

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

М.В. Румянцева

**КОМПЕНСАТОРНАЯ ТЕОРИЯ
В РАБОТАХ ГЕРМАНА ЛЮББЕ
И ОДО МАРКВАРДА**

Препринт WP20/2014/06

Серия WP20

Философия и исследования культуры

Москва
2014

УДК 13
ББК 87
Р86

Редактор серии WP20
«Философия и исследования культуры»
В.А. Куренной

- Н86 **Румянцева, М. В.** Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Маркварда [Текст] : препринт WP20/2014/06 / М. В. Румянцева ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 32 с. – (Серия WP20 «Философия и исследования культуры»). – 20 экз.

В статье анализируется компенсаторная теория Иоахима Риттера, Германна Люббе и Одо Маркварда, в соответствии с которой для адекватного понимания современной культуры необходимо признать ее двойственный характер. С одной стороны, культура модерна непосредственно связана с процессами модернизации, ориентированными на отказ от прошлого ради будущего. В отношении повседневности процессы модернизации – в науке, технике и экономике – ведут к стандартизации и рутинизации наших практик, а также к предельной сложности нашего жизненного мира в связи с разнообразием контекстов, в которые современному человеку необходимо включаться. Согласно компенсаторной теории человеку для выстраивания собственной идентичности и ориентации в мире необходимо компенсировать рационализацию современности. В статье рассматриваются различные способы и практики такой компенсации, важнейшей из которых является обращение к истоку, к прошлому цивилизации, основанной на отказе от прошлого.

УДК 13
ББК 87

**Препринты Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>**

© Румянцева М. В., 2014
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики», 2014

В современной российской интеллектуальной – как профессионально-философской, так и публичной – среде сложилась весьма своеобразная дискурсивная ситуация, связанная с понятиями «модерн» и «модернизация»¹. С одной стороны, длительная интеллектуальная мода на постмодернизм провоцировала считать тему модерна давно закрытой – по причине смены эпох. С другой стороны, под влиянием специфического дискурса власти в период 2008–2011 гг. понятие «модернизация» приобрело характер идеологического маркера, провоцирующего различные, часто прямо противоположные реакции: либо призывают двигаться по пути модернизации и быть ее проводниками; либо искать собственный, оригинальный способ развития. Обе реакции политически ангажированы – отношение к модернизации часто является своеобразным индикатором отношения к власти и производимой ею риторике. В этой связи следует заметить, что модерн – явление сложное и неоднозначное, и понять его специфику, действительно, нередко мешает производство «дискурса модернизации», «легко превращающегося в упаковку для идеологических доктрин» [Куренной, 2009, с. 84].

В настоящей работе мы отвлекаемся как от дискуссии с различными версиями теорий постмодернизма, так и от указанного идеологического прочтения соответствующих понятий. В основе нашей работы – обращение прежде всего к существенно иной разработке теории общества модерна, сформулированной в работах ряда немецких философов второй половины XX в., сегодня – в политических координатах, нередко объединяемых в группу либеральных консерваторов (в частности, [Наске, 2009, р. 102–113]), – Иоахима Риттера, Германа Люббе и Одо Маркварда. Работы этих философов, на наш взгляд, предлагают более сложный взгляд на структуру и процессы общества модерна, далекий как от поспешных объявлений о его завершении, так и, тем более, от поверхностной идеологизации. Разумеется, мы ограничимся одним из аспектов философско-теоретических построений указанных авторов (творчество которых намного шире по тематике, к тому же очень плохо представлено в России). Мы сконцентрируемся здесь в первую очередь на анализе

¹ Далее в работе содержание этих понятий будет разведено и конкретизировано, здесь же они пока используются как синонимы.

«компенсаторной теории», сформулированной названными мыслителями.

Основное преимущество компенсаторной теории заключается, на наш взгляд, в том, что она обладает более фундаментальными теоретическими ресурсами для объяснения и понимания процессов современного общества, включая совершенно конкретные явления нашей жизни. Тем самым она позволяет избежать упрощенных трактовок общества модерна (в рамках целого ряда теорий «модернизации»), сводящих его только к одной из его тенденций. В качестве примера такой трактовки можно указать на экспликацию теории модернизации в работах Л.Г. Ионина (в частности, [Ионин, 2004]). Исторически модернизация рассматривается здесь как результат двух основных факторов: 1) индустриальной революции – перехода к машинному производству, основанному на разделении труда, отчуждающего человека от продуктов его труда; 2) возникновения буржуазно-демократического государства – перехода от традиционного феодально-сословного общества к государству, одним из основных принципов которого является гражданское равенство [Wehling, 1992, p. 17] (цит. по: [Ионин, 2004, с. 302]). Эти изменения соответствуют основной линии проекта Просвещения: исторически инвариантный разум должен преодолеть традицию; мировоззрение должна формировать наука, а не предрассудки и суеверия. В таком ракурсе современная цивилизация, основанная на рационализации всех областей нашей жизни и отказе от традиции, является результатом осуществления «модернистского проекта»². Основная особенность компенсаторной теории заключается в том, что она расширяет такую трактовку общества модерна, представляет его более сложную модель, что позволяет раскрыть разнонаправленное многообразие тенденций современного общества и культуры как сложное взаимосвязанное целое. Анализ европейской истории последних столетий дает основания полагать, что однозначное воодушевление прогрессистской идеей на всем протяжении существования общества модерна сопровождается прямо противоположными явлениями – критикой прогресса, цивилизации, разума. Изложенная концепция модернизации не позволяет удовлетворительно

² Радикальное пренебрежение традицией, манифестировавшее себя прежде всего в ходе Великой французской революции, породило консервативную реакцию на модернистский проект, ядром которой была «идея конкретности, воплощенной в опыте традиции» [Ионин, 2004, с. 332].

учитывать эти тенденции и процессы. Поэтому необходимо такое «концептуальное расширение теории модернизации» [Куренной, 2009, с. 86], которое позволяет – наряду с фиксацией указанных процессов – объяснять тенденции, которые не вписываются в столь однозначную и прямолинейную логику. Например, рационализация всех основных сторон жизни – неотъемлемый момент модернизации – приводит не только к искоренению определенных форм иррационального поведения, но и к появлению множества других его разновидностей: «...мы наблюдаем постоянные массовые проявления иррационализма, которые фиксируются как во множестве сегментов жизненного мира, так и в больших структурных образованиях» [Куренной, 2013, с. 73]. Прогрессистская направленность на преодоление традиции приводит не к отказу от памяти, а к формированию исторического сознания, историзации всех сфер культуры, появлению и бурному распространению музеев, расцвету исторических гуманитарных наук, включая историзацию философии, и т.д. Различные формы подобных реакций, не предусмотренных упрощенными теориями модернизации, представляют самостоятельный интерес. Основная задача работы, таким образом, состоит в следующем: представить основные теоретические положения теории компенсации, показать, как в рамках данной теории могут быть проанализированы конкретные социокультурные процессы эпохи модерна и кратко указать нетипичные формы реакции на модернизацию, анализируемые в рамках данной теории.

Иоахим Риттер – известный во всем мире прежде всего как инициатор и главный редактор фундаментальной энциклопедии «Исторический словарь философии» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971–2007)) – в докладе 1961 г. «Задачи наук о духе в современном обществе» подчеркивает аисторический и абстрактный характер культуры модерна. Аисторичность модерна проявляется в том, что модернизация отдельных обществ не связана с особенностями исторического становления отдельных культур. Индифферентность отдельных элементов модерна по отношению к особенностям оригинальных культур позволяет ему распространяться «без границ», формируя ряд особенностей, благодаря которым мы можем говорить, в том числе, о процессе глобализации. Подобная нейтральность современной культуры превращает общество

в абстрактное образование, оторванное от собственных происхождения (Herkunft³) и исторического становления [Luebbe, 2003, p. 281]⁴.

Риттер замечает, что вместе с экспансией культуры модерна и современного образа жизни в обществе появляется ряд явлений, которые не укладываются в «логику модернизации». Эмансипация от традиции в рамках процессов модернизации сопровождается особым вниманием к историческому становлению культур: именно в эпоху модерна впервые возникают музеи, реставрационные работы, проекты по восстановлению и сохранению памятников. «Расколдовывание мира» (М. Вебер) ведет не только к аисторической рационализации жизни, но и приводит к появлению непредсказуемых в рамках этой рационализации экстернатальных последствий. Так, технический характер современной цивилизации компенсируется «открытием» природы как нетронутого ландшафта. Овеществление человека – восприятие его как заменяемой функции – порождает и обратную тенденцию: специфически современное внимание к субъективности и индивидуальности [Marquard, 1994, p. 22].

Ключевым для Риттера является понятие раскола, раздвоения (Entzweiung): раздвоение здесь понимается как сохранение неоднородности культуры, в которой прогрессистские стремления уравновешены обращением к происхождению. Риттер работает с моделью культуры, в которой два полюса стимулируют развитие друг друга, но при этом находятся в постоянном конфликте. Продуктивность этого конфликта будет максимальной в том случае, если в культуре легитимировано наличие обоих полюсов. Их легитимация выражается не только в признании двух видов практик: практики модернизации и практики сохранения культуры. Эти же две тенденции обнаруживаются в области знания и науки: гуманитарные науки («науки о духе») имеют не меньшее значение в современном обществе, чем экспериментальные и естественные науки. Эпоха модерна формируется благодаря небывалому успеху экспериментальных наук, релевантность которых практическим задачам очевидна. Поддержать тенденции, направленные на компенсацию аисторичности модерна, способны науки о духе. Несмотря на их непрактический харак-

³ Понятие «Herkunft» является одним из ключевых для представителей школы Риттера. В немецком языке оно образует изящную игру слов в паре с понятием «Zukunft» (будущее), которую сложно напрямую передать в русском языке. В настоящем тексте перевод этого понятия контекстуально варьируется исходя из стилистических соображений: «происхождение», «историческое происхождение», «история».

⁴ Здесь и далее цитата приведена в переводе А.Б. Григорьева, перевод готовится к печати в издательстве НИУ ВШЭ.

тер, науки о духе, ориентированные на обращение к историческому происхождению и восстановление исторического генезиса оригинальных культур, выполняют в современном обществе важную социальную функцию.

Обществу необходимы науки о духе как «орган духовной компенсации (Kompensation)», они поддерживают баланс «исторического» и «аисторического», так как «будущее без прошлого не менее скверно, чем прошлое без будущего» [Marquard, 1994, p. 25]. Задача наук о духе – гармонизировать раздвоение современной культуры. Позиция Риттера, основанная на признании необходимости раздвоения в обществе, позволяет избежать двух крайних позиций: превознесения прогресса как вершины современной и постоянных «жалоб на прогресс» в рамках культуркритической позиции⁵, согласно которой прогресс рассматривается как главная причина духовного упадка [Плотников, 1994].

Концепция Риттера получила свое дальнейшее развитие в форме компенсаторной теории, изложенной в работах Одо Маркварда и Германа Люббе⁶. Риттеровское влияние в работах данных авторов прослеживается в том, что оба подчеркивают раздвоенность современного мира. Неизбежность «раздвоения» в культуре выступает – в работах прежде всего Одо Маркварда – и как принцип объяснения специфической потребности современного мира в гуманитарном знании, и как стратегия легитимации его необходимости и неизбежности в современном обществе. В независимости от того, будут ли гуманитарные науки выполнять свою роль, компенсаторные реакции будут присутствовать в культуре, усиливая ее внутреннее напряжение. Науки о духе позволяют смягчить конфликт и

⁵ Под культуркритикой понимается широкий спектр позиций, так или иначе связанных с критикой современной цивилизации. Однако исторически ближайшим образом так маркируется, в частности, позиция представителей Франкфуртской школы.

⁶ Понятие «компенсации», как показывает Марквард, восходит к натурфилософскому допущению существования естественного баланса сил в природе (*balance naturelle*). В натурфилософских концепциях нанесение ущерба сопровождается и выравняется компенсацией на основании принципа «экономии природы» (*Oekonomie der Natur*) [Marquard, 2000a, p. 16]. Психоанализ заимствует понятие компенсации и понимает под ним попытку психики уравновесить собственную неполноценность или ощущение неполноценности. При этом «чем больше ощущение неполноценности, тем сильнее требуемая компенсация» [Fellner, 2004]. Проследивая исторический генезис понятия компенсации, Марквард акцентирует внимание на его связи с антропологией, что позволяет ему определить современного человека как *Homo Compensator*. Подробнее о генезисе понятия компенсации см. статью Маркварда «Компенсация» в «Историческом словаре по философии» [Marquard, 1976, p. 912–918], а также «*Homo compensator*» [Marquard, 2000a].

гармонизировать противоположные тенденции. Точка зрения, против которой выступают теоретики компенсации, состоит в том, что науки о духе якобы «тормозят» модерн и являются избыточными для современного мира. Позиция, при которой признается двойственность современной культуры, позволяет утверждать, что упразднение наук о духе ведет к торможению современной культуры, так как усиливает ее внутреннюю конфликтность. Теоретики модерна показывают, что культур-критические атаки на культуру модерна, так же как заявления об «избыточном характере» наук о духе в современном обществе, не снимают двойственность современной культуры, но лишь создают ситуацию, когда вместо действительной компенсации мы получаем фикции, не способные удовлетворить потребность в ней.

Развивая тему удвоения культуры, Люббе замечает, что модерн – уникальное историческое явление. Причина широкой экспансии модерна, в том числе в форме глобализации отдельных его элементов, основана не на его «аисторичности», а на его уникальной темпоральной динамике [Luebbe, 2003, p. 286]. Динамика модерна намного превышает динамику других культур, поэтому о пространственной экспансии можно говорить как о следствии особой темпоральной структуры модерна. Риттеровское противопоставление «аисторический модерн» – «исторические культуры» у Люббе приобретает более сложную форму: модернизационные процессы, обладающие мощной динамикой развития, противопоставляются сегментам, динамика которых или относительно мала, или обладает прямо противоположным вектором движения. Иными словами, Люббе отказывается от риттеровского разделения культур на два типа (аисторическая – историческая культура) и подчеркивает, что в современном мире скорее нужно говорить об исторических и аисторических тенденциях в рамках одной культуры. Подобное смещение акцента при анализе культуры модерна позволяет, с одной стороны, выявить «исторические» тенденции в культуре, динамика которой задается принципиально аисторическими тенденциями, с другой – выявить взаимоотношение двух типов тенденций внутри модерна – насколько они гармоничны или, наоборот, напряжены. Говоря о раздвоении в современной культуре, мы будем подразумевать данную интерпретацию Люббе.

Для анализа теории компенсации следует оговорить некоторые методические моменты. Термин «модерн» в работах Маркварда и Люббе имеет два различных значения. «Модерн» одновременно означает тенденции, направленные на рационализацию современного образа жизни, на осво-

бождение от прошлого и т.д. («аисторические» тенденции, если использовать терминологию Риттера); и современную культуру, которая включает в себя как аисторические тенденции, так и компенсаторные реакции на них. Если под «модерном» подразумевается современная культура, то можно сказать, что компенсация аисторических тенденции принадлежит эпохе модерна так же, как и стремление освободиться от традиции. Мы будем использовать понятие «модерн» для обозначения современной культуры в целом, а понятие «модернизация» – для обозначения «аисторических» тенденций в культуре⁷.

Модерновый мир начинается там, где человек методически начинает выходить из традиции. Марквард в своем докладе «Zukunftbraucht Herkunft» – «Будущее нуждается в происхождении» – [Marquard, 2000с, р. 67] выделяет следующие тенденции, направленные на нейтрализацию традиции:

– Современные науки о природе: они стремятся к достижению результатов, которые независимы от традиции, проверены экспериментальным путем и равноценны для любой культуры.

– Техника: внедрение техники в повседневную жизнь человека – ее глобальное распространение – приводит к тому, что практики, основанные на традиции, заменяются функциональными практиками.

– Современная экономика: с помощью такого нейтрального средства обмена, как деньги (нейтрального в том числе по отношению к традиции), продукты могут быть заменены на товары, что создает условия также и для появления глобального рынка.

– Современные информационные медиа: благодаря технике и образованию, независимому от традиционного языка, информация передается все в большем объеме и все с большей скоростью.

