

ДИРК КЕМПЕР

ГЁТЕ

и проблема индивидуальности
в культуре эпохи модерна



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2009

ББК 83.3(0)5

К 35

Перевод осуществлен при поддержке культурного центра им. Гёте из средств МИДа Германии.
Die Übersetzung dieses Werkes wurde vom Goethe-Institut gefördert aus Mitteln des Auswärtigen Amtes.

Рецензент:

д. ф. н. *Р. Ю. Данилевский*

(Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН)

Кемпер, Дирк

К 35 Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна / Пер. с нем. изд.: *Dirk Kemper. Ineffabile. Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne.* München: Wilhelm Fink Verlag, 2004. XIV, 496 S. / [Пер. А. И. Жеребина]. — М.: Языки славянской культуры, 2009. — 384 с.

ISBN 978-5-9551-0339-6

Книга Дирка Кемпера, представителя современного культурологического направления в немецком литературоведении, посвящена реконструкции одного из центральных сюжетов в истории европейской культуры — становлению концепции индивидуальности в творческом развитии Гёте, от «Вертера» через «Вильгельма Мейстера» к «Поэзии и правде». Этапы этого становления реализуют, по мысли автора монографии, парадигму самоопределения современной личности, человека модерна. Философия личности у Гёте, проблема ее самопознания, ее свободы и суверенитета, условий ее интеграции в господствующую картину мира, принципов ее художественного изображения раскрыта автором монографии на глубоком фоне эстетической и культурфилософской мысли Нового времени. Исследовательский метод Д. Кемпера характеризуется сочетанием традиционной для немецкой науки филологической основательности с новейшими приемами анализа нарративных структур, подчеркнутого внимания к литературно-историческому контексту с широтой философско-антропологического подхода.

ББК 83.3

Дирк Кемпер

ГЁТЕ И ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ МОДЕРНА

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева. Корректор А. Ставцев.

Оригинал-макет подготовлен Б. Абакумовым

Подписано в печать 23.07.2009. Формат 70x100 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1,
печать офсетная, гарнитура Таймс. Усл. п. л. 30,96. Тираж 1000. Заказ № 2273.

Издательство «Языки славянской культуры». № государственной регистрации 1037739118449.
Тел.: 95-171-95. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0339-6

© Д. Кемпер, 2009

© Языки славянской культуры, 2009

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

ВВЕДЕНИЕ

A. Предварительные размышления	11
B. Проблема индивидуальности у Гете	20
1. «Я! Ибо я для себя все»	21
2. «Individuum est ineffabile»	25
3. «Воля, превышающая силы индивида, современна»	31
C. Монадология Лейбница как предмодернистская концепция индивидуальности	35

I. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ АБСОЛЮТИЗИРОВАННОГО Я

A. «Гец фон Берлихинген»	45
1. Посессивный индивидуализм	46
2. Политический атомизм	54
3. Теория внутреннего обязательства	58
B. «Страдания молодого Вертера»	70
1. Эксклюзивная индивидуальность	71
2. Система подтверждений в пространстве Я	77
3. Образ мира и образ Я в эпоху модерна	88
4. Проблема Вертера (1)	95
C. Апории автореференциальной концепции индивидуальности	99
1. Теория индивидуальности: Формирование индивидуальности и ее культурная интеграция	100
2. Проблема Вертера (2)	107

II. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В СИМВОЛИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ

A. Индивидуальность и культурный код — «Торквато Тассо» . . .	121
1. Тассо как «потенцированный Вергер»	122
а) Эксклюзия versus эскапизм	122
в) Колебания образа Я и образа мира versus утрата Я	125
2. Культурный код: проблема индивидуальности в новом измерении	
а) Придворный код	128
в) Борьба Тассо за право на индивидуальный код	139
3. Апория	144
B. Теория индивидуальности	150
1. Индивидуальность и культура	150
а) Субстанциалистская и процессуальная концепции индивидуальности	156
в) Мир символических значений как форма выражения индивидуальности	158
с) Мир символических значений и культурный код	159
д) Культура и культурология в связи с проблемой индивидуальности	160
2. Эскурсы в теорию культуры: Вико, Кассирер	162
C. «Годы учения Вильгельма Мейстера»	169
1. Первая часть романа: Идеалистически-эссенциалистская концепция индивидуальности	170
2. Быть и казаться	185
3. Роман воли	190
4. Вторая часть романа: Процессуальная концепция индивидуальности	199
5. Его Нарративное Высочество	213

III. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИИ

A. Автобиографическая наррация	
1. Типология и схемы повествования	227
а) История «anima»	229
α) Августин	229
β) Пиетизм	236
γ) Гете: Признания прекрасной души	242
δ) Иоганн Генрих Юнг-Штилинг	262
б) История Я: Монтень	270
в) История психеи: Мориц	277
B. Теория индивидуальности	289
1. Контингентность — когерентность — смысл — исходная цель	289
2. Origo — порождающий принцип нарративной структуры	294
3. Познаваемость структуры	298
4. «Ineffabile»	303
C. Автобиографический проект «Из моей жизни»	318
1. Творческая история. Стадия 1811—1814 годов	319
а) Личность и эпоха	319
в) Полиперспективизм нарративных схем	328
2. Творческая история. Стадия 1814—1817 годов	333
а) Вторая молодость и строительство башни	334
в) Второе рождение как нарративная схема	342
3. Творческая история. Стадия 1817—1831 годов	349
а) Демоническое — «ineffabile» в новом измерении	349
в) Нарративная схема «уток и основа»	354
Список сокращений	359
Библиография	362

ПРЕДИСЛОВИЕ

Концепт индивидуальности несомненно относится к числу центральных элементов нашего современного мировоззрения и оказывает глубокое влияние на способ, каким мы удостоверяемся в существовании своего Я. Задачей предпринятого в этой книге исследования проблемы индивидуальности в эпоху модерна является реконструкция исторического генезиса этого концепта в так называемую эпоху истоков на рубеже XVIII—XIX веков на примере литературного творчества Гете.

История развития проблематики индивидуальности в литературном дискурсе начинается в 1770-е годы в связи с зарождением литературного течения «Бури и натиска», выдвинувшего в качестве ведущей категории художественного творчества и поэтологической рефлексии не только принцип субъективности, но и собственно идею индивидуальности. В особенности произведения самого Гете, относящиеся к периоду «Бури и натиска», в первую очередь *Гец и Вертер*, не только стали решающим идеологическим фактором бурного развития и экспериментального испытания нового концепта самоопределения личности, но и существеннейшим образом способствовали переходу идеи индивидуальности из сферы философского дискурса в бытовое сознание читающей публики, ввели эту идею в повседневную ментальную практику современного человека.

Вот почему первая часть данной работы посвящена анализу этого раннего концепта, для изучения которого мы привлекаем, в частности, такие понятия, как посессивный индивидуализм и эксклюзивная индивидуальность. Оба текста представляют собой не только свидетельство восторженного утверждения нового самосознания и самооценки личности; благодаря радикализму экспериментального подхода к человеку они высвечивают также и те противоречия раннего концепта индивидуальности, которые проявляются, например, в неустойчивости и хрупкости мировоззрения Вертера, в его программном волюнтаризме и, прежде всего, в замкнутости его внутреннего мира на самое себя.

Реакцией на апории автореференциального, одноосновного концепта индивидуальности становится у Гете процесс восстановления и наращивания его оперативной ценности, его расширения и углубления. В ходе решения этой проблемы возникают, однако, новые противоречия, осознавая которые Гете приходит, наконец, в своем позднем творчестве к решительному отречению от эгоцентрического концепта индивидуальности. Мы пытаемся реконструировать этот путь, разделяя его на два этапа. Первый из них характеризуется размыканием одноосновного автореференциального концепта в символическое пространство культуры, второй — в пространство истории.

На примере *Тассо* мы стремимся показать, что успешное конституирование индивидуальности немислимо вне ее символического выражения, вне ее семиотической транспозиции в пространство культурных символов, так как лишь при этом

условии индивидуальность дается опытному знанию как предмет самовосприятия и восприятия другими. Так рождается двусловный концепт индивидуальности, который мы рассматриваем на фоне теорий Вико и Кассирера с привлечением методологии культурологического литературоведения.

В *Годах учения Вильгельма Мейстера* этот аспект углубляется на основе двух различных модусов самовосприятия и самоопределения. Если первые пять книг романа выстраивают индивидуалистически-эссенциалистский концепт, предполагающий процесс самовосприятия, основанный на вере в неverified идею собственной индивидуальности, то в книгах шестой — восьмой он замещается процессуальным модусом самовосприятия в его обусловленности духовно-практической деятельностью. Уже в конце этого романа мы усматриваем децентрацию понимания индивидуальности, т. е. индивидуальность рассматривается здесь не как достояние отдельной личности, но как символически-интерактивная форма социального бытия.

Дальнейшее углубление концепта индивидуальности на пути к созданию трехосновной модели Гете предпринимает в период создания концепции своего автобиографического проекта *Из моей жизни*. Наряду с синхронным измерением здесь появляется план диахронии, культурно-символическое пространство дополняется пространством истории. Исходную задачу автобиографии мы видим в достижении когерентности внутренней и / или внешней истории жизни и пытаемся выяснить, какие нарративные схемы подсказывала Гете традиция. Уже в первых трех частях *Поэзии и правды* он значительно повышает сложность нарративного автопроекта по сравнению с жанровой традицией, вводя полиперспективизм нарративных схем и углубляя децентрированную модель индивидуальности благодаря рефлексии над множественностью Я.

В *Итальянском путешествии* этому уровню авторской рефлексии соответствует переход от эгоцентрической к децентрированной наррации. Образы своего Я, создававшиеся Гете в различные периоды творчества, каждый на основе особого порождающего принципа нарративной структуры и особой нарративной схемы самоосмысления, образуют здесь два текстовых слоя, которые презентуются теперь не в акте повествования, а в акте демонстрации.

Связанное с этим развенчание выдвинутых в предисловии к *Поэзии и правде* притязаний автора на толкование собственной *vita* с позиции превосходства подвергается в четвертой части автобиографии принципиальной отмене. На основе интеграции в образ своего Я и своей картины мира демонического начала пафос объяснения собственной жизни значительно снижается; его замещает нарративная схема, основанная на образе ткацкого станка (утка и основы), которая носит специфически современный, характерный для эпохи модерна характер.

Исторический контекст намеченной здесь эволюции Гете образует эпоха зарождения современного и в этом значении модернистского сознания, которое мы вслед за Никласом Луманом рассматриваем как переход от стратифицированного к социально дифференцированному обществу. Совершающаяся в этом

контексте смена модуса самоописания личности — от инклюзионной к эксклюзивной форме индивидуальности — выступает как адекватная реакция на требования функционально дифференцированного общества. Активная и рефлексивная сопричастность различным подсистемам современного общества становится возможной лишь на этой основе; эпоха модерна буквально вынуждает индивида выбирать модус самоописания, опирающийся на позицию эксклюзии — таков социологический диагноз, который с избытком подтверждает и ситуация начала XX века.

С другой стороны, предлагаемое исследование призвано показать, что концепт индивидуальности, сложившийся в начале эпохи Гете, представляет собой также и форму сопротивления условиям функционально дифференцированного общества нарождающейся эпохи модерна. Ее современники формулируют идеал целостности, совершенства и автономии, который оказывается под угрозой вследствие функциональной дифференции социальных ролей и потому принимает характер утопии, проецируемой на домодернистскую форму дворянской культуры и воспитания.

