

В.М. МЕЖУЕВ

ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В последней трети XIX в. на смену классическому этапу в европейской философии постепенно приходит новый, который можно назвать постклассическим, или современным. Провести между ними четкий хронологический рубеж довольно трудно — какие-то элементы классики сохраняются на втором этапе, тогда как предпосылки современности можно обнаружить в самой классике. В то же время деление философии (как и искусства, науки — физики, например) на классическую и современную хорошо известно. Само это деление восходит к началу Нового времени, когда стало обычным различать древнее (античное) и новое искусство: то, что соответствовало античным образцам, считалось классическим, что отступало от них — современным. В конце XIX в. само Новое время станут делить на классику и современность, обозначив этим делением важный рубеж в его истории¹. Но так как все Новое время принято считать «эпохой модерна», или современной эпохой (по отношению к Античности и Средневековью), для наименования образовавшегося внутри него нового этапа, пришедшего на смену классике, будут использовать термины, заимствованные в основном из искусства, — «декаданс» (распад) в противоположность Ренессансу (возрождению), «модернизм» и даже «постмодернизм». Именно этот этап подводит нас вплотную к сегодняшнему дню, к нам самим — участникам и свидетелям событий XX столетия.

Межуев Вадим Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. Наш постоянный автор.

¹ Пытка более или менее четко прочертить границу между классической и современной философией была предпринята М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьевым и В.С. Швыревым в совместно написанной ими статье «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии». Но и они были вынуждены признать, что «общее отношение между классической и современной буржуазной философией оказывается достаточно сложным и причудливым» (см.: Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972. С. 30).

лодежи. Романтики и идеалисты 20-х — 40-х гг. вызывают у нового молодого поколения (вспомним хотя бы Базарова — героя романа Тургенева «Отцы и дети») насмешку и презрение. «Властителями дум» этого поколения являются уже не классические русские западники и славянофилы, а представители разночинной интеллигенции — Писарев, Чернышевский, Добролюбов, в сфере политики — Бакунин, Ткачев, Нечаев. Рождается новая порода людей — революционно-бунтарская, но одновременно свободная от предписаний дворянского кодекса чести и религиозной морали. Достоевский объединит их под общим названием «бесы», усмотрев в их появлении на свет наступление «царства Антихриста».

И в Европе в это время во всем чувствуется завершение и окончание эпохи классики. Напомним еще раз, чем была эта эпоха. Главное в ней — вера в то, что история движется по пути прогресса, т.е. в направлении более гуманной, разумной, свободной и счастливой жизни. «Светлое будущее» — изобретение не коммунистов, как иногда думают, а классической мысли Нового времени. Присущее классике чувство *исторического оптимизма* и означало веру в такое будущее. Осмеивая сегодня эту веру, мы фактически смеемся над всей классикой. Будущее это могло видеться по-разному, но всегда под знаком плюс. Надежда на лучшие времена питает собой всю классическую литературу, искусство, философию.

С окончанием XIX в. эта вера бесповоротно рушится. На смену историческому оптимизму приходит чувство *исторического пессимизма*, которое постепенно становится господствующим настроением времени. Само это чувство (точнее, предчувствие) зародилось, конечно, несколько раньше. Беспокойство по поводу будущего Европы испытывали уже Гете, романтики, Гегель. Первым философом пессимизма стал Артур Шопенгауэр, живший еще в первой половине XIX в., но получивший признание лишь после своей смерти. За ним последуют другие, среди которых наиболее значительная фигура — Фридрих Ницше. С него, собственно, и начинается новый период, отмеченный, в частности, иным, чем в классике, пониманием путей и судеб европейской культуры.

По словам К. Ясперса, Ницше был первым, кто нарисовал «ужасную картину современного мира, которую все с тех пор без устали повторяют»: «Крушение культуры — образование подменяется пустым знанием; душевная субстанциальность — вселенским лицедейством жизни “понарошку”, скука заглушается наркотиками всех видов и острыми ощущениями; всякий живой духовный росток подавляется шумом и грохотом иллюзорного духа; все говорят, но никто никого не слышит; все разлагается в потоке слов; все пробалтывается и продается. Не кто иной, как Ницше показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысл нарождающегося явления — массы»².

² Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 13.

ются не свободные в своих решениях и действиях граждане, а скопления безразличных друг к другу людей, сведенных вместе по чисто формальным признакам и основаниям. Массы возникают вследствие не автономизации, а атомизации индивидов, чьи личные качества и свойства никем не принимаются в расчет. Они образуются путем включения людей в социальные структуры, существующие и функционирующие в обществе помимо их сознания и воли, навязанные им со стороны и предписывающие им определенный способ поведения и действия.

Главной ценностью массового общества становится не индивидуальная свобода, а власть, которая, хотя и отличается от традиционной власти — монархической и аристократической, в своей способности подчинять себе людей, манипулировать их сознанием и волей намного превосходит последнюю. Люди власти становятся подлинными героями дня, приходя на смену героям прошлого — инакомыслящим, борцам за личную независимость и свободу. В итоге общество, называющее себя гражданским, оборачивается даже большей, чем раньше, несвободой отдельного индивида. Если Гегель определял историю как «прогресс по пути свободы», то с момента возникновения массового общества она предстает, скорее, как «прогресс по пути власти», которая становится лишь более изощренной и эффективной в своих средствах и способах воздействия на человеческое сознание и поведение.

Заметное сужение границ индивидуальной свободы в массовом обществе станет в глазах философов главным симптомом наступившего культурного кризиса. Ведь культура для классики и есть преимущественно сфера человеческой свободы, ее наглядно воспринимаемая форма существования. Во всяком случае, так понимали культуру Кант и Гегель, отождествив свободу с автономией разума, со способностью индивида поступать разумно во всех областях своей деятельности и общественной жизни. Только разум, по мнению представителей классического рационализма, может освободить человека от суеверий и предрассудков прошлого, от власти небесных и земных богов, от диктата его чувственной природы. За пределами разума свобода оборачивается своеволием, произволом и насилием. По отношению к каждой из форм культуры — науке, искусству, морали, праву и даже религии — разум берет на себя функцию их высшего судьи и главного законодателя, дающего им собственные законы и цели.

Связь индивидуальной свободы с разумом и будет поставлена под сомнение в постклассической философии. То, что служило классике несомненным доказательством «прогресса по пути свободы» — развитие и совершенствование разума, в первую очередь научного, воспринимается теперь как прямая угроза индивидуальной свободе. Наступление «эпохи разума», в чем видели раньше высшее проявление развития культуры, в глазах философов нового поколения станет прямым доказательством ее заката и гибели. Вера в освободительную миссию разума окажется подорванной в самом корне. Хотя

кого сознания человеческая реальность, лишенная поэтому какого-либо разумного, рационально представимого начала. Подобный сдвиг предопределил появление *философии жизни* — одного из наиболее заметных и влиятельных направлений в постклассической философии, пришедших на смену философии разума. Термин «жизнь» был заимствован философами из биологии, получившей к тому времени развитие и признание. Он свидетельствовал о переносе философского интереса с познания мира как рационально упорядоченной системы на познание жизни в ее исторически конкретных формах⁷. К представителям философии жизни при всей несхожести их позиций относят обычно Ф. Ницше, В. Дильтея, Г. Зиммеля, О. Шпенглера, А. Бергсона, ряд других философов. В постклассической философии они занимают примерно то же место, что романтики в классической философии. Философия жизни и стала в какой-то мере продолжением линии романтизма в новых исторических условиях, что позволяет ее квалифицировать как своеобразный неоромантизм.

К числу предшественников философии жизни Г. Риккерт относил Гамана, Гердера, Ф. Г. Якоби, Гете, Фихте, Шеллинга, а также немецких романтиков Фридриха Шлегеля и Новалиса. «Для современной философии жизни, — писал он, — характерно скорее то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и *только* этого понятия, построить целое миро- и жизнепонимание. Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского знания. Жизнь объявляется собственной «сущностью» мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться»⁸.

Культура в этой философии также получает совершенно новое по сравнению с классикой толкование. Основу ее образует некоторое жизненное начало, имеющее своим истоком не разум, а волевое усилие человека, его

⁷ «Правда, — как пишет автор ввводной статьи к собранию сочинений Вильгельма Дильтея Н. С. Плотников, — сам термин «философия жизни» возникает в немецкой философской традиции раньше — во второй половине XVIII в. как синоним «жизненной мудрости», «жизненной философии». В немецком романтизме (например, у Фр. Шлегеля) он приобретает статус философского термина, характеризующего отрицание теоретического разума и философской систематики. Широкое распространение этот термин получает лишь на рубеже XIX—XX вв. и опять-таки в Германии (ни французская, ни английская философская традиция не используют понятия “philosophie de la vie” или “philosophy of life”), причем не как самоназвание определенных позиций, а как дескриптивная характеристика течений, использующих понятия «жизнь» и «переживание» в качестве философских лозунгов» (Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. М., 2000. С. 16).

⁸ Риккерт Г. Философия жизни // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 210.

кой формы знания она становится преимущественно критической, знаменая тем самым наступление эпохи *критицизма*. В отличие от классического критицизма (кантовского, например) целью нового критицизма является не создание свободной от догматизма и основанной исключительно на разуме философской (метафизической) картины мира, а наоборот, доказательство бессилия разума создать такую картину. Критицизм здесь — следствие не укрепления, а разрушения веры в разум. Если классика была критикой разума с позиции самого же разума, то теперь эта критика ведется с позиции, расположенной вне разума, будь то воля, бессознательное, жизненный мир, творческий порыв, человеческая экзистенция и пр. Соответственно и сама культура становится предметом философской критики, ставящей под сомнение возможность ее существования и познания в качестве разумного феномена, адекватной человеческой жизни и подлинно человеческому бытию. Из объекта преимущественно метафизического знания культура постепенно переходит в ведение конкретных наук, оставляя на долю философии гносеологическую и логико-методологическую, т.е. сугубо вспомогательную по отношению к этим наукам функцию.

Переключение философского интереса с «наук о природе» на «науки о культуре», нашедшее свое наиболее четкое выражение в неокантианстве с его повышенным вниманием к логико-методологической проблематике этих наук, как ни парадоксально, стало также следствием зафиксированного постклассической философией кризиса культуры. «Сова Минервы (или мудрости), — по выражению Гегеля, — вылетает в сумерки». Подобно тому, как развитие медицины было вызвано не здоровьем, а болезнями человека, так и бурный рост гуманитарно-исторического знания в XIX в., выдвинувший его на одно из первых мест в системе всего научного знания, был стимулирован наступившими или, во всяком случае, ощущаемыми многими сумерками европейской культуры. У кого что болит, тот о том и говорит. Своим расцветом науки о культуре во многом обязаны кризисному состоянию европейской культуры. Философия с ее чуткостью к духовным переменам не могла пройти мимо желания этих наук обрести статус теоретически и методологически самостоятельных дисциплин, освободиться как от власти метафизики, так и от уподобления себя (в позитивизме) естественным наукам. Идя навстречу этому пожеланию, философия и обретет вид философии культуры как по своей сути, так и по названию.

Неправильно поэтому думать, что постклассическая философия была лишь движением вспять, простым отрицанием классики, не несшим с собой ничего нового. Видеть в ней один лишь упадок вряд ли правильно, хотя зафиксированный ею кризис культуры стал, несомненно, и ее собственным кризисом, существенно изменив и понизив ее культурный статус. Если в эпоху классики философия находилась как бы в эпицентре духовной жизни общества, брала на себя роль ее лидера, то теперь на это место стали претендовать

собой в гармоническом единстве. И сегодня в духовной жизни европейского человека наука не вытеснила до конца миф и религию, не подменила собой другие формы сознания – мораль, искусство и пр. Но в той мере, в какой это все же происходит, в какой наука подчиняет себе душевные и духовные сферы человеческой жизни, нарастает тревожащее чувство излишней сциентизации и прагматизации культуры. Уже натуралистический рационализм просветителей вызвал ответную реакцию в лице романтиков, продолжением чего во второй половине XIX в. и стало противостояние неокантианства и философии жизни.

