

Ю. Л. Аркан, Е. И. Наумова

РОМАНТИЗМ VS. ПРОСВЕЩЕНИЕ?

«Романтизму удалось рационализировать то, чего Просвещение не рационализировало бы никогда не только потому, что его методы оказались бы неподходящими для этой цели, но также и потому, что соответствующий психический материал никогда не был бы достаточно важен, чтобы на него обратили внимание».

Мангейм К., «Диагноз нашего времени» [1, с. 587]

Своеобразие философских идей, развивавшихся в русле романтического движения, прежде всего связано с тем, что романтизм был первой формой новоевропейской неклассической философии. Позднее пересмотр классических оснований охватил почти весь спектр философской проблематики, но наиболее явно он выразился в трех укорененных в романтической мысли тенденциях: иррационализме, отказе от фундаментальной оппозиции субъекта и объекта и историзме.

«Философия жизни», представленная в романтизме, противопоставила себя прежней «философии понятий» и «философии сознания». Жизнь, даже если это только душевная жизнь, — отнюдь не сознание, в котором отражен противостоящий ему мир. Рационалистическая философия на протяжении многих веков, начиная с Сократа, Платона и Аристотеля, занималась преимущественно прояснением, анализом понятий и категорий мысли, и Г. В. Ф. Гегель имел полное право утверждать, что она всегда была «мышлением о мышлении». Иными словами, рационально-понятийными средствами философия исследовала собственные рациональные понятия. Однако у нас не так уж много оснований полагать, будто жизнь столь же рациональна, как понятия мышления.

Конечно, прежняя философия также предпринимала попытки философского постижения жизни. Если отвлечься от довольно кратковременного (от Р. Декарта к Ж. О. де Ламетри) и эвристически малопродуктивного периода механистического понимания жизни, основным способом ее осмысления от Аристотеля до Гегеля была телеологическая трактовка. Максимальным достижением на этом пути стали телеологические подходы И. Канта и Гегеля, в рамках которых жизнь предстала как самовоспроизводящийся процесс, отличающийся тождеством целей и средств и в силу этого «самоцельный». Однако сама жизненная цель, будь она «внутренней» или «внешней», рационалистами также мыслилась рационально. Романтики, напротив, акцентировали внимание на бессознательности, иррациональности жизни самой по себе и, соответственно, на невозможности ее адекватного рационального постижения.

Аркан Юрий Леонидович — д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: arkan2007.52@mail.ru

Наумова Екатерина Игоревна — канд. филос. наук, ассистент, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: naumova11@inbox.ru

При всей радикальности осуществлявшегося романтиками пересмотра фундаментальных оснований классической новоевропейской философии, начинали они, конечно же, не на пустом месте. Позиция Б. Рассела, представившего Жан-Жака Руссо в качестве основоположника философского романтизма и первого подлинного романтика, отнюдь не бесспорна, хотя не подлежит сомнению, что Руссо во многих существенных пунктах противостоял «расхожим истинам» французского Просвещения. В отечественной литературе также высказывались (в частности, В. Ф. Асмусом) однозначные оценки философии Руссо как антирационализма и — впервые в Новое время — антипросветительства. В подтверждение подобных оценок можно сослаться на выделенную Руссо доминирующую роль эмоционально-чувственной стороны в «природе человека» и явное (в сравнении с другими просветителями) преуменьшение роли рационального начала. Не стоит забывать и руссоистскую критику цивилизации, искусств, наук и философии, сопровождавшуюся апологией «естественной невинности». Однако как бы ни были существенны отмеченные выше моменты позиции Руссо, особенно учитывая их воздействие на европейскую духовную культуру, этих моментов все же недостаточно, чтобы полностью вывести великого Женевца за рамки просветительской мысли.

Можно указать на комплекс принципиально важных для Руссо идей, в которых он предстает «типичным» просветителем. В первую очередь эти идеи воплощены в трактате «Об общественном договоре...», где на просвещенное государство, на мудрых правителей и законодателей возложена воспитательная роль: формировать общественные нравы и руководить склонностями через образование и обычаи. Разве не «чисто просветительская» установка выражена в знаменитых положениях Руссо: «...Народ всегда хочет блага, но не ведает, в чем оно». И частные лица, и народ «все в равной мере нуждаются в поводах. ...Надо научить второй знать то, чего он хочет. Тогда результатом просвещения народа явится союз разума и воли в Общественном организме» [2, с. 179]. Когда Руссо констатирует, что «усовершенствованное искусство жить исправляет зло, причиненное природе искусством первоначальным», что благодаря общению и воспитанию человек обретает познания, призванные «просветить его разум новыми познаниями, согреть его сердце новыми чувствами», дабы человек «стал... справедливым, благодетельным, умеренным, добродетельным» [3, с. 420–421], — это ли не просветительский оптимизм? Все это побуждает принять более осторожную (чем у Б. Рассела) квалификацию философии Руссо как «предромантизма», в основном все же пребывавшего еще внутри просветительской мысли. При этом в «изящной» литературе переход от сентиментализма к романтизму был «естественным», а грань между ними трудно различима. Г.-Г. Гадамер был во многом прав, утверждая, что романтики вслед за Руссо лишь перевернули присущие просветителям «ценностные ранги» в понимании соотношения разума и чувств, поменяв плюсы на минусы, но при этом оставили в неприкосновенности само их абстрактное противопоставление, закрепленное просветительской мыслью. Этот вывод, принадлежащий не одному только Гадамеру, обладает и более универсальным значением. Осознав собственное противостояние рационалистической просветительской мысли, романтики подобным же образом (меняя «ценностные ранги») поступили и с просветительским пониманием мифа, и со многими другими концептами Просвещения.

Вслед за Руссо среди непосредственных предшественников романтизма стоит упомянуть и Иммануила Канта. В собственно художественно-эстетической проблемати-

ке Кант (при всей его удаленности от современной ему художественной жизни и тем более — от еще не сформировавшихся установок будущего романтического искусства и романтической эстетики) сформулировал в «Критике эстетической способности суждения» ряд выводов, ставших необходимыми предпосылками философии романтизма, без которых она едва ли могла бы состояться. Но здесь речь не о них. Что же касается общефилософских позиций, то сама постановка вопроса о роли идей Канта в подготовке романтической философии в ее иррационалистических измерениях может, на первый взгляд, показаться неправомерной. Мысль Канта обнаруживает последовательный рационализм «философии сознания», базирующийся на субъективном, преобразованном в трансцендентальный принципе Декарта, тогда как у романтиков наблюдается радикальный отказ от чистого сознания с явно выраженными иррационалистическими тенденциями.

Тем не менее обсуждать этот вопрос не только можно, но и нужно. Как известно, Кант, выступив в роли «завершителя» Просвещения, подверг критическому исследованию то, что для большинства его предшественников-просветителей было «священной коровой», что представлялось им самодостаточным и высшим авторитетом, — сам познающий разум. (Так Кант формулировал задачи «Критики чистого разума».) Главный результат этого критического пересмотра традиции также известен: Кант обнаружил, что столь восхвалявшийся просветителями рассудок не способен к познанию вещей самих по себе, а схватывает лишь явления, которые он сам же (вместе с чувственностью) и формирует. Более того, и спекулятивный разум, претендующий на то, чтобы дать ответ на метафизические вопросы о бытии Бога, бессмертии души и человеческой свободе, сделать это не в состоянии. В итоге Кант действительно был вынужден «ограничить разум», чтобы, по его словам, «освободить место вере». И пусть имелось в виду предоставление «места» не исключительно или даже преимущественно религиозной вере, все равно это место, освобожденное от притязаний разума, оказалось «вакантным». И занять его можно было разными «вещами», но непременно внеразумными, внерациональными. Тем самым Кант независимо от своих намерений создал предпосылки для ниспровержения идеала научности как образца для всех видов познавательной деятельности человека, в той мере, в какой новоевропейская «рациональность» ранее отождествлялась с «научностью»; распахнул дверь для внерационального и иррационального познания, понятого в самом широком смысле слова. Не случайно А. Шопенгауэру путь от рационализма Канта к собственному иррационалистическому волюнтаризму показался столь коротким.

