

Большой город¹

Иоахим Риттер²

I

В тексте, который был опубликован в качестве пояснения ко Всемирной выставке в Брюсселе, говорится: «Самыми красивыми зданиями выставки будут не те, которые вдохновлены деньгами и властью, но те, что несут на себе отпечаток актуального присутствия человека». Это при-

1. Перевод выполнен А. Сувалко и М. Фигурой по изданию: Ritter J. (1960) Die große Stadt // Ritter J. Studien zu Aristoteles und Hegel / Erweiterte Neuausgabe mit einem Nachwort von Odo Marquard. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. P. 341–354. Редактор перевода – В. Куренной.

2. Иоахим Риттер (1903–1974), немецкий философ, одна из ключевых фигур в интеллектуальном ландшафте ФРГ после Второй мировой войны. Инициатор и первый редактор крупнейшего немецкого философского проекта – «Исторического словаря философии» (1971–2001), влиятельный участник реформирования университетской системы послевоенной Германии. Основные последователи Риттера – Герман Люббе и Одо Марквард – являются представителями политического центризма, главными оппонентами неомарксистской Франкфуртской школы и, равным образом, правых критиков буржуазного общества (М. Хайдеггер и др.). Для понимания настоящей статьи Риттера важно иметь в виду его теорию модерна как «раздвоенного» общества: наука, технология и политически-правовой строй этого общества возникают и продолжают развиваться в ходе радикального отказа от власти исторического прошлого. Однако именно это общество парадоксальным образом порождает тот интерес к истории и те практики сохранения исторического наследия, которые неизвестны ни одной предшествующей культуре. В рамках теории компенсации, сформулированной Риттером в других его работах, исторический характер общества модерна (Geschichtslosigkeit) компенсируется его напряженным «историческим чувством». Специфика позиции Риттера состоит в том, что он аффирмативно относится к самой ситуации раздвоенности современного «буржуазного» – гражданского и городского – общества, предоставляющего человеку, помимо прочего, необычайную свободу. В то же время он признает, что эта раздвоенность и дисконтинуальность порождает проблему, которая «сложна, затрагивает самые основы человеческого существования, неразрешима и опасным образом открыта». В ответ на нее формируются две радикально-утопические стратегии ее решения: одна из них надеется окончательно освободиться от всех ограничений, связанных с историческим происхождением человека (сегодня здесь стоило бы упомянуть, например, различные утопии эмансипации от биологического происхождения и даже самого природного субстрата человеческого существования – в форме утопий трансгуманизма и т.п.), вторая, напротив, основана на отрицании современной цивилизации, которая выступает в форме, прежде всего, цивилизации большого города (в форме ценностно-политической риторики эти теории обычно порождают различные концепции «особого пути», но сегодня могут выступать в виде радикальных экологических течений и т.д.). Согласно Риттеру, обе эти радикальные стратегии являются внутренне противоречивыми, поскольку каждая из них на свой манер отбрасывает сами условия своего порождения и противоречит очевидным особенностям общества модерна (так, например, забота о сохранении исторического наследия является наиболее развитой именно в контексте цивилизации больших городов). Финальное, на грани интеллектуального скандала – как в то время, когда писалась эта статья (1960), так и сейчас – обращение к тезису Гегеля о «примирении с действительностью» является ответом Риттера на обе формы критики современности: несмотря на доставляемые обществом модерна и большим городом сложности, нам следует, скорее, понять его, а не отбросить, устремляясь в иллюзорный мир прогрессистской или традиционалистской утопии. – Прим. пер.

Иоахим Риттер, немецкий философ

Классическая работа Иоахима Риттера «Большой город» посвящена критическому анализу философско-теоретической позиции, основанной на отрицании городской цивилизации. Работа была написана, в частности, в контексте возрастающей популярности идей Мартина Хайдеггера, пронизанных – на всех этапах его творчества – культур-критикой городской цивилизации. Неприятие или «донос» на город и его цивилизационные достижения – отличительная особенность философии Фридриха Ницше, Освальда Шпенглера и многих других популярных также и в настоящее время авторов. Этой теоретической тенденции, развившейся и окрепшей в ходе становления общества модерна, Риттер противопоставляет другую философскую линию, связанную с Сократом и его «обращением к городу». Систематическую разработку она получает в философии Аристотеля, определившего человека в качестве «полисного животного». Лишь в контексте полисной цивилