

УДК 340.12

**КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ:
Г. РИККЕРТ МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМОМ
И ИСТОРИЗМОМ***Л.И. Фархутдинов***Аннотация**

В статье рассматривается феномен культурной идентичности с позиций неокантианского учения Г. Риккерта. Философия ценностей Риккерта представлена как попытка непротиворечивого сочетания трансцендентализма и историзма. Автор стремится показать концепцию культурных ценностей Риккерта в сопоставлении с философией Канта, с одной стороны, философией жизни В. Дильтея и Г. Зиммеля – с другой, с позицией М. Вебера – с третьей. Уяснение этого историко-философского контекста, оказавшего влияние на учение Г. Риккерта, позволяет оценить эвристический потенциал его идей, который, по мнению автора, не исчерпан и может служить одним из источников преодоления кризиса современной западной культурной политики.

Ключевые слова: идентичность, трансцендентальный субъект, исторический субъект, релятивизм ценностей, культурные ценности, нормативное сознание, категорический императив, ценностный плюрализм, психологическая редукция, рационалистическая редукция, метанарратив.

В одной из статей [1] мы рассматривали противоречие между универсализирующей идеологией Просвещения, исходящей из абстрактной природы человека, идеи естественных прав, или родовой сущности, и феноменом так называемых культурных ценностей. Было показано, что попытка абстрактно-рационального определения понятия «человек» в качестве основы для построения глобального современного миропорядка (либерального или коммунистического) завершилась неудачей. Историческая, культурная специфика сообществ оказалась сущностной, а не акцидентальной составляющей понятия человека. Просвещенческая идеология не смогла разрешить противоречие между универсальной абстракцией современного правового государства и множеством конкретных исторических и культурных ценностных миров, несводимых друг к другу. Неспособность современного общества совместить универсальный формализм правовой идеологии и содержательный плюрализм культурных ценностей принуждает современное сознание к саморефлексии, возвращающей его к корням проблемы – уяснению соотношения между трансцендентальным и историческим сознанием.

Конечно, существует ещё один вариант решения проблемы множественности культурных ценностей – религиозный. Фигура Бога, как она понимается в монотеистической традиции, абсолютно трансцендентна по отношению к земному миру и потому уравнивает всякое земное Я с другим, сводя культурные

различия к акциденции, не имеющей никакого самостоятельного значения. С исторической точки зрения, действительно, мировые религии проявили себя в роли подобных метанарративов с огромным глобализирующим потенциалом. «Нет ни эллина, ни иудея» – максима глобализирующего монотеистического мышления. Всё, чем может отличаться эллин от иудея, становится несущественным (заметим: точно так же элиминируются культурные различия в идеологии Просвещения, поставившей на место метанарратора Природу). Абсолютное трансцендентное Я – единственный центр, по отношению к которому всё на земле оказывается одинаково периферийным. Единство истины, воплощённой в Боге, определяет ложность любых попыток к культурному размежеванию, к приданию культурным различиям статуса существенного.

В настоящей работе мы обращаемся к метанарративу, который обладает таким же потенциалом объяснения Другого, снятия его радикальной инаковости, но при этом не имеет недостатков, присущих как просвещенческим, так и монотеистическим метанарративам. Появление подобного метанарратива одновременно является, по Хабермасу [2, с. 18], и рождением современного самосознания: речь идёт о нормативном сознании в трансцендентальной философии Канта. Сразу необходимо отметить, что у Канта не поднимаются вопросы культурных ценностей, как и не формулируется понятие ценности вообще. Но у него присутствует понятие цели, которую он определяет не как категорию рассудка, а как принцип разума [3, с. 23]. «В царстве целей всё имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также в чём-то другим как эквивалентом; что выше всякой цены... обладает достоинством» [3, с. 495]. По сути, здесь Кант проводит различие между целью-как-средством и целью-самой-по-себе, что в современной аксиологии эквивалентно понятиям относительной и абсолютной ценности. Абсолютной ценностью обладает лишь нормативное сознание, разум, возвысившийся до осознания должного, то есть категорического императива. Но трансцендентальная высота нормативного сознания ставит его вне имманентного исторического измерения, в котором находятся культурные ценности. Трансцендентальный субъект Канта внеисторичен, следовательно, не знает культурного своеобразия. Введением проблематики культурного, исторического субъекта занимались философы, развивавшие кантовский трансцендентализм в рамках неокантианской традиции. В данной статье предпринята попытка показать, как в учении Риккерта трансцендентальная чистота нормативного сознания кантовского субъекта непротиворечиво сочетается с множественностью исторических и культурных ценностей.