Если философы жизни в своем большинстве продолжили начатую романтиками защиту духовных, во многом иррациональных форм творчества и жизни, то неокантианцы восприняли идущую от классики (от Канта в первую очередь) линию критического (трансцендентального) идеализма с ее повышенным вниманием к логико-гносеологической проблематике науки. По сравнению с философией жизни, а также с идущими вслед за ней философиями экзистенциализма и постмодернизма, неокантианство менее критично по отношению к традиции классического рационализма. Своей задачей оно посчитало распространение свойственных классике методов рационального познания на область не только природных, но и культурных явлений, что потребовало, естественно, существенного преобразования самих этих методов. Предметом ее интереса также является разум, но разум не только ученого-натуралиста, но и историка, точнее, гуманитария в самом широком смысле этого слова.

Неокантианцы целиком погружены в мир научного знания; их, казалось бы, больше волнует, как устроено это знание, какими принципами оно руководствуется, нежели реальное состояние сложившейся в Европе культурной ситуации. Неудивительно поэтому, что, будучи положительно воспринята представителями конкретных наук, эта философия достаточно быстро сменилась другими влиятельными философскими направлениями – тем же экзистенциализмом и постмодернизмом, более чуткими к происходящим переменам.

Обратим внимание на еще одну особенность постклассического сознания, характерную для всех его представителей. Если классика в лице просветителей сводила культуру к общему для всех людей основанию их сознания и поведения, постижимому рациональными средствами, представляла ее, так сказать, в единственном виде, то постклассическая философия исходит из зафиксированного наукой факта *множественности культур*, не сводимой ни к какому их субстанциальному единству. Культурные формы не находятся между собой в отношении исторической преемственности, не развиваются друг из друга, но сосуществуют в пространстве и времени. У каждой из них своя судьба и лежащая в их основании идея. Как отмечают в своем исследовании современной философии культуры С. Неретина и А. Огурцов, «идея

го рода философская рефлексия. Научное знание о культуре и культурное самосознание, которое в классической философии также стремилось придать себе форму научного знания (у Гегеля даже абсолютного), в итоге расходятся между собой. Знать и быть здесь — разные вещи. Самосознание утрачивает форму научного знания, облекается в какую-то иную форму, тогда как от науки уже не ждут ответа на вопрос о смысле человеческого бытия. Так, в философии экзистенциализма осознание человеком своего конечного бытия в мире обретает значение онтологического (собственно философского) знания, тогда как знание им сущего, т.е. мира в целом, включая мир культуры, относится к разряду онтического, или научного, знания. Понятно, что оба вида знания не сходятся здесь друг с другом ни по содержанию, ни по форме.

Но как в культурно разнородном мире, в котором самосознание и знание расходятся между собой, возможно нормальное человеческое общение? В этой ситуации отдельный индивид, по констатации экзистенциалистов и постмодернистов, замыкается в границах своего индивидуально переживаемого бытия, оказывается в состоянии постоянных взаимных противостояний, схваток и столкновений, различного рода «языковых игр» и «паралогизмов», подрывающих всякую устойчивость и стабильность. Возможно ли здесь вообще хоть какое-то взаимопонимание? В поиске его предлагаются новые модели культуры, в которых она предстает как особый способ человеческого общения и диалога, как своеобразная технология межкультурной и межличностной коммуникации. Проблема такого диалога занимает особое место в философии М. Бубера, М. Бахтина, Э. Левинаса и др. Поиск этот далеко еще не завершен, но, как нам представляется, именно он вышел сегодня на первый план в философской проблематике культуры.

Многообразие культурных практик в современном мире, их осмыслению в системе антропологического, исторического, гуманитарного и социального знания соответствует, как мы видим, многообразие философских концепций (моделей) культуры. Каждая из них находится в сложном и противоречивом отношении с классической традицией, развивая или оппонируя ей. Подобное многообразие затрудняет их систематизацию и классификацию. Не ставя перед собой задачи изложения всех этих концепций в их полном объеме (о каждой из них существует достаточно обширная литература), ограничимся лишь отдельными именами и сюжетами, которые помогут нам, однако, раскрыть общий смысл идеи культуры в постклассической философии.