Эти объективные факторы формируют мир, который обычно описывают в категориях «глобализации», «стандартизации», «унификации»

⁷ Терминологическое различие «модерна» и «модернизации» использует, например, Д. Хопвуд. Эксплицитно у теоретиков компенсации данного разделения нет, но – с некоторыми оговорками – оно соответствует понятийным различиям, используемым в теории компенсации. «Модернизация представляет собой внедрение в общество артефактов современной жизни – железных дорог, систем коммуникаций, промышленности (сейчас этот фактор имеет меньшее значение), технологии, бытовых приборов. Модерн (модернизм) – это общий термин для обозначения политических и культурных процессов, возникающих с появлением в обществе новых идей, новой системы экономического устройства или образования. Это определенный образ мышления, образ существования в современном мире и позитивное отношение к переменам» [Хопвуд, 2003].

и т.д. Подобные характеристики модернизации позволяют рассматривать ее как единое явление, в котором эти свойства взаимно обуславливают и поддерживают друг друга. Так, если мы говорим об унификации при модернизации, мы вынуждены признать ее необходимость для пространственной экспансии. Только через унификацию глобальная экономика может иметь дело с контролируруемыми показателями и результатами, продукты превращаются в товары, а традиционные действия – в функциональные [Marquard, 2000b, p. 57]. Поэтому критика модернизации предполагает критику всех тех факторов, которые составляют ее специфику. Иными словами, нельзя (непоследовательно) выступать против унификации, и при этом принимать глобализацию. В аспекте повседневности мы можем также говорить об общей тенденции к ее рационализации и стандартизации. Координация глобальных процессов осуществляется через дисциплинарный характер навязываемых модернизацией практик.

В то же время применительно к каждой из этих характерных для модерна тенденций могут быть обнаружены их противоположности. Это объясняется тем, что каждая дисциплинирующая практика способна провоцировать определенный вид реакции – отторжение. Анализ «раздвоенной» культуры модерна, следовательно, во многом зависит от того, какое из свойств модернизации мы выделяем как ключевое. В рамках данной работы мы в основном сосредоточимся на двух следующих характерных чертах модерна: 1) «прогрессирующее ускорение» и, 2) дезориентация. Остальные свойства и реакции на них будут скорее намечены или упомянуты, чем рассмотрены подробно.

Для Люббе ключевой характеристикой, образующей условие возможности экспансии модернизации, является ее динамика. Ускоряющееся развитие модернизации связано с установкой на эмансипацию от традиции. Логика модернизационного процесса схематично заключается в следующем: чем меньше будущее будет зависеть от традиций, тем быстрее будет осуществляться модернизация. Благодаря прогрессирующему приросту знания все совершеннее будет становиться техника, которая производится на основе полученных знаний. Благодаря экономике техника все быстрее будет распространяться по миру, а за счет распространения новых медиа будет ускоряться доступ к получению информации, что в свою очередь будет стимулировать прирост знания. Модерн можно охарактеризовать как «мир ускоренных изменений» – «Welt der Wandlungs beschleunigung» [Marquard, 2000c, p. 69] или как мир «возросшей динамики инноваций». Традиция выглядит в этом процессе самоускорения

как фактор, замедляющий модернизацию, поэтому в будущем для нее просто нет места. Для модернизации традиция не имеет позитивной ценности и рассматривается как фактор, затрудняющий развитие. Модернизационные тенденции, направленные на освобождение от традиции, позволяют выделить один полюс современной культуры, как полюс «нейтрализации традиции», полюс, для которого традиционное не имеет будущего, так как будущее определяется негативно, а именно через освобождение от традиции.

Здесь стоит указать на два момента. Во-первых, тенденция к нейтрализации традиции, как было указано выше со ссылкой на Люббе, еще не свидетельствует об исторической нейтральности самой этой тенденции. Она обладает исторической уникальностью, которая заключается в скорости ее развития, а именно, модерн – это единственная культура, в которой динамика изменений достигает такого масштаба.

Во-вторых, Марквард и Люббе подчеркивают: ни о каком серьезном отказе от модернизационных тенденций сегодня не может быть и речи; эмансипация от традиции привела к тому, что условия современной жизни несопоставимо лучше условий жизни человека других эпох. «Никто искренне не может желать возвращения того времени, когда, например, хирургические операции приходилось делать без наркоза» [Marquard, 2000с, р. 68]. Однако также опасно безоговорочно приветствовать прогресс как высшую ценность. Модерн – явление неоднозначное и оценивать его стоит осторожно; наряду с очевидным улучшением условий жизни людей, модерн «овеществляет» окружающий мир. Естественные и экспериментальные науки рассматривают сущее как объекты, техника превращает их в функциональные артефакты⁸. Экономика превращает

⁸ В контексте этой характеристики модерна уместно соотнести компенсаторную теорию с критикой современности Хайдеггера, в частности с его анализом воздействия естествознания, экспериментальных наук и техники на структуру повседневного опыта. Современная наука рассматривает мир как объект определенного типа исследования, нацеленного на последующее изменение реальности. Наука фокусируется не на уникальности, а на типичном, повторяющемся, общем. Концентрация на общем создает основу для деятельного преобразования мира, для его подчинения воли человека. В результате происходит прогрессирующая технологизация и унификация реальности, а вместе с этим и разрушение первоначальной непосредственной данности мира. «Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытийности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы... Техника как высшая форма рационального сознания, техниче-

людей в рабочую силу, продукты – в товары⁹. Процесс модернизации, «овеществление» мира создает условия, при которых современному человеку – в силу определенных антропологических особенностей – все труднее выдержать режим существования, устанавливаемый модернизацией. Осознание себя как функции, реализующейся в рамках определенным образом регламентированных, рационализированных практик, порождает негативную реакцию – отторжение. Однозначная негативная оценка модерна как процесса «овеществления» мира также может быть рассмотрена как реакция на модернизацию. Реакция отторжения столь же естественна, как и постепенное привыкание к условиям современной цивилизации. Оба ответа являются следствием тех изменений, которые претерпевает существование человека вместе с изменением мира.

«Овеществление» мира можно трактовать как процесс унификации и стандартизации, как процесс постепенной эмансипации от традиции. Последний становится возможен благодаря небывалому прогрессу экспериментальных наук, которые основаны на методическом отказе от личного опыта и личной перспективы. Фиксируя разрыв между опытом и

ски истолкованного, и отказ от осмысления как закрытия от самой себя организованной неспособности подняться до какого-либо отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежит друг другу: они одно и то же» [Хайдеггер, 1993 [1954]]. Однозначно негативная оценка Хайдеггером процессов рационализации мира не разделяется представителями компенсаторной теории: контингентность бытия не сохранить путем критики или отрицания ускоряющихся процессов модерна. В соответствии с теорией компенсации именно признание того, что модернизационные процессы выполняют определенную позитивную функцию в современном обществе, позволяет увидеть границы данной позитивной роли, т.е. увидеть тот запрос, который модернизация в силу имманентной ей логике не может удовлетворить. Последнее позволяет выявить компенсаторные тенденции, которые являются следствием модернизационных процессов, но которые не могут подменить их. Рационализация компенсаторных тенденций направлена, в том числе, на оформление тенденции к сохранению контингентности бытия.

⁹ Хайдеггер подчеркивает, что в центре экономического мышления стоит не человек, а определенная волевая деятельность (производящая, потребляющая). По отношению к институционально оформившейся деятельности человек рассматривается как функция или как материал, обеспечивающий жизнеспособность системы, внутренняя пустота которой обнаруживается в том, что деятельность не имеет строго определенной цели; цель деятельности в самой деятельности («воля к воле»). «Потребление всех материалов, включая сырье «человек», для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для действительного» [Хайдеггер, 1993 [1954]]. Ускорение экономических процессов – следствие имманентной логики современной действительности; оно не оправдывается какой-либо трансцендентной целью. Последнее обстоятельство определяется Хайдеггером как «пустота, в которой взвешено сущее, материал для действительного».

экспериментальными науками, мы можем задать следующий вопрос: в каком отношении к ним находится жизненный мир человека? В какой мере этот жизненный мир человека определен его опытом и какую роль наука играет в формировании мировоззрения?

Динамика современной цивилизации задается «возрастанием количества инноваций в единицу времени», «сгущением инноваций» [Люббе, 1994a]. Техника, созданная на основании современной науки, распространяется посредством современной экономики и являющаяся главным средством для передачи информации, – один из главных факторов ускоряющегося изменения мира. «Там, где 2000 лет назад был лес, 1000 лет назад – поле, 500 лет назад – дом, 150 лет назад стояла ткацкая фабрика, 75 лет назад – вокзал, 25 лет назад – аэродром, сегодня стоит центр управления космическими полетами, а что будет стоять через 10 лет – этого мы еще не знаем» [Марквард, 2003]. Люббе подчеркивает, что ускоряющееся инновационное развитие приводит к уменьшению «хронологического расстояния до того прошлого, которое во многих жизненных отношениях уже устарело, в котором мы не можем уже распознать привычной структуры сегодняшнего жизненного мира и которое поэтому представляется нам чужим и даже непонятным» [Люббе, 1994a]. Люббе отмечает: чем быстрее изменится мир, тем меньший период времени для нас представляется очевидным. Образ жизни людей тридцать лет назад является далеко не самоочевидным для поколения, которое в пять лет знакомится с i-rod и i-rad. Чем быстрее изменяется мир, тем быстрее прошлое становится «чужим» и непонятным; чем быстрее изменяется мир, тем более непредсказуемым становится будущее. Под «сокращением настоящего» Люббе понимает специфическую трансформацию темпоральности – процесс сокращения периода «постоянства жизненных отношений».

«Сокращение настоящего» подразумевает утрату ценности опыта¹⁰; в культуре «ускоренных изменений» опыт участия в жизненных отно-

¹⁰ В статье «Потеря опыта и компенсация» – «Erfahrungverluste und Kompensation» – под «утратой опыта» Люббе понимает исчезновение очевидности в отношении происхождения тех институализированных отношений, которые регулируют сферу нашей повседневности [Luebbe, 1989, p. 107]. Сходная проблема утраты очевидности в отношении происхождения современных институтов тематизирована также П. Бергером и Т. Лукманом в работе «Социальное конструирование реальности»: «Институциональный мир – как и любой отдельный институт – это объективированная человеческая деятельность. <...> институциональному миру требуется легитимация, т.е. способы его «объяснения» и оправдания. И не потому, что он кажется менее реальным (чем деятельность, которая,

шениях устаревают слишком быстро, чтобы служить основанием для суждения о настоящем или предсказания будущего. Марквард, анализируя ряд других эффектов этого процесса, указывает, что следствием потери опыта является специфическая трансформация возраста современного человека, которую он выражает формулой «люди больше не взрослеют». Когда жизненные отношения относительно постоянны, мы можем руководствоваться опытом; из опыта мы узнаем, какое решение имеет успех при данных обстоятельствах. Опыт позволяет нам преодолеть чуждость миру, через практику понять, как следует вести себя в той или иной жизненной ситуации. В условиях сокращения периода «постоянных жизненных отношений», т.е. в условиях, когда «данные обстоятельства» постоянно меняются, опыт не имеет большой ценности. Одновременно с этим «чуждость миру» становится непреодолимой, последнее и означает, что люди перестают взрослеть. Вместо накопления опыта по мере взросления и постепенного преодоления чуждости миру мы постоянно оказываемся в ситуации, когда мир всякий раз «чужд, нов и непонятен», т.е. в положении детей.

Этому же способствует тот факт, что все большее количество информации мы вынуждены принимать на веру – причем в самых разных областях. Современная дифференциация наук и специализация приводят к тому, что человек, являясь специалистом в одной области, принимает на веру те положения, которые в упрощенной форме предоставляют ему специалисты других областей. Даже в одной научной области перепроверка данных – подтверждение на собственном опыте тех выводов, к которым пришли предшественники, часто оказывается проблематичной – в том числе по причине крайней затратности современных научных экспериментов (по крайней мере, такова ситуация в современных экспериментальных науках). В повседневной жизни мы также вынуждены доверять информации, получаемой по опосредованным медийным каналам, у нас нет возможности проверить ее самостоятельно. Иными словами, у нас формируется привычка доверять тому, что мы не познаем на

объективируясь, творит социальный мир)... Реальность социального мира приобретает свою массивность в процессе передачи ее новым поколениям. Однако эта реальность является исторической и наследуется новым поколением скорее как традиция, чем как индивидуальная память» [Бергер, Лукман, 1995, с. 104]. Потребность легитимации возникает из-за того, что причины, по которым создатели института устанавливали определенный тип институционального порядка, не очевидны для следующих поколений. Последующие поколения наследуют определенный тип институционального порядка, но они не разделяют того типа опыта, который был у создателей данного института.

собственном опыте. Зафиксируем здесь два момента: первое, доверять информации, которую мы не можем проверить на собственном опыте, – это необходимость для человека модерна¹¹. Второе, эта необходимость порождает общую некритическую установку по отношению к медиа, мы склонны доверять любой полученной информации, игнорируя даже такой простой индикатор, как компетентность источника.

Некритичность восприятия информации дополняется тенденцией к предпочтению информации, представленной в упрощенном, схематизированном и визуализированном виде. В условиях реальности, претерпевающей ускоряющиеся изменения, формируется запрос на то, чтобы знания о мире были репрезентированы конденсированными, быстрыми в усвоении схемами¹², сходными с теми, которые постоянно используются

¹¹ Как отмечает Никлас Луман, «то, что мы знаем о нашем обществе и даже о мире, в котором живем, мы знаем благодаря массмедиа. . . знание, заимствованное из массмедиа, словно само по себе образует закрытую, саму себя подпирющую структуру. Подобное знание мы характеризуем как сомнительное, и все-таки вынуждены на нем останавливаться и из него исходить» [Луман, 2005, р. 8]. Отношение мира масс-медиа к «внешнему миру» (инореференция) задается не через отношение подобия или соответствия. Это отношение сложнее: масс-медиа определенным образом отбирает, селектирует «внешний мир». Селекция осуществляется в соответствии с бинарным кодом, специфичным для мира масс-медиа – «информация / неинформация». Для информации важен характер новизны. «Неактуальная» информация, по существу, информацией не является. Тем не менее восприятие новой информации возможно только благодаря тому, что «новая» информация отсылает к информации, поставляемой в прошлом. «Новое», таким образом, может возникнуть лишь как изменение старого. Соотнесение системы с самой собой (автореференция) обладает характером самоповторения. Особенности мира масс-медиа, его особое отношение к «внешнему миру» позволяет рассматривать масс-медиа как относительно автономную, закрытую, аутопойетичную (самовоспроизводящуюся) систему, которая «не искажает» реальность, но конституирует особую реальность. Существование этой особой реальности, в свою очередь, воздействует на общество, в том числе формирует привычку потребления данной тиражируемой и определенным образом обработанной (подчиненной внутренним правилам мира масс-медиа) информации [Луман, 2005; Филиппов, 2003].

¹² В «Началах геометрии» Э. Гуссерль различает пассивное понимание выражения от реактивации его смысла (наполнения смысловой структуры наглядной очевидностью). Понимание смысла языкового выражения обычно не предполагает обращения к наглядному опыту для его подтверждения или проверки. В то же время в случае тех же геометрических выражений возможность такой реактивации сохраняется открытой. Для каждого геометрического положения теоретически возможно восстановить цепочку умозаключений вплоть до первооснов геометрии, точнее, вплоть до донатального опыта, на базе которого возникли первые аксиоматические положения. Это возможно благодаря тому, что предпосылкой каждой новой ступени в геометрии является постоянный синтез, в котором «все достижения [геометрии] сохраняют значение и образуют целостность» [Гуссерль, 1996 [1939], с. 368]. Тем не менее возможность логического конструирования

в учебной литературе. Современный взрослый превращается в ученика, предрасположенного к усвоению учебной информации, а жизнь превращается в школу. Привычка постоянно учиться означает здесь не только способность к усвоению новой информации, но и предрасположенность к употреблению уже обработанной информации. Иными словами, информации, которая получена не нами самими и не нами самими проверена и осмыслена, но которая была получена и обработана кем-то другим. Под «обучением на протяжении всей жизни» (lifelong learning)¹³ по-

ния без реактивации первоначального смысла, с одной стороны, и излишний характер такой реактивации при прикладном использовании геометрии, с другой, способствуют «забвению» первоначального смысла математических положений. Требование постоянно обращаться к происхождению математики невыполнимо в практике научной работы по причине развития и прогрессирующей дифференциации научного знания: «Как – в связи с действительно колоссальным приростом такой науки, как геометрия, – обстоит дело с претензией и способностью к реактивируемости? ... Должен ли он [исследователь], если он делает актуальную передовую работу, сначала пробегать всю гигантскую цепь обоснований вплоть до первопредпосылок и все это реактивировать?» [Там же, с. 374]. Требование реактивации смысла геометрии «в действительности никогда не выполнялось. То, как действительно осуществляется живая традиция смыслообразования элементарных понятий, мы видим по начальному преподаванию геометрии и по учебникам; и вот чему мы там действительно учимся: обходиться с помощью строгой методик готовыми понятиями и предложениями. Чувственно наглядная демонстрация понятий на начерченных фигурах подменяет действительное производство первоидеальностей» [Там же, с. 377]. Данные рассуждения Гуссерля относятся не только к геометрии, но могут быть распространены на все области седиментированного смысла, прежде всего, на современное научное знание: «Наши принципиальные выводы столь всеобщи, что распространяются на все так называемые дедуктивные науки и даже предвещают сходные проблемы и исследования для всех наук» [Там же, с. 379].