В кантовской системе не находится места феноменальным по своей природе культурным ценностям, а трансцендентальное Я становится идеальной основой для нравственного и правового универсализма. Противоречия между глобальной цивилизацией и культурными ценностями, которые переживает общество сегодня, с нашей точки зрения, во многом обусловлены именно этой «невстроенностью» культурной проблематики в систему кантовского трансцендентализма.

Не находим мы обоснования культурных ценностей и у В. Виндельбанда, в понимании которого культура представлена наукой, искусством, нравственностью, правом, религией и основана на трансцендентальных ценностях, вневременных и внеисторических. Виндельбанд очарован «светом вечности», являющимся

ему в совести [4, с. 278]; в этом плане характерен следующий отрывок из его «Sub specie aeternitatis»: «До тех пор, пока причина моего мышления, чувствования и воления коренится в моей определённой временем индивидуальности, они сливаются с шумом вещей; но как только их основой становится сознание общезначимости, они поднимаются из тёмного хаоса времени в эфир вечности» [4, с. 279]. Из приведённой цитаты можно сделать вывод, что культурное, историческое, «определённое временем» своеобразие является тем самым «шумом вещей», за которым скрывается «сознание общезначимости». Конечным результатом культурной деятельности, по Виндельбанду, является «уяснение абсолютных норм» [4, с. 54], которые открываются лишь трансцендентальному сознанию: для науки – это истина, для искусства – красота, для религии – святость и т. д. Ценность исторического для Виндельбанда не очевидна, напротив, он видит в историческом угрозу нормативному сознанию; историческая множественность культур чревата плюрализмом ценностей и неизбежным нравственным релятивизмом. Будучи кантианцем, Виндельбанд противостоял историзму философии жизни, равно как и антиценностному сциентистскому подходу позитивизма. Он не мог принять ни психологизма и иррационализма философии жизни, которой трансцендентализм представляется как «изнасилование жизни логикой» [5, с. 211], ни ценностной глухоты позитивизма, низводящего человеческое сознание с трансцендентальной высоты на уровень эмпирического объяснения.

Непризнание Виндельбандом ценности исторического и культурного своеобразия легко поддаётся объяснению, если учесть сложившуюся в то время историко-философскую ситуацию. Виндельбанд видел в релятивизме и скептицизме философии жизни, равно как и в сциентизме позитивизма, «отставку философии и её смерть» [4, с. 497]. В условиях подобной деградации философского дискурса он резонно настаивал на возвращении к позиции трансцендентализма и определял философию как «критическую науку о необходимых и общеобязательных ценностях» [4, с. 40]. Виндельбанду принадлежит заслуга сохранения дискурса критической философии, нормативного сознания, определения сфер духовной культуры как покоящихся на всеобщих и универсальных ценностях. С учётом вышесказанного вполне объяснимо кантианское по своей сути невнимание Виндельбанда к специфическим культурным и историческим ценностям.

Отметим, что именно Виндельбанду принадлежит высказывание: «Понять Канта – значит пойти дальше, чем он» [4, с. 21]. Однако это справедливо и для его ученика Г. Риккерта, и даже в ещё большей степени, чем для самого Виндельбанда.

У Риккерта субъект хотя и остаётся на высоте трансцендентального нормативного сознания, но оказывается включённым в конкретную историческую ситуацию. И эта историческая ситуация уже не является «шумом вещей», препятствующим прояснению нормативного сознания, – она есть конкретное историческое воплощение нормативного сознания. При этом принимать во внимание историческую ситуацию, по Риккерту, вовсе не значит впадать в историзм, которому неизбежно сопутствует релятивизм. «Это прежде всего ещё не имеет решительно ничего общего с самоочевидным и оскомину набившим утверждением, гласящим, что все нравственные воззрения находятся в зависимости от определённых отношений исторического положения дел, из которого

затем делается вовсе не самоочевидный вывод, гласящий, что не может существовать нравственности, обязательной для всех времён» [6, с. 512].