Далее мы стремимся показать, какие ценности домодернистской метафизической традиции вынужден заимствовать каждый из концептов индивидуальности, если он не ограничивается дескриптивным описанием результатов индивидуального становления, а призван служить нормативной основой для выбора жизненной позиции. Концепт индивидуальности, лишенный эссенциалистского ядра в виде идеи индивидуального предназначения, утрачивает свое оперативное значение, а между тем, любое признание индивидуальной сущности оказывается в эпоху модерна под подозрением в том, что это лишь субъективная конструкция индивидуального сознания, произвольная проекция личных желаний. Тем самым любой проект индивидуальности может быть подвержен деконструкции.

На протяжении всего своего творческого пути Гете напряженно размышляет над этой специфически современной проблематикой, пытаясь, с одной стороны, найти ответ на мучительные вопросы индивидуального бытия, а, с другой, убеждаясь в том, что научно-философский дискурс эпохи не способен более предоставить для этого никакого удовлетворительного языка описания. Так и в последних концепциях Гете человек и его индивидуальность мыслятся под знаком «ineffabile»; непостижимая сущность человека подлежит признанию, но не поддается описанию и может быть в лучшем случае представлена в форме поэтических образов.

Проблема индивидуальности бросает, таким образом, свет на общую проблематику эпохи модерна, эпохи с головой Януса. Ее двойственность определяется сочетанием восторженного признания обретенных свобод и ностальгических поисков замены для утраченных ценностей. В ее истоках мы видим обновление научно-философского дискурса на основе критической философии, которая исключает из сферы научного и философского знания традиционные способы разрешения основных вопросов человеческого бытия и одновременно не позволяет другим модусам мышления занять в системе культуры то привилегированное место, которое она в высшей степени признает за научно-философским дискурсом.



Данная работа была представлена на соискание ученой степени доктора филологических наук и защищена в 2003 году в Университете Хильдесхайм по специальности «Литература и культура Германии Нового времени». Выражаю особую благодарность господину Вильгельму Фоскампу и господину Тильману Борше за благожелательное согласие дать свои отзывы, но прежде всего моему другу Сильвио Виете [Silvio Vietta] — за все, что он дал мне за годы учебы в Хильдесхайме как в профессиональном, так и в личном плане. Следует также подчеркнуть, что эта работа возникла в продуктивной интеркультурной среде, связанной с моей начавшейся в 1996 году двусторонней преподавательской деятельностью в Хильдесхайме и в Москве.

А. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ



I В эпоху модерна перед человеческой личностью впервые во весь рост встает проблема самоопределения, от решения которой зависит как теоретическое осмысление личностью своего места в мире, так и характер ее практической деятельности. Выдвижение этой проблемы обусловлено новой культурно-исторической ситуацией, когда истина, на имманентное обладание которой претендовала домодернистская философия и теология, больше не принимается на веру, ибо созданные ими образы мира, ранее воспринимавшиеся как объективные и общезначимые, начинают теперь осознаваться как относительные построения человеческого разума, как конструкты, имеющие определенную мотивировку и потому допускающие деконструкцию. Когда человеческая индивидуальность больше не находит себе места в рамках общезначимой картины мира, чувствует себя исключенной из всеобщей связи вещей, из иерархической структуры мироздания, она начинает испытывать настоящую потребность в самообосновании.

II Первое, в чем нуждается человеческое Я, поставленное перед необходимостью нового самоопределения, — это формирование или полагание некоей упорядоченной структуры, образующей ту систему координат, внутри которой Я получает возможность обрести свое место и значение. Так в платонической картине мира господствует разум — орган познания естественного порядка вещей, обеспечивающий индивиду возможность ориентации в мире. Разум является одновременно и тем инструментом, который позволяет связать все части человеческой души в единое, сосредоточенное в самом себе гармоническое целое. Благодаря этому внутренний мир души становится частью мирового порядка, чем и определяется характер и направление личной деятельности, — в данном случае идеалом, на достижение которого она направлена, становится неограниченное господство разума. Тем самым личность оказывается включенной в изначально заданный мировой порядок как бы двукратно. Но в том случае, если этот мировой порядок утрачивает свою обязательность как нечто заранее заданное, личности не остается ничего иного, как создать такую иерархическую структуру из себя самой. Создание иерархической структуры, которая одна способна обеспечить координацию

образа Я и образа мира, внутреннее приятие такой структуры личностью — такова важнейшая предпосылка для решения той задачи самообоснования человеческого Я, которой определяется вся проблематика современной личности.