¹³ Рассуждения Маркварда об «обучении в течение всей жизни» особенно интересны в связи с тем, что к данной установке активно апеллируют, в том числе, в дискуссиях о реформах в системе образования в контексте теорий «общества знания» и других аналогичных концепций (Э. Тоффлер и др.). Однозначной оценки данного явления у Маркварда нет, скорее он рассматривает его как необходимое следствие модернизационных процессов в современном мире: «Объявление школы жизнью только поначалу выглядит преувеличением, к которому склонны те учителя и политики в сфере образования, которые сами никогда не покидали школьных стен... Но действительность и в самом деле, буквально, может стать школой – по мере того как она (в силу ускоряющего исчезновения прямого опыта) во все большем объеме и на протяжении всей жизни становится доступной лишь в косвенном опыте, т.е. посредством обучения» [Марквард, 2003]. Стоит отметить, что термина lifelong learning Марквард не употребляет, называя данное явление Gesamtschule, по аналогии с Gesamtkunstwerk, намекая при этом на холистский характер подобной установки. Как реальность в работах Шеллинга и Шопенгауэра сводилась к искусству, так и сейчас реальность в современном мире сводится к школе (во всяком случае, она может быть рассмотрена именно в таком аспекте). Превращение жизни в школу – один из эффектов модернизации, но любая модернизационная тенденция

нимается усвоение конденсированной, обработанной информации, соотношение которой с опытом далеко не самоочевидно. Такое обучение никак не связано с осмыслением собственного непосредственно данного опыта. Практика осмысления собственного опыта замещается практикой усвоения уже обработанной и схематизированной информации [Марквард, 2003].

Отсутствие и уменьшение ценности опыта есть следствие того, что человек не успевает динамически «перестраиваться» под изменяющиеся реалии. Подобная медлительность мировоззрения, как указывает Люббе, приводит к тому, что научные открытия, какими бы грандиозными они ни были, перестали играть роль культурных ориентиров, что можно было наблюдать еще в XIX в. [Люббе, 1996]¹⁴. Утрата наукой своих мировоззренческих функций ни в коем случае не говорит о спаде интереса к научным открытиям, но мы, спокойно принимая научные достижения, не связываем их с нашей способностью культурной ориентации, т.е. не ставим вопроса о значении, которое научные открытия имеют для нашего целостного представления о мире.

Один из факторов, который сыграл роль в подобной нейтрализации, – это специализация и дифференциация научного знания. Ключевым моментом в этом процессе является не сложность научных теорий; этот момент частично преодолевается популяризацией науки. Однако все усилия по популяризации не смогут больше сделать науку мировоззренческим ориентиром. Можно сказать, что популяризация скорее усиливает «уверенность наших современников в полной безразличности для культуры тех изменений, которые претерпевают научные представления о мире». Как пишет Люббе, «индифферентность научного прогресса для культуры становится... совершенной, если... об открытии источника космического излучения... сообщается нам за завтраком в утреннем выпуске последних известий перед сводкой погоды» [Там же]. Процессы дифференциации и специализации научного знания приводят к тому, что результаты научного прогресса все больше отдаляются от «здорового смыс-

так или иначе уравнивается компенсаторными тенденциями, поэтому объявление установки «на обучение в течение всей жизни» исключительным и всеобъемлющим фактором нашего времени соответствует логике модернизации, но не логике модерна.

¹⁴ В XIX в. наука могла конкурировать с религией за мировоззрение: Люббе в этой связи указывает на парламентские дебаты 1883 г., посвященные проблеме соотношения религии и дарвинизма. В связи с возрастанием потребности в ориентационных схемах запрос как на религию, так и на дарвинизм не исчезает из современной культуры, однако современные научные теории исключены из борьбы за мировоззрение.

ла); участие в научном познании не предполагает «индивидуального или коллективного участия в формировании представлений о мире, вытекающих из тех или иных научных познаний» [Люббе, 1996]. Несмотря на все изменения, на практическом уровне содержание научных разработок никак не влияет на цельность жизненного мира. Под жизненным миром подразумевается коллективная ориентация в действительности, которая позволяет нам коммуницировать и сотрудничать. Люббе подчеркивает, что сам термин «жизненный мир» появляется именно вследствие увеличения дистанции между наукой и здравым смыслом. Чем детальнее и специфичнее становится научная информация, тем труднее ее интегрировать в жизненный мир, т.е. сделать ее значимой для нашей ориентации. С нейтрализацией мировоззренческой функции науки научная информация перестает влиять на общую культурную ориентацию в окружающей человека действительности, не имеет значения для его культурной идентификации. Под независимостью жизненного мира от науки здесь понимается когнитивная независимость; техника влияет на наш жизненный мир, но освоение определенных навыков обращения с техникой не предполагает знания базовых теоретических положений, основываясь на которых она произведена. Кроме того, скорость технического прогресса такова, что сам жизненный мир постоянно изменяется; именно этот факт дал повод Маркварду говорить об утрате значения опыта и даже самого опыта как такового.

Главная проблема, которая здесь возникает, – это проблема ориентации: наука не выполняет мировоззренческих функций (Люббе), опыт в современном мире слишком быстро устаревает (Марквард), предсказать изменения мира становится все проблематичнее в связи с «сокращением настоящего» (Люббе). В этой ситуации неопределенности и нестабильности появляется запрос на стабильные, неизменные ориентиры, возникает потребность в ориентации на искусственно созданные константы, на принципы, которым следуют «вопреки всему». Через эти ориентиры и осуществляется процесс культурной самоидентификации.

Модернизация как прогрессирующая рациональность ведет к появлению человека, чуждого миру, не умеющего осмысливать свой собственный опыт, привыкшего получать уже обработанную информацию, лишённого ориентиров, пребывающего в горизонте постоянно сокращающегося настоящего; т.е. существа весьма ограниченного. Подобное воздействие современности позволяет понять причину и содержательный характер различного рода реакций на модернизацию.

Ближайшей из них является реакция ребенка, отвергающего модернизационные тенденции. Отторжение прежде всего проявляется в отказе от рационального познания мира и следования рационализированным и рутинизированным практикам. Происходит отказ от преодоления ориентационного кризиса с помощью рационального познания. Рационализированному миру противопоставляется эмфатическое переживание. Но чтобы преодолеть ориентационный кризис с помощью эмфатического переживания, необходимо объявить эмфатическое переживание более значимым, чем рационализированная реальность. В предельном случае сложный, современный мир объявляется бессмысленным по сравнению с преисполненным смыслом переживанием.

