой точкой отсчета, внимания и отсылок, отнюдь не случайно. Генрих Риккерт в своей книге «Кант как философ современной культуры», бесспорно родственной по своим взглядам Максу Веберу, показывает, что именно Кант может и должен рассматриваться как философ Модерна в его наиболее последовательной формеⁱⁱ.

²³ Более подробное рассмотрение отношений между «субъективностью» и «культурой» не входит в непосредственные задачи этой статьи. Однако же, нам не стоит забывать идею Маркса о том, что Человек – это «основная производящая сила» в обществе (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Berlin: Dietz, 1974], p. 325), что подразумевает обоюдную «диалектическую» зависимость между культурой/обществом и Человеком/субъектом. Субъект – продукт культуры, но и культура, в свою очередь, производится и воспроизводится индивидуальными субъектами. Следовательно, форма субъективности есть выражение квинтэссенции культуры, которая отчеканила ее, и в свою очередь воспроизводит саму культуру.

²⁴ Кивинен М. Прогресс и хаос. Социологический анализ прошлого и будущего России. Пер. с англ. М.Ф.Черныша. СПб.: Академический проект, 2002. – 272 с.

²⁵ См. Vesa Oittinen, 'Solov'evs letzte Philosophie – eine Annäherung an Kant?' *Studies in East European Thought* 55 (2003), no. 2, pp. 97-114.

Насколько мне известно, этот тезис Риккерта никто серьезно не оспаривал, а в последнее время с ним соглашались даже такие представители аналитической традиции, как Герберт Шнедельбах²⁶.

Многие ученые отмечали поразительное постоянство и единодушие, сохраняющиеся с дореволюционных до советских и постсоветских времен, с которым даже столь несхожие мыслители, как религиозный философ В. Соловьев и марксист Э. Ильенков, обрушивались на кантовские идеи субъективности, космополитического гражданства и моральной автономности индивида. Это русское «анти-кантианство» и его связь с критикой модерна были описаны А. Ахутиным в его виртуозном эссе «София и черт»²⁷ и Нелли Мотрошиловой в книге «Мыслители России и философия Запада» (Москва, 2006). Конечно, анти-модернизм и критическое, а иногда и открыто враждебное отношение к идеям Канта – лишь одна, «славянофильская», так сказать, сторона медали русской философской культуры; олицетворение другой стороны, «западники», готовы принять модерн с распростертыми объятиями вне зависимости от проблем, которые тот может принести с собой. Представитель русского про-кантианства Эрих Соловьев (р. 1934), которого можно рассматривать как «кантианского утописта» времен позднего Советского Союза и современной России, предлагает возводить здание российской государственности на кантианских принципах гражданства и субъективной автономии.

Когда при анализе русской философской культуры я предлагаю отойти от Канта и от концепции «чистой» субъективности, которую он выстраивал, моя цель – подчеркнуть отличие моего подхода как от психологически, так и от социологически ориентированных исследований. При анализе философской культуры, ключевые концепты должны иметь *философский* характер. Это, конечно, правда, и даже более того – банальность, что философская культура поддерживается всем своим институциональным базисом, университетами, семинарами, журналами и т.п. Однако, если исследователь фокусируется лишь на этом, он, с моей точки зрения, занимается социологией, а не философией. Имеет смысл обратить на это внимание, учитывая, что после Второй мировой войны в западной философии и социальных науках воцарился подход, который Клаус Дюзинг называет «социологизмом» и который принимает, как нечто само собой разумеющееся, парадигму интерсубъективности в качестве точки отсчета для объяснения всей проблематики гуманитарных наук²⁸. Парадигма интерсубъективности справедливо указывает на то, что Человек – коллективное, социальное существо, способное полностью осознавать и реализовывать себя лишь в постоянном взаимодействии с другими людьми; однако, с другой стороны, она почти перестает размышлять об индивидуальном субъекте, о «Я» как философской проблеме, и это приводит к размыванию границ между философией и социологией. Типичным примером такого подхода может послужить замечание молодого Витгенштейна, что

²⁶ См. Herbert Schnadelbach, *Kant* (Leipzig: Reclam, 2005), p. 14.

²⁷ Эссе «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)» публиковалось несколько раз; последнее изд. Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: «Наука», 2005. С. 449-480.

²⁸ См. книгу Клауса Дюзинга «Модели самосознания – критика модерна и системные проекты конкретной субъективности», которая сообщила моим исследованиям значительный методологический импульс.

индивидуальный субъект может оказаться не более чем фикцией²⁹. Переоценка и ре-актуализация наследия Канта, особенно его теории субъекта, имеют огромное значение, если мы хотим преодолеть столь односторонние взгляды. Более того, кантовское наследие дает нам необходимую точку отсчета для сравнения с русской «анти-субъективистской» традицией.

Литература

Августин А. О граде Божиим. Кн. 19, Гл. 1 / Блаженный Августин. Творения. – Том 3–4. – СПб.: Алетейя, 1998.

Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: «Наука», 2005.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3-х т. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. С. 88.

Кивинен М. Прогресс и хаос. Социологический анализ прошлого и будущего России. Пер. с англ. М.Ф.Черныша. СПб.: Академический проект, 2002. – 272 с.