Сводя историзм и трансцендентализм, историческую ситуацию и нормативное сознание, Риккерт совершает то, что уже давно назрело в рамках неокантианской традиции. Но делает это таким образом, что историзм не опровергает трансцендентализм, а наоборот, трансцендентализм, приняв необходимую поправку на историческую ситуацию, продолжает своё развитие. Эта самая поправка на историческую обусловленность культурного субъекта должна «иметь лишь тот смысл, что и при установлении формальных норм, обязательных для любой мыслимой нравственной жизни, всегда должно приниматься в соображение, что человек никогда не живёт как экземпляр родового понятия среди экземпляров родового понятия, но всегда лишь как индивидуум в индивидуальном» [6, с. 512]. Тот факт, что человек никогда не является, выражаясь марксистским языком, родовой сущностью, а всегда представляет собой конкретную, культурно-специфическую единицу, не может считаться основанием для нравственного релятивизма; конкретная историческая ситуация, воплощением которой является культурный субъект, не изымает его из ноуменальной области, а лишь придаёт его трансцендентальной задаче конкретное историческое воплощение. Трансцендентальный субъект никогда не сможет «выпрыгнуть» из своей исторической ситуации, его всемирная внеисторическая задача всегда явлена ему в материальности его исторической ситуации, и только в этой исторической ситуации он может осуществить своё трансцендентальное действие. Риккерт даёт своеобразную формулировку кантовского категорического императива с поправкой на историческое сознание: «Ты должен, если Ты хочешь поступать хорошо, Твоею индивидуальностью выполнить в том индивидуальном пункте действительности, в котором Ты находишься, то, что лишь Ты можешь выполнить, так как ни у кого другого в повсюду индивидуальном мире нет как раз той же самой задачи, как у Тебя, и затем Ты должен устроить всю Твою жизнь так, чтобы она объединялась в телеологическое развитие, которое в своей совокупности может быть рассматриваемо как выполнение Твоей никогда не повторяющейся жизненной задачи» [6, с. 512]. Данный императив призван показать в исторической ситуации человека трансцендентальный корень его морального долга по отношению к этой ситуации. Он обязывает субъекта к нравственному действию именно в той исторической, культурной ситуации, в которой он находится. Риккерт пытается ввести то измерение, которого так не хватало кантианству для противостояния нравственному релятивизму историзма, а именно «понимание этического значения нации» [6, с. 515]. Он отмечает, что «большинство философских систем не отнеслось надлежащим образом к этому понятию и прежде всего к этической ценности выраженного национального характера» [6, с. 515]. Этическое значение национального характера – именно этого уровня недоставало кантовскому критицизму.

Значение философии Риккерта, таким образом, помимо всего прочего, состоит в том, что он сумел встроить историю в критицизм без потерь для последнего. Он показал, что трансцендентальный разум всегда явлен в мире как исторический, и это не случайность, которую можно игнорировать, а необходимое и непреодолимое условие для осуществления категорического императива.

Трансцендентальное моральное действие (равно как и эстетическое) необходимо совершается как историческое действие, то есть происходящее в конкретной исторической обстановке. Именно это внимание к исторической ситуации как необходимому условию для трансцендентального действия обуславливает неприятие Риккертом типично просвещенческих попыток обосновать универсальность нравственности, исходя из некоей родовой сущности, идеи «естественного человека» (анализ этих попыток был дан в одной из наших статей [1]). «Говорят, что этические веления должны обязывать всякого человека. Но затем полагают, что всякий человек подводится под общее естественнонаучное понятие о человеке. Заключают, что, следовательно, родовое понятие об общечеловеческом представляется ценностью и нормой и поэтому всё служащее помехой выработке “чистой человечности” должно быть рассматриваемо лишь как нечто этически малоценное. В таком случае с этой точки зрения выраженный национальный характер должен производить впечатление ограничения высшей этической ценности, и стремление быть прежде всего членом нации и лишь затем уже человеком должно производить впечатление прямо-таки ограниченности, от которой надлежит освободиться...» [6, с. 515].

«Чистая человечность», «родовое понятие об общечеловеческом» есть не что иное, как родовая сущность, или природа человека, которые являются «краеугольными камнями» [1] современных универсалистских идеологий. Неприятие ими национальной культурной специфики как сущностной, а не случайной, оказалось, как показывает история современности, их ахиллесовой пятой. Для Риккерта очевидна ошибочность подобного рационального конструирования, которое приводит лишь к выхолащиванию из понятия человека всего человеческого, поскольку всё историческое, культурно-специфическое, отброшенное понятием о «природе человека» в погоне за всеобщностью, оказывается неотделимым от трансцендентального. Риккерт признаёт, что «весьма бедное содержанием понятие о человеке совершенно непригодно для определения этических идеалов и что, напротив того, выраженный национальный характер должен быть признан имеющей важное значение этической ценностью, раз единичный человек способен выполнять наибольшую часть своих обязанностей лишь как член, объемлемый той исторической связью, которую мы называем нацией» [6, с. 515].