Марквард, иллюстрируя эту стратегию ориентации в современном мире, указывает, что в предельно напряженных поисках смысла жизни, которые появляются и культивируются в эпоху позднего модерна, важен не столько смысл, сколько эмфаза, напряжение, с которым этот поиск осуществляется [Marquard, 1986b, p. 47]. При этом предлагается различать три понятия смысла: «смысл, сопряженный с чувственностью» (*der sinnlichkeitsbeuegliche Sinnbegriff*), «смысл, сопряженный с рассудком» (*der verstaendlichkeitsbeuegliche Sinnbegriff*) и «эмфатический смысл» (*der emphatische Sinnbegriff*). Остановимся подробнее на последнем понятии. «Эмфатический смысл» не соответствует тому понятию «смысла», которое фигурирует в герменевтических или феноменологических дискуссиях. Под «эмфатическим смыслом» подразумевается нечто, что делает меня счастливым, что непосредственно относится к моей жизни и моему миру. «Эмфатический смысл» наполняет мой мир, дается мне как его ценность и цель. Он не оставляет никаких сомнений, он явлен мне во всей полноте. Согласно реконструкции Маркварда, вопрос об эмфатическом смысле впервые отчетливо формулирует Ф. Ницше («Веселая наука»). С тех пор вопрос: «Имеет ли бытие вообще какой-либо смысл?» в различных вариациях повторяется в философии, литературе, искусстве. Например, у А. Камю: в переживании абсурда человек должен спрашивать о смысле бытия, не может не спрашивать [Op. cit., p. 37]. Отторжение обладает, при этом, тем большим значением, чем более эмоционально оно переживается. Следовательно, чем выше напряжение поиска «смысла жизни», тем правдивее сам поиск, поэтому в поиске эмфатического смысла важно не просто переживание, но экзистенциально окрашенное переживание, доводящее до «пограничного состояния». Смещение акцента на переживание приводит к тому, что фактические об-

стоятельства, следствием которых данное переживание является, становятся излишними. Чтобы переживать абсурд, нет необходимости попадать в ситуации абсурда, достаточно культивировать в себе переживание абсурдности данного мира.

Широкое влияние этого понятия смысла приводит к тому, что в современных дебатах о смысле сам смысл уходит на второй план, на первый план выступают эмоции и эмфаза [Op. cit., p. 47]. Не столько важны утрата или приобретение смысла, сколько переживание «утраты» и «приобретения»; не столько важен смысл, сколько «целостное движение души».

Акцент на «эмфатические эмоции» можно интерпретировать как реакцию на рационализированную культуру модерна; рутинизация и стандартизация повседневности вызывают стремление до предела «накалить» собственную чувственность. Выражаясь терминологией Гегеля, это замыкание на собственную «субъективность» и на собственные переживания представляет собой специфическую современную форму отторжения от модернового, сложноорганизованного мира¹⁵. Переживанию –

¹⁵ В «Философии духа», в разделе, посвященном антропологии, Гегель описывает переход от юноши к зрелому мужу как преодоление противопоставления человека миру: «До сих пор занятый только общими предметами и работая только для себя, юноша, превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заниматься мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, – ибо если необходимо действовать, то неизбежен переход к частностям, – однако для человека начало занятий этими частностями может быть все-таки весьма болезненным... В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность» [Гегель, 1977 [1817], 89 (§396)]. Если соотнести это описание Гегеля, в частности, с тезисом Маркварда «люди больше не взрослеют», то, несмотря на сходство, можно отметить следующий примечательный сдвиг: для Гегеля это замыкание на субъективности и отторжение взрослого рационально рутинизированного мира связано с четким переходом само собой разумеющейся границы – от жизни юноши к жизни взрослого человека, тогда как для Маркварда наличие такой границы само по себе является проблематичным. Марквард констатирует общую тенденцию, а не исключение и временное затруднение при переходе из одного возрастного состояния в другое. Хотя Гегель также отмечает, что «у слабых натур» такое отторжение, парализующее разумную деятельность, может длиться всю жизнь, такое состояние юноши в целом квалифицируется в терминах исключительного – патологического – состояния: оно, по Гегелю, сходно с состоянием помешательства: «помешательство было охарактеризовано нами как внутренняя замкнутость духа, как некоторая погруженность его в себя, своеобразия которой... состоит в том, чтобы не находиться более в непосредственной связи с действительностью, но быть от нее самым решительным образом отделенной» [Там же,

обостренному до предела – приписывается больший смысл, чем окружающей реальности, благодаря чему редуцируется сама проблема понимания сложноорганизованных процессов современности. Акцент на переживания, благодаря которому я могу «избежать» столкновения с многообразной сложностью окружающего мира, или, по крайней мере, противопоставить сложноорганизованной культуре модерна непосредственную данность сильного переживания, – этот акцент сам является неотъемлемым следствием модерна. Столкновение со сложным, непонятным и при этом рационализированным, стандартизированным миром усиливает склонность не преодолевать «чуждость миру», а культивировать ее. В результате формируется специфически модерновое явление, на которое указывает Марквард – отказ от взросления.

Редукция «сложности» является необходимым следствием модерна. Сложность элементов современной культуры такова, что я могу использовать их, не задаваясь вопросом о том, как и из чего они устроены. Для того чтобы понять устройство хотя бы одного сложного технического изобретения, мне нужно посвятить такое количество времени и сил, которых – в случае, если моя профессия напрямую не связана с техникой, – у меня просто нет¹⁶. Другим аспектом этой же проблемы является следующее: при игнорировании того, как устроены элементы модерна, жизнь в культуре модерна представляется слишком «обыденной и простой». Речь идет о социальных практиках – рационализированных и рутинизированных. Этой одновременной простоте (рационализированные практики) и сложности (устройство техники и природы) мира противопоставляется одновременная простота и сложность переживания. Под про-

с. 187 (§408)]. Для юноши так же, как для помешанного, особое значение приобретают эмоции и чувства, которые противопоставляются миру как более реальные.

¹⁶ На то, что современный человек вынужден существовать в «непрозрачном» мире, где он может использовать различные технические устройства, при этом не понимая, как они устроены, указывал уже Макс Вебер: «Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может “рассчитывать” на определенное “поведение” трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение – он не знает» [Вебер, 1990а [1918]]. Дикарь больше осведомлен об устройстве своего жизненного мира, чем современный человек: дикарь понимает, с помощью каких орудий он получает пропитание, какие институты задействованы при этом. «Возрастающая интеллектуализация и рационализация не означает роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать» [Там же].

стотой подразумевается непосредственная данность (она дается как некая целостность); под сложностью – индивидуальность моей способности чувствовать (качество переживания сложно определить).

Широко распространенным видом реакции на современную культуру является обращение к истории. Обращение к происхождению, к истокам современного мира не предполагает его отрицания. История не рассматривает окружающий мир как лишенный смысла, но предлагает альтернативный способ «осмысления» реальности. Здесь мы уже вправе говорить не просто о реакции на модерн, но о компенсации модерна. Переход из описанной реакции на модерн к компенсации модерна возможен посредством «смены установки». Концентрация на эмоциональности и чувственности меняется здесь на установку «понимания». Рассмотрим механизм такой смены на примере эмфатического смысла. Поиск эмфатического смысла можно трактовать как реакцию на рутинизацию повседневности, но при такой трактовке стоит учесть, что разрыв между повседневностью и смыслом образуется не только из-за «надоедливости» рутины, но и из-за того, что данная рутина представляется бессмысленной. Рутинность повседневности регламентируется с помощью институтов; основания, по которым данные институты устроены так, а не иначе, не очевидны. В результате возникает ощущение бессмысленности тех практик, которые «навязываются» институциональной системой. Их либо воспринимают как необходимое зло, либо – при возможности – игнорируют. Восстановление исторического генезиса институтов позволяет понять условия формирования данных институтов, а значит, понять историческое основание их организации. История не необходима для инструментального использования того или иного института, но необходима для его понимания: «Невозможно понять учреждения вне того исторического процесса, в ходе которого они были созданы» [Люббе, 1994b]. Обращение к происхождению позволяет объяснить настоящее через обращение к прошлому, т.е. «вернуть» смысл в повседневность, преодолеть разрыв, сменить установку с поиска эмфатического смысла на поиск исторического смысла. Подобную смену установки – переход от чувствования к пониманию – Марквард называет «диететикой ожидания смысла». «...Диететика ожидания смысла советует и рекомендует – в вопросах смысла – прощание с сенсациями: отказ от сенсационного смысла и сенсационной бессмысленности, как и отказ от прямой смысловой интенции и прямого отрицания смысла. Она советует и рекомендует, таким образом, культуру несенсационного смысла. Следовательно, речь идет о том, чтобы ожидание пря-

мого смысла вернуть к ожиданию непрямого смысла» [Marquard, 1986b, p. 47]. Историческое сознание, ориентированное на понимание и восстановление связи настоящего с его историческим происхождением компенсирует модернизационные тенденции, ориентированные на рационализацию и ускорение прогресса.

Развитие дисциплинарно-исторического сознания, ориентированного на понимание, не просто цель, декларируемая теоретиками компенсации. Речь идет не о формировании какого-то принципиально нового движения в культуре, а понятийном определении того процесса, который уже имеет место. Параллельно с нарастающим ускорением современного мира растет тенденция к сохранению «неактуального» для процессов модернизации прошлого.