Ойзерман Т.И. Интервью Л.Н. Митрохиной // Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана. М.: Канон+, 2004.

Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т.- Т. 2. - М.: Мысль, 1989.- 636с.- (Филос. наследие. Т.108). С.558.

Brubaker Rogers, The Limits of Rationality [London: Allen&Unwin, 1984].

Düsing Klaus, Selbstbewußtseinsmodelle – Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997).

Feuerbach Ludwig, De ratione una, universalis, infini, in: Gesammeltewerke, Bd. 1 (Berlin: AkademieVerlag, 1981).

Hegel G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1 (Einleitung) [new ed. Walter Jaeschke] (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993).

Lovejoy Arthur, The Great Chain of Being. A Study of the history of an Idea (Cambridge, MA & London: Harvard Univ. Press, 1964 [orig.: 1936]).

Marx Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Berlin: Dietz, 1974].

OittinenVesa, 'Solov'evs letzte Philosophie – eine Annäherung an Kant?' Studies in East European Thought 55 (2003), no. 2, pp. 97-114.

Rickert Heinrich, Kant als Philosoph der modernen Kultur (Tübingen: Mohr, 1924).

Rossi Pietro, Max Weber: una idea di Occidente (Roma: Donzelli, 2007).

Schnädelbach Herbert, Kant (Leipzig: Reclam, 2005).

Swedberg Richard, The Max Weber Dictionary (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 2005).

References

Augustine of Hippo. O grade Bozhiem [*The City of God*] Book 19, Ch. 1. In: Blazhennyi Avgustin. Tvoreniya [Collected Works]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. (In Russian)

²⁹*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 5.631.

- Akhutin A. V. *Povorotnye vremena [The Turning Times]* St.Petersburg: Nauka Publ., 2005. (In Russian)
- Brubaker Rogers, *The Limits of Rationality* [London: Allen&Unwin, 1984].
- Düsing Klaus, *Selbstbewußtseinsmodelle – Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997).
- Feuerbach Ludwig, *De ratione una, universalis, infini*, in: *Gesammeltewerke*, Bd. 1 (Berlin: AkademieVerlag, 1981).
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1 (Einleitung) [new ed. Walter Jaeschke] (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993).
- Hegel G.W.F. *Lektsii po istorii filosofii v 3-kh t. T. 1. [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]* St.Petersburg: Nauka Publ, 2006. (In Russian)
- Kivinen M. *Progress i khaos. Sotsiologicheskii analiz proshlogo i budushchego Rossii [Progress and Chaos. Russia as a Challenge for Sociological Imagination]*. Transl. from English by M.F.Chernysh. St.Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2002. 272 p. (In Russian)
- Lovejoy Arthur, *The Great Chain of Being. A Study of the history of an Idea* (Cambridge, MA & London: Harvard Univ. Press, 1964 [orig.: 1936]).
- Marx Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Berlin: Dietz, 1974].
- Oittinen Vesa, 'Solov'evs letzte Philosophie – eine Annäherung an Kant?' *Studies in East European Thought* 55 (2003), no. 2, pp. 97-114.
- Oizerman T.I. Interv'y u L.N. Mitrokhinu [An interview to L.N.Mitrokhin] In: *Filosofiya i istoriya filosofii. Aktual'nye problemy. K 90-letiyu T. I. Oizermana [Philosophy and the history of philosophy. Actual problems]*. Moscow: Kanon+ Publ., 2004.
- Rickert Heinrich, *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Tübingen: Mohr, 1924).
- Rossi Pietro, *Max Weber: una idea di Occidente* (Roma: Donzelli, 2007).
- Schnädelbach Herbert, *Kant* (Leipzig: Reclam, 2005).
- Swedberg Richard, *The Max Weber Dictionary* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 2005).

ⁱ “Es ist der Inhalt der Philosophie – das Absolute. Die Entwicklung muss doch ein Substrat haben [. . .] Wir haben in der Entwicklung verschiedene Momente zu fassen [...] und dies ist überhaupt, was wir wesentlich das Konkrete nennen [. . .] Die Philosophie, wenn auch in der Region des reinen Denkens, hat allen Inhalt als Konkretes [. . .] Die Idee als Eine ist wohl als Denken abstrakt, aber in sich selbst absolut konkret. Die Philosophie gerade ist dem Abstrakten am entgegengesetzten . . .” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1 (Einleitung) [new ed. Walter Jaeschke] (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), pp. 148-49.

ⁱⁱ “Kant hat als erster Denker in Europa die allgemeinsten theoretischen Grundlagen geschaffen, die wissenschaftliche Antworten auf spezifisch moderne Kulturprobleme überhaupt möglich machen [. . .]: sein Denken, wie es sich in den drei grossen Kritiken darstellt, ist in dem Sinne kritisch, [. . .] dass es dadurch im Prinzip dem Prozess der Verselbständigung und Differenzierung der Kultur entspricht, wie er sich seit dem Beginn der Neuzeit faktisch vollzogen, aber in der Philosophie vor Kant noch keinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte” (Rickert, *Kant als Philosoph*, p. 141).