III Принцип изначальной заданности общезначимого миропорядка лежит в основе как античной, так и средневековой картины мира, где личность, включенная во всеобщую связь вещей, занимающая в мире свое, отведенное ей место, свободна от необходимости самоопределения. При отсутствии этого условия, весь груз личного самоопределения ложится на плечи Я, ему приходится брать на себя ту задачу, которая прежде решалась на основе признания общезначимой картины мира. Раньше все зависело от образа мира, теперь все зависит от образа Я. Это перераспределение обязанностей, смещение центра тяжести на личность, на образ личности, представляет собой главную тенденцию в развитии философского дискурса Нового времени и эпохи модерна¹. В аспекте проблематики личности это означает, что источник или порождающий принцип, *origo* той иерархической структуры, которая является необходимым условием для координации Я и мира, переносится во внутренний мир личности. Философский дискурс, оформляющий эту тему, складывается теперь не в традиционных рамках метафизики, не в сфере онтологии, космологии и теологии, а в области эпистемологии.

Поворотный пункт, откуда начинается перенос истоков миропорядка во внутренний мир человека, маркирован влиятельным картезианским тезисом «*cogito, ergo sum*»². В *Рассуждении о методе (Discours de la méthode)* Декарт начинает в точности с того, о чем говорится в нашем первом разделе, с вопроса о принципиальной сомнительности всех традиционных образов мира, какого бы рода они не были. Причина этих сомнений может иметь различный характер: зависимость от чувственного и потому подверженного ошибкам иллюзорного восприятия, принципиальная спорность любых философских аргументов, любых высказываний о мире, обусловленная отсутствием очевидности, несогласованность разных представлений о мире, в которых воплощены те или иные традиции и влияния и т. д.; то, что при всех сомнениях остается неизменным, — это вытекающая из них потребность, негасимое стремление отыскать некую несомненную, самоочевидную исходную точку для самоопределения нашего Я и его ориентации в мире. Такую исходную точку, базу всех дальнейших рассуждений, Декарт, так же как до него уже Августин, усматривает не в тех или иных гипотезах об устройстве мироздания, а во «внутреннем человеке» (*in interiore homine*)³, в своем собственном внутреннем

¹ Такой переход от образа мира к образу Я представляет собой доминирующую, хотя и не единственно возможную тенденцию эпохи. Картина мира могла приписываться, например, сообществу или языку.

² Vgl. *Discours IV, 1*; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 52: «je pense, donc je suis». — *Principia I, 7*: «Ego cogito, ergo sum».

³ К основополагающему значению августиновского учения о памяти ср. Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 235—262. — Уже у Августина мы находим декартовский принцип «*de omnibus*

мире. С точки зрения истории личного самосознания он осуществляет тем самым решающий поворот к мышлению Нового времени, к современности.

Подход Декарта, его попытка решения проблемы мира исходя из принципа «*cogito, ergo sum*» предполагает прежде всего создание определенного образа своего Я («Затем я внимательно изучаю, что же такое Я есмь»⁴), причем с опорой на ту предпосылку, что Я осознает себя в процессе мышления, и именно настолько, что не испытывает более никаких сомнений в своем существовании. Первым следствием, вытекающим из этого образа своего Я, становится крайняя ограниченность этого Я, ибо о своем существовании оно узнает лишь в качестве мыслящего, в качестве «*res cogitans*», в то время как все другие аспекты человеческого бытия, даже существование тела, выступают лишь как объекты этой мыслительной деятельности, а потому могут как мыслиться, так и исключаться из мышления. Картезианское «*ego*» суть не что иное, как чистый субъект познания, и как таковой он являет собою минимализированный вариант образа личности, «точечное Я»⁵.

И тем не менее, именно это «точечное Я» выступает как порождающий принцип (*origo*) той структуры мироздания, которая порождает картину окружающего наше Я мира, обеспечивая когерентность между образом Я и образом мира. Опираясь на самоочевидность положения «*cogito, ergo sum*», Декарт стремится вывести из него всеобщий критерий истины, а это означает, что он распространяет метод построения образа Я на метод построения образа мира:

[...] я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все вещи, понимаемые нами вполне ясно (*clairement*) и отчетливо (*distinctement*) — истинны. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо⁶.

Требование «*clare et distincte*», как и требование интуитивной очевидности, могли быть объявлены у Декарта единственным критерием истины лишь постольку, поскольку самое «*cogitare*» защищено им от сомнений с помощью трех принципиальных предположений. Из них первое и второе утверждают, что в том, «что касается разума или здравомыслия», следует верить, «что они полностью наличествуют в каждом»⁷, и, далее, что «Бог дал каждому из нас способность отличать ложное от истинного»⁸. Этим обеспечивается то, что интуитивная

dubitandum», как и предвосхищение формулы «*cogito, ergo sum*»; vgl. *De trinitate* X, 10, 14: «Тот, кто сомневается в этом по какой-либо иной причине, не может сомневаться ни в чем из этого: что он живет, вспоминает, понимает, желает, мыслит, знает, судит; ибо иначе он бы ни в чем не мог усомниться».

⁴ Discours IV, 2; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 53.

⁵ Тейлор (Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 288) выдвигает это понятие в связи с анализом Локка.

⁶ Discours IV, 3; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 55 [54].

⁷ Discours I, 2; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 5.

⁸ Discours III, 5; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 45.

очевидность — при условии корректного следования «методу верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» — дана всем и каждому в одной и той же форме. Открытым остается, правда, еще вопрос о том, почему мышление, даже когда оно направляется верным методом и осуществляется в правильной последовательности, вообще способно обеспечивать истинное знание о мире, почему при всей методологической строгости оно не может порождать иллюзий. Для ответа на этот вопрос требовалась теория соответствия, способная связать порядок мышления с порядком бытия. Декарт отказывается от ее обоснования, вводя ее в качестве третьего из четырех правил логики, лежащих в основе всего *Рассуждения*:

Третье [правило] — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу⁹.

Возвышая самописание разума — «*mens humana in se conversa*»¹⁰, как сказано в *Meditationes de prima philosophia* (*Размышления о первой философии*), — до уровня философского метода, Декарт с его «*cogito, ergo sum*» дает классический образец самообоснования человеческого Я. Удостоверяясь в существовании окружающего посредством анализа своего собственного мышления, это Я выступает вместе с тем и как *origo* (порождающий принцип) той иерархической структуры, которая конституирует отношение Я и мира. Самое происхождение этой упорядочивающей структуры Декарт, — варьируя онтологическое доказательство бытия Божия, — стремится вывести из «*cogitare*», ибо ясность и отчетливость познания позволяет, по его мнению, полагать, что само знание есть нечто более совершенное, чем сомнение; следовательно, сомневающееся Я представляет собой нечто несовершенное. Но поскольку идея абсолютно совершенного существа не может исходить от того, что несовершенно, она должна с необходимостью происходить из божественного совершенства.