Одной из характеристик динамической цивилизации, по утверждению Люббе, является «неодновременность одновременного» [Люббе, 1994a]. Имеется в виду, что различные элементы современной культуры, несмотря на свою принадлежность к современности, неоднородны с исторической точки зрения. Неоднородность однородного усиливается благодаря специфическим для модерна практикам сохранения артефактов, которые уже устарели и – в рамках рациональной логики модернизации – должны исчезнуть. Ярким примером такой ситуации является сохранение устаревшей техники. Множатся музеи техники, и они наполняются экспонатами, которые буквально только что вышли из употребления, яркий пример чему – музеи компьютерной техники. Удивителен не процесс быстрого устаревания – он как раз объясним в рамках логики модернизации – а тот факт, что «устаревшие» и, по сути, «ненужные» модернизации вещи стремятся сохранить. Реставрируются памятники, процветают музеи, восстанавливаются архитектурные сооружения. Как отмечает Люббе, для подобных практик важен не столько фактический «возраст» сооружения, сколько эмоциональный эффект, производимый старинным зданием.

Результатом развития современной цивилизации является не только ее прогресс, но и одновременно ее музеификация. В терминах компенсаторной теории музеификацию культуры можно рассмотреть как компенсацию ускоряющегося развития современной цивилизации: чем быстрее современная культура хочет оторваться от собственного прошлого в процессе рационализации повседневности, тем интенсивнее идет музеификация культуры, выражающая стремление к тому, чтобы это прошлое сохранить.

Процесс музейфикации подпитывается стремлением людей сохранить собственную идентичность в условиях ускоряющегося модерна. Современный мир – это, по определению, мир бесцветный и безличный. Он устроен таким образом, что коммуникация в нем не предполагает понимания. При решении определенных проблем рациональным образом людей интересует сама проблема, а не индивидуальные особенности друг друга, обусловленные их индивидуальной историей. Строго говоря, модерн требует от человека анализа ситуации, а не понимания своей или чужой субъективности. В то же время «идентичность субъектов... всегда содержит больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени» [Люббе, 1994b], отсюда проблема с самоидентификацией и с пониманием чужой идентичности.

Обезличенная современная цивилизация, вместе со специфической установкой этой культуры на аисторичность, провоцирует компенсаторный интерес к индивидуальным, конкретным историям (людей или организаций). Стоит оговориться, что «обезличенный» употребляется здесь без всякого негативного оттенка; абстрагирование от индивидуальных особенностей собеседника зачастую помогает быстрее решить определенную проблему, так как формирует поле, на котором весом обладают исключительно рациональные аргументы, а не личное отношение к собеседнику. Большинство наших коммуникаций в большом городе основано на типизированных и рационализированных функциональных ролях, исключающих интерес к личности другого человека. Современное общество поддерживает и институализирует пространства, на которых один участник коммуникации «в идеале» может быть заменен другим; это достигается за счет акцента на выполнении определенной ролевой функции, а не на индивидуальных особенностях личности, которая эту роль выполняет. Именно так формализована коммуникация между покупателем и продавцом в супермаркете. То же самое имеет место и в науке: условием успешности эксперимента является то, что один экспериментатор может быть заменен другим без ущерба для результатов эксперимента. Универсальный характер результатов эксперимента достигается за счет унификации тех, кто данный эксперимент осуществляет. Но, по словам Маркварда, экспериментатор не может быть лишь экспериментатором, а ученый лишь ученым: «Кто стремится ставить проверяемые эксперименты, должен исходить из взаимозаменяемости экспериментатора. Но экспериментаторы – люди, а люди как раз не являются просто заменимыми... потому что люди, прежде всего, являются факти-

чески различными... по меньшей мере за счет того, что они включены в разные традиции... и они вообще не могли бы жить, если бы это было не так: мы, люди, в гораздо большей степени суть наши традиции, чем наши эксперименты» [Marquard, 1986a, p. 103]. Унификация, специфичная для современного мира в одних сферах, компенсируется интересом к индивидуальному и личному в других.

Интерес к личному и индивидуальному можно проследить и в обсуждавшемся ранее «замыкании на собственной идентичности». В таком случае обращение к индивидуальному происходит через эмоциональное и эмфатическое проживание определенных состояний. Другим проявлением этой же тенденции является интерес к историческому становлению индивидуальности. Именно поэтому Люббе определяет истории, исторические повествования как «процессы индивидуализации систем».

Историчность, интерес к истории и историям компенсирует одновременно и безличность, и аисторичность модерна. Истории интересуют нас тем больше, чем лучше они сопоставимы с нашим собственным «жизненным миром», чем больше рассказываемое прошлое может «оцениваться по образу настоящего». Личные истории способны пробудить интерес к особенностям того мира, на фоне которого данные истории разворачиваются. Исторический интерес в этом случае направлен не только на события политической истории, но и на локальные условия, в которых осуществлялась та или иная практика. Отсюда запрос на воссоздание или консервацию устаревшего «жизненного мира»; через его восстановление становится понятен смысл действий конкретных людей. Музеификация в этом контексте может быть рассмотрена как способ преодоления тех специфических трудностей в понимании, которые становятся все более актуальными в ходе прогрессирующей динамики модерна.

Специфические трудности для понимания задаются тем, что мир, который окружал наших дедов, в котором произошло формирование их жизненного мира, повседневных практик, определяемых этим окружением, а также рефлексии на основании этих практик, для нас становится все менее очевидными. Мы не жили в тех обстоятельствах, следовательно, у нас не было необходимости реализовывать определенные практики (писать письма от руки, например), у нас не было этого опыта, нам трудно понять те решения или выводы, которые были тем опытом обусловлены: «... желания и действия других людей остаются непонятными для нашего синхронического рассмотрения, – в той степени, в какой другие

люди опираются на свой прежний опыт, унаследованные представления о действительности и однажды сформулированные оценки ситуаций, которые мы, вышедшие из другого прошлого, не разделяем или больше не разделяем» [Люббе, 1994б]. Музейфикация и интерес к личным историям являются двумя разными проявлениями одного и того же процесса: компенсаторной реакции на слишком быстро меняющийся мир. Оба процесса можно рассматривать и как способ выстраивания собственной идентичности. Рассказ истории о себе, как и сохранение артефактов собственного прошлого, становятся необходимыми именно тогда, когда возникает опасность растворения идентичности в быстро меняющейся реальности.

В контексте этих рассуждений институционализация наук о духе представляется адекватным оформлением существующих в обществе культурных тенденций (музейфикации), ответом на определенный социально-психологический запрос (культурная идентификация) и выполняют особую функцию в поддержании специфической установки на «понимание». Науки о духе как орган формирования исторического сознания позволяют, наряду с установкой на рационально-аналитическое отношение к миру, сформировать герменевтически-исторический подход, благодаря которому происходит оправдание настоящего через обращение к его происхождению. В то же время само по себе гуманитарное знание бессильно там, где исчезло его основание – традиции, в которые мы включены. В этом отношении Марквард высказывается совершенно однозначно: «Если бы исчезла всякая традиция, то ее компенсация посредством наук о духе оказалась бы запоздавшей помощью» [Marquard, 1986a, p. 104].

Социальная функция институализации наук о духе заключается в производстве экспертов, обладающих «дисциплинарно-историческим сознанием». Эксперт в области наук о духе помогает сохранению исторического наследия, участвует в процессе музейфикации культуры и предоставляет материал, необходимый для выстраивания личной, корпоративной или культурной идентичности. Эксперты в области наук о духе необходимы современному миру, тем не менее эксперт не способен полностью удовлетворить запрос на ориентацию.