Важно ещё раз отметить, что такая ценностная нагрузка национального не приводит к историзму со свойственным ему релятивизмом; признание ценности исторически случайной совокупности национальных характеристик не является причиной ценностного плюрализма, когда не существует общей меры для культурных множеств и каждая культура воспринимается как самоотнесённый в себе мир. Этическое значение национального проявляется не в том, что национальное становится фетишем, а в том, что только в национальном может происходить деятельность трансцендентального субъекта; национальное, исторически-обусловленное, культурно-специфическое оказывается не целью-в-себе, а средством для осуществления нормативного сознания, которое единственное может претендовать на эту роль цели-в-себе. Это средство необходимо, и поэтому не следует пытаться избежать его, отбрасывая как препятствие на пути к абстрактной родовой сущности, а наоборот, нужно видеть в нём уникальную задачу – осуществить нравственный идеал именно в тех обстоятельствах и теми

средствами, которые положены субъекту его исторической ситуации. Другими словами, категорический императив всегда явлен историческому субъекту в качестве «положительно определённых культурных целей» [6, с. 516], минуя которые невозможно исполнение этого императива.

Ещё более значимым учение Г. Риккерта о ценностях национальных культур предстаёт при сравнении его с позицией М. Вебера. Будучи современником Риккерта, Вебер воспринял многие черты неокантианской проблематики, как, например, идею о ценностной основе процесса образования понятий (как гуманитарных, так и естественнонаучных) или представление о различии между оценкой и отнесением к ценности. Но, помимо этого, позиция Вебера относительно культурных ценностей испытала значительное влияние философии жизни. Необходимо согласиться с достаточно точным историко-философским определением фигуры Вебера как находящейся между Кантом и Ницше [3, с. 514; 7] со смещением в сторону последнего.

С одной стороны, Вебер солидарен с неокантианцами и конкретно с Г. Риккертом в части неприятия психологизма и иррационализма философии жизни. Полагание наличия субъективного смысла как необходимого условия для понимания целерационального или ценностно-ориентированного действия отличает позицию Вебера, скажем, от Дильтея или Кроче, для которых понимание есть психологический процесс самоотождествления субъекта с объектом. В этом Вебер продолжает риккертовскую линию неокантианской критики психологизма. Но, с другой стороны, он существенно отходит от неокантианства по вопросу универсализма нормативного сознания. Вебер солидарен с Риккертом в том, что определённые ценностные установки лежат в основе человеческого познания и деятельности. Но если для неокантианской позиции речь идёт об универсальных, внеисторических ценностях, априорных очевидностях трансцендентального нормативного сознания, то для Вебера эти ценности суть лишь «интересы эпохи» [3, с. 501]. Здесь он переходит на сторону не совместимого с неокантианством историзма («у каждого времени свои абсолюты»), то есть сближается с Дильтеем, Зиммелем и Ницше.

Вебер сходится с Ницше в признании плюрализма, или, выражаясь языком самого Вебера, «политеизма» ценностей. Отходя от кантовского трансцендентализма, Вебер уже не в состоянии непротиворечиво истолковать факт множества культурных ценностей: «война богов» становится неизбежной, и мерилом нравственности становится не место, занимаемое субъектом в этой войне, а лишь то усердие и самоотверженность, с которыми он за него борется. «Жизнь, основанная на самой себе¹ и понимаемая из неё самой, знает только вечную борьбу богов, знает... только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними выбирать» [8, с. 733].