Таким образом, даже в самом доказательстве бытия Божия Декарт кладет в основание своей мысли не порядок бытия как таковой, в его непосредственной данности, но в той его форме, которую он принимает, выступая как порядок мышления. Будучи убежден в интуитивной очевидности того, что постигается «ясно и отчетливо», он распространяет свое миропонимание даже на физические законы природы, которые, являясь упорядоченным мышлением, стоят для него даже выше, чем порядок фактического бытия:

Кроме того, я показал, каковы законы природы, и, опираясь в своих доводах только на принцип бесконечного совершенства Божия, я постарался доказать все те законы, относительно которых могли быть сомнения, и показать, что даже если

⁹ Discours II, 9; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 31.

¹⁰ *Meditationes*, praefatio; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, III, S. 14.

бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они не соблюдались бы¹¹.

С той же последовательностью включает он в эту выведенную из Я иерархическую структуру бытия и самое это Я. Принцип, лежащий в основе его поступков, гласит:

Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира [...]¹².

Следуя традиции, он рассматривает нормативное понятие «добро» как «*summum bonum*» человеческой жизни, и включить свое Я в порядок мироздания означает для него добиться такой степени господства над своими желаниями, чтобы желать лишь того, что «наш разум представляет добрым» и «так или иначе возможным»¹³.

IV В свете проблемы личности решающий сдвиг, определивший переход от Нового времени к модернизму, произошел тогда, когда была подвергнута деконструкции теория соответствия между порядком бытия и порядком мышления; это было сделано трансцендентальной философией. Анализируя способность познания конституировать мир, Кант заявляет: «Таким образом, порядок и закономерность в мире явлений, которые мы называем природой, мы вносим в него сами»¹⁴. Это справедливо потому, что:

[...] рассудок есть источник всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим а priori осуществляет опыт (по его форме), в силу чего все, что познается на опыте, необходимо подчинено законам рассудка. Мы имеем дело не с природой вещей самих по себе, которая независима от условий нашей чувственности и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта [...]¹⁵.

Предполагавшаяся у Декарта согласованность между порядком вещей и порядком мышления тем самым ни подтверждается, ни опровергается; она выводится за пределы возможностей нашего познания. И все же Кант допускает возможность, и даже необходимость, верить в «идею высшего и просто необходимого совершенства, воплощенного в первосущности, которая является истоком всякой каузальности»¹⁶ и, следовательно, заключает в себе «основание миропо-

¹¹ Discours V, 2; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 71.

¹² Discours III, 4; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 43.

¹³ Discours III, 15; III, 4 Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 45, 43.

¹⁴ KrV A 125; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 179.

¹⁵ Prolegomena § 38; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, III, S. 191.

¹⁶ KrV A 694, B 722; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 599.

рядка и его связей сообразно общим законам»¹⁷. Однако мыслить этот «intellectus archetypus»¹⁸, первопричину выводимого из опыта порядка бытия, мы можем лишь в форме идеи; мы не можем обнаружить ее в реальности, ибо конституируем ее «лишь по аналогии с предметами опыта»¹⁹, как «неизвестный нам субстрат систематического единства, тот порядок и целесообразность мироустройства, который разум должен сделать для себя регулятивным принципом познания природы». Но что есть «эта бездонность [А: первооснова] мирового единства сама в себе, тем самым не может быть осмыслено»²⁰.

Такой характер аргументации обнаруживает центральную проблему субъектоцентрической философии модернизма. Трансцендентальная философия также не в состоянии обойтись без зависимости порядка мышления от порядка бытия, хотя один из важнейших ее результатов заключается именно в доказательстве того, что этот порядок бытия как таковой лежит по ту сторону границ знания, доступного чистому разуму. И тем не менее мы вынуждены этот порядок предполагать, исходить из предпосылки о его согласованности с порядком мышления, пусть даже удостовериться в справедливости такого предположения нам и не дано.

✓ Философия модерна оказывается перед лицом противоречия: с одной стороны, порядок бытия непознаваем, с другой, он необходим как условие релевантности познания. Сознание этого противоречия составляет (во всяком случае, в аспекте нашей проблематики) принципиальное отличие философии модерна от философии Нового времени.

Применительно к проблематике личности отсюда следует, что, если в широком смысле началом эпохи модерна можно считать осевое время между 1750 и 1850 годами, то в смысле более узком эта эпоха начинается с последней трети XVII века²¹. В отличие от представления о модерне как о микроэпохе, начавшейся на рубеже XX столетия, или как о периоде, непосредственно предшествующем постмодерну, мы исходим из убеждения в том, что модерн представляет собой также и макроэпоху, которая в соответствии с логикой своего развития и самоописания имеет характер открытого временного континуума. Термин *modernus* / *modern* следует относить в этом смысле к содержанию того периода времени, в котором всякое позднейшее современное сознание способно распознать корни своих собственных проблем, проследить истоки и исторический генезис неких основных структур, которые определяют и актуальную современность.

Такое понимание модерна не является чем-то абсолютно новым; подтверждением ему служит вся история употребления термина ‘*modernus*’, в частности

¹⁷ KrV A 696, B 724; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 600.

¹⁸ KrV A 695, B 723; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 600.

¹⁹ KrV A 697, B 725; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 601.

²⁰ KrV A 697, B 725; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 601.

²¹ К понятию «эпоха модерна» ср. Kemper: *Ästhetische Moderne als Makroepoche*. — Vietta/Kemper: *Einleitung*. — Vietta: *Ästhetik der Moderne*.

и понимание современности самим Гете, к которому мы обратимся в связи с *Гецем*²².

Что касается нашего сегодняшнего понимания современности, то для него важно, что по-прежнему не преодолен образовавшийся со времен Канта разрыв между миром явлений и вещью в себе, между порядком бытия и порядком мышления, и что сознание этого разрыва продолжает определять проблематику нашей культуры.

В эпоху модернизма ни одна картина мира, сконструированная на основе порядка мышления, не может более претендовать на истинность, обосновывая свою претензию соответствием порядку бытия. Трансцендентальная философия этого не допускает, как бы ни пытались большие идеологические системы XX века ее обойти. Подобные попытки свидетельствуют лишь о том, как велик груз модернизма, какой тяжестью ложится на плечи каждого, в сущности, современного человека та задача, которая, по Максиму Веберу, состоит в том, чтобы каждый научился выстраивать свою картину мира самостоятельно, научился нести полную ответственность за этот свой выбор и все последствия, с ним связанные, чтобы, наконец, каждый принял для себя мысль о недостижимости абсолютной истины²³ и выработал в себе мужественную способность²⁴ стоически выносить сознание хрупкости своих убеждений²⁵.

VI Таким образом, модерн характеризуется величайшим внутренним напряжением, которое возникает оттого, что в рамках субъектоцентрической философской критики познания вопросы традиционной метафизики, которым прежде, в эпоху домодернистскую, придавалось столь большое значение, утрачивают свой смысл или не могут больше формулироваться привычным способом. С другой стороны, когда модернистская философия развенчивает или подвергает деконструкции традиционные образы мира, ни один из коренных вопросов бытия этим не отменяется. Откуда мы вышли, куда идем, каковы условия нашего существования и какое место мы занимаем в окружающем нас мире — все эти вопросы сохраняют свой смысл и продолжают тяготить нас и после того, как выясняется, что в условиях нового способа мышления ответы на них не могут быть даны с прежней уверенностью.

Если исходить из того, что эти вопросы действительно не устарели, ибо потребность в ответе на них коренится глубоко в человеческой природе, то анализ модернистской культуры получает новую направленность. Тогда исследованию

²² См. ниже в разделе *Теория внутреннего обязательства*.

²³ Понятие истины употребляется здесь в смысле теории соответствий как «*adaequatio rerum et intellectus*».

²⁴ Vgl. Weber: *Wissenschaft als Beruf*, S. 23.

²⁵ Диагноз Вебера правилен, естественно, лишь в том случае, если за философией признается превосходство над религией откровения, что отвечает точке зрения протестантизма начиная со второй половины XVIII века.