Модерновый мир – мир утраченной ориентации; модерн основан на тенденции к эмансипации от традиции, в связи с чем традиция перестает выступать в качестве ориентира для жизненного мира человека; в то же время наука в связи со специализацией и дифференциацией научного знания также индифферентна по отношению к мировоззрению [Люббе,

1996]. Отсюда в обществе возникает потребность в том, что Марквард называет «Orientierungsgeschichten» – «ориентирующей историей» [Marquard, 1986a, p. 106]. Такие истории рассказываются уже не экспертом, а тем, кто, по выражению Одо Маркварда, «является дублером эксперта в особо опасных ситуациях» [Marquard, 2000b, p. 55], т.е. философом. Философ как «профессионал» или «эксперт» может выступать в качестве историка философии, «охранителя» культуры, «производящего» материал для сохранения культурной идентичности. Философ как философ выступает в том случае, когда он рассказывает, и через рассказанные истории ориентирует. Такие истории могут быть проверены лишь отчасти, строго говоря, они не должны противоречить научным данным, но и не могут быть доказаны в рамках науки. По крайней мере, если мы руководствуемся теорией науки, которая с конца XIX в. и по настоящий момент настаивает на необходимости верификации для научных теорий. Попытки применить научные критерии экспериментальных наук к наукам о духе приводят к тому, что ориентирующие истории остаются вне рамок наук о духе. Этой особенности философии Марквард дает следующую выразительную формулировку: «Иногда я выступаю как политик от профессии – профессии философов, и в этом качестве, разумеется, готов защищать теорию науки до последней капли моей крови. Как философ, напротив, я готов защищать теорию науки лишь до последней капли ее собственной крови. Последняя, правда, редко принимает к сведению действительное состояние науки и не в последнюю очередь именно поэтому является довольно бескровным предприятием» [Marquard, 1986a, p. 107]. Эксперт не может заниматься ориентацией; если «ученый» и «эксперт» становятся синонимичными понятиями, то философ, выступая именно в качестве философа, а не историка, ученым не является: «С философом дело обстоит так же, как с бизнес-консультантом: он дает экспертам советы в той области деятельности, в которой он сам экспертом не является. Ибо философ не является экспертом, но он каскадер эксперта: его дублер на случай опасности» [Marquard, 2000b, p. 55]. Науки о духе, одна из функций которых заключается в ориентации, не могут адекватно исполнять ее, если они пытаются соответствовать критериям научности, задаваемым экспериментальными науками. Невозможность этого прежде всего основана на том, что экспериментальные науки несут в себе принципиально дезориентирующий характер, так как предполагают абстрагирование ученого от его жизненного мира в процессе совершения научной работы.

Сделать человека способным к эксперименту, значит, сформировать у него определенную научную установку, основанную на методическом отказе от особенного исторического происхождения экспериментатора и всех индивидуальных черт, связанных с этим происхождением. Языковые, культурные, семейные, религиозные контексты должны быть нейтрализованы как «искажающие» чистоту эксперимента: «...в ходе эксперимента мы исключаем все, что связано с миром исторического происхождения, например, с религией, и наоборот» [Marquard, 1986a, p. 103]. Точность современной науки достигается через нейтрализацию традиций, в которые погружен исследователь, т.е. через нейтрализацию жизненного мира.

Обращение к традиции в рамках наук о духе предполагает сходную процедуру: для изучения исторического генезиса определенного института необходимо абстрагироваться от собственного отношения к данному институту и от собственных предпочтений; иначе работа будет носить не научный, а псевдонаучный характер. С другой стороны, в ходе этой работы происходит отбор материала для возможной ориентации, но «ориентирующая история» здесь все еще отсутствует. Функции ориентации, таким образом, выносятся за рамки институционально и дисциплинарно оформленных наук о духе. От того, что наукам о духе отказано в праве исполнять ориентационные функции (не теряя при этом свой научный статус), запрос на ориентацию не исчезает. Для удовлетворения такого запроса, например, формируется рынок эзотерической литературы – с понятными и упрощенными схемами ориентации; формируется множество сект – малых групп с четко заданной системой ориентации, поддерживаемой тем, что данную систему разделяют все участники группы.

Модерн дезориентирует – ни традиция, ни опыт, ни наука не могут задать ориентиры для современного человека. В условиях сокращения темпорального горизонта опыта, прогрессирующего стремления освободиться от традиции, быстро меняющейся реальности и не менее быстро меняющихся научных доктрин людям необходимы культурные константы, поддерживающие их мировоззрение и направляющие их действия. Формирование исторического сознания – процесс сложный, для того, чтобы человек заинтересовался историей, его необходимо на нее ориентировать, поэтому компенсация через запрос на историю – менее распространенное явление, чем деструктивная реакция на модерн (люди

больше не взрослеют) или поиск псевдоисторических ориентационных схем (эзотерика). Если науки о духе не предоставляют «ориентирующие истории», то ориентацию ищут в небольших социальных группах, в эзотерической литературе. Профессиональные философы могут, как эксперты, сохранять и популяризировать культурное наследие, т.е. участвовать в реализации компенсаторной функции наук о духе, но такая историко-философская работа лишь отчасти может удовлетворить запрос на ориентацию в современном мире.

Литература

Бергер П., Лукман Т. (1995) Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум.

Вебер М. (1990а) Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 707–735. Дата прочтения доклада: 1918. Цит. по: <lib.ru/POLITOLOG/weber.txt>.

Гегель Г. (1977) Философия духа // Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль (первая публикация: 1817).

Гуссерль Э. (1996) Начало геометрии // Гуссерль Э., Деррида Ж. Начало геометрии. Введение. М.: AdMarginem (первая публикация: 1939).

Ионин Л.Г. (2004) Социология культуры: учеб. пособие для вузов. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ.

Куренной В.А. (2009) Россия после кризиса: вызовы модернизации. Избранные места из стенограммы Междисциплинарного круглого стола журнала «Гуманитарный контекст» // Гуманитарный контекст. № 2. С. 84–91.

Луман Н. (2005) Реальность массмедиа. М.: Праксис.

Люббе Г. (1994а) В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. № 4. С. 94–113.

Люббе Г. (1994б) Историческая идентичность // Вопросы философии № 4. С. 108–113. Цит. по: <philosophy.ru/library/vopros/36.html>.

Люббе Г. (1996) Наука и религия после просвещения: об утрате культурной значимости научных представлений о мире // Хюбнер К. (ред.) Научные и вненаучные формы мышления. Москва – Киль: SYMPOSIUM. Цит. по: <filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000045/>.

Марквард О. (2003) Эпоха чуждости миру // Отечественные записки. № 6 (15). Цит. по: <strana-oz.ru/2003/6/epocha-chuzhdosti-miru>.

Плотников Н.С. (1994) Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. № 4. С. 87–93. Цит. по: <philosophy.ru/library/vopros/49.html>.

Хайдеггер М. (1993) Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Республика (первая публикация: 1954). Цит. по: <philosophy.ru/library/heidegg/met.html>.

Хонвуд Д. (2003) Культура современности в исламе и на Ближнем востоке // Отечественные записки. № 5 (14). Цит. по: <strana-oz.ru/2003/5/kultura-sovremennosti-v-islame-i-na-blizhnem-vostoke>.

Fellner R.L. (2004) Die Psychoanalyse Sigmund Freuds.

Hacke J. (2009) Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbeduerftigkeit politischer Ordnung. Hamburg: Hamburger Edition.

Luebbe H. (1989) Erfahrungsverluste und Kompensationen // Luebbe H. Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Graz, Wien, Koeln: Styria. S. 105–119.

Luebbe H. (2003) Exkurse II. Der Streit um die Kompensationsfunktion der Geisteswissenschaften // Luebbe H. Im Zug der Zeit. Verkuerzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin Heidelberg: Springer-Verlag. S. 281–304.

Marquard O. (1976) Kompensation // Ritter J., Gruender K. (Hrsg.) Historisches Woerterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel / Stuttgart: Schwabe. S. 912–918.

Marquard O. (1986a) Ueber die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. Apologie des Zufaeligen. Stuttgart: Reclam. S. 98–116.

Marquard O. (1986b) Zur Diaetetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen // Marquard O. Apologie des Zufaeligen. Stuttgart: Reclam. S. 33–53.

Marquard O. (1994) Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweigung // Marquard O. Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam. S. 15–29.

Marquard O. (2000a) Homo compensator. Zur antropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam. S. 11–29.

Marquard O. (2000b) Kompensationstuechtigkeit. Ueberlegungen zur Unternehmensfuehrung im Jahr 2005 // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam. S. 55–59.

Marquard O. (2000c) Zukunft braucht Herkunft // Marquard O. Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam. S. 66–78.

Препринт WP20/2014/06
Серия WP20
Философия и исследования культуры

Румянцева Мария Владимировна

**Компенсаторная теория в работах Германа Люббе
и Одо Маркварда**

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета
Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Тираж 20 экз. Уч.-изд. л. 2
Усл. печ. л. 1,86. Заказ № . Изд. № 1909

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»