Отрицание трансцендентализма, полное погружение в имманентность имеют неизбежным следствием неумение противостоять «шуму вещей», в том числе феноменальной многообразности культурных ценностей. Отказавшись от нормативного сознания критической философии, Вебер оказался не в состоянии

¹ То есть лишённая кантовского трансцендентального измерения. – *Примеч. авт.*

предложить *имманентные основания выбора* между Богом и Дьяволом. С точки зрения историзма они оказываются равновеликими демонами, между которыми должен выбрать исторический субъект. Этическое измерение появляется здесь не благодаря занятой позиции, а благодаря самому *поступку выбора*: именно выбор является нравственным, а не сторона, не модальность. Безнравственно одно – не делать выбора, «что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчёт относительно конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма» [8, с. 734]. Это выражение – «дряблый релятивизм» – очень показательно. Скатывание к нравственному релятивизму для теории, отказавшейся от трансцендентального измерения, неизбежно. Не миновал его и сам Вебер, но у него это не «дряблый релятивизм», не отказ от выбора, а, скажем так, «мужественный релятивизм», когда субъект осознанно совершает выбор и полностью растворяется в выбранной позиции. Трагедия веберовского современного сознания в том, что та или иная позиция занимает не как истинная по отношению к остальным неистинным, а как равнозначная всем другим, и современный субъект, честно выбравший своего демона и служащий ему, *знает*, что его демон лишь один из множества равновеликих языческих божков.

Устранив трансцендентальный аспект, Вебер тем самым низвёл разум до уровня научной рациональности, исчисления, и естественным следствием подобной редукции оказалась неспособность ориентироваться в мире ценностей. «Каждый найдёт своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни» [7, с. 735] – такова максима ценностно-нейтрального исторического сознания, лишённого трансцендентального измерения нормативного сознания. Можно предположить, осознавая всю ненаучность этой мысли, что, будь Макс Вебер свидетелем событий Второй мировой войны, он вряд ли сумел бы удержаться на своей позиции «политеизма ценностей» и неразличения Бога и Дьявола. По крайней мере, это было бы уже гораздо сложнее. И, наверное, не менее сложно было бы ему отстоять свою теорию перед лицом современного кризиса европейской политики мультикультурализма, проводящейся в духе идей культурного плюрализма. И именно поэтому, на наш взгляд, от исторического «политеизма ценностей» следует вернуться к риккертовской версии трансцендентализма.

Понимание Риккертом отношения между всеобщностью, трансцендентальностью нормативного сознания и исторической множественностью культур следует признать наиболее отвечающим потребностям современной современной идеологии. Стремление видеть в культурных различиях нечто несущественное, исторически случайное, то, чем можно пренебречь, привело современное сознание в тупик мультикультурализма. В равной степени признание различных исторических и культурных ценностей как в-себе-значимых без снятия их в трансцендентальной всеобщности нормативного сознания приводит к их нацистской фетишизации и легитимации борьбы. В плане культурной политики современное общество до сих пор не выходило за рамки этих альтернатив, и именно учение Генриха Риккерта, стремящееся к сочетанию всеобщности нормативного сознания с ценностью исторического, может служить одним из источников построения новой идеологии модерна.

Summary

L.I. Farkhutdinov. Cultural Identity as a Value: H. Rickert between Transcendentalism and Historism.

This article examines the phenomenon of cultural identity from the standpoint of the Neo-Kantian doctrine of Heinrich Rickert. Rickert's philosophy of values is presented as an attempt to combine consistently transcendentalism and historicism. The author seeks to show Rickert's theory of cultural values in comparison with Kant's philosophy, Dilthey and Simmel's philosophy of life, and the views of Max Weber. Understanding of this historical and philosophical context, in which Rickert's doctrine was formed, helps to evaluate the heuristic potential of his ideas. The author believes that this potential is not yet exhausted and may serve as a source of overcoming the crisis of modern Western cultural policy.

Keywords: identity, transcendental subject, historical subject, relativism of values, cultural values, normative consciousness, categorical imperative, value pluralism, psychological reduction, rationalistic reduction, metanarrative.

Литература

1. *Лебедев А.Б., Фархутдинов Л.И.* Родовая сущность и глобальная цивилизация: кризис ключевых идеологем эпохи модерна // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2013. – Т. 155, кн. 1. – С. 90–96.
2. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. – М.: Весь Мир, 2003. – 415 с.
3. *Гайденок П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 527 с.
4. *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
5. *Зиммель Г.* Индивидуальный закон // Логос. – 1914. – Т. I, Вып. II. – С. 201–249.
6. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с.
7. Max Weber // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – URL: <http://plato.stanford.edu/entries/weber/>, свободный.
8. *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с.

Поступила в редакцию
20.11.13

Фархутдинов Линар Илшатович – аспирант кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия.
E-mail: farhetdin@yandex.ru