Как вообще возможна иррационалистическая философия? Формула «философский иррационализм» столь привычна, что вопрос этот выглядит риторическим и праздным, тем более что такая философия, как полагают, была и есть. Однако для того же Канта подобный вопрос — в отличие от вопроса «как возможны априорные синтетические суждения» — был бы немислим. Словосочетание «иррациональная философия» для него (и не только для него) — это «противоречие в объекте», ибо философия по определению есть рациональное знание и потому не может быть иррациональной. Даже суждения вкуса (по Канту), которые не основываются ни на каких определенных понятиях и не подлежат рациональному доказательству, могут быть априорными синтетическими положениями, и уж тем более рациональна их философская трансцендентальная критика. «Уроки Канта» уместно вспомнить и по другой причине. Признавая безусловный факт существования чистой математики и естествознания, Кант обсуж-

дал вопрос: если они есть, то как (при каких условиях) они возможны? Подобную постановку вопроса уместно спроецировать и на философский иррационализм: пусть он существует как факт — но каким образом это возможно?

Уже в античной философии широкое признание обрел тезис «подобное познается подобным». Новоевропейская философская мысль исходила из презумпции разумности миропорядка, полагая, что именно и только в силу своей умной «устроенности» мир может рационально постигаться человеком. На фоне столь долгой традиции тезисы Канта (разум может познавать в природе лишь то, что он сам в нее вложил) и Гегеля (разум в природе и истории может познавать лишь то, что разумно само по себе) не выглядели такими уж новаторскими. Впрочем, такое понимание возможностей человеческого рационального познания было лишь одной из возможных форм «рационализации» мира.

Наиболее явно противостояние романтики рационализму и Просвещению выразилось в том, что абстракции всеобщего и безличного субъекта, взятого в его познавательной функции, была противопоставлена уникальная конкретная личность в ее неповторимой единичной субъективности. В результате познающий субъект классической философии, претендовавший на объективность и общезначимость своей деятельности, «распался» на множество индивидуальностей. Нетрудно видеть, что такой вариант «преодоления» «субъективного принципа» новоевропейской классики оказывался в то же время и предельным развитием этого принципа. Отныне существование мира и истину удостоверяет каждый (всякий) единичный индивид — будь то в познании, в «ценностях» или в религии. В этом отношении более чем показательны позиции Ф. Шлейермахера и С. Кьеркегора, переместивших этическую и религиозную «правду» в сферу уникальных субъективно-индивидуальных душевных переживаний.

Классическая философия не считала неповторимо своеобразное в человеке существенным, а потому и достойным предметом философского осмысления. Послекантовская философия избрала своим лозунгом знаменитую «вторую» формулу его категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [4, с. 270]. При этом она предпочла не заметить того, что Кант имел в виду отнюдь не эмпирических индивидов в их неповторимой единичности. Кант говорил о человеке в качестве морального ноуменального существа — представителя всего человеческого рода. Показательны рассуждения Г. Зиммеля о том, почему моральный закон с точки зрения Канта должен быть обязательно всеобщим, «безличным», надындивидуальным и единым для всех. «Эта несостоятельность категорического императива, быть может, затрагивает глубочайшую проблему современной жизни. ...Его... несостоятельность свидетельствует о том, что в постановке проблемы, быть может, заключена ошибка, что индивид ищет нравственную легитимацию своих действий совсем не всегда в общем законе... Мне же представляется, что современный читатель стремится к тому, что следует называть индивидуальным законом» [5, с. 96]. Эти мысли Зиммеля явно романтического происхождения. Уже йенские романтики отвергали ригоризм кантовского нравственного долга именно за его формальную всеобщность, требуя вместо этого индивидуализации морали для каждого человека. Европейская же философская классика, не считая уникальную индивидуальность личности заслуживающей философского внимания, соответственно, не имела и методического доступа к познанию неповторимо индивидуального: её понятийный аппарат

был той «сетью», что не могла уловить индивидуальность в своих ячейках. Одним из главных мотивов отрицания романтиками просветительского морализаторства было убеждение, что моральные нормы являются главным препятствием и оковами для эстетически понятой свободы и художественной индивидуальности. Ф. Шлегель прямо противопоставлял категорическому моральному императиву Канта «категорический императив гениальности».

Литература

1. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 693 с.
2. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
3. Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. 544 с.
5. Зиммель Г. Кант // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 7–157.

Статья поступила в редакцию 6 декабря 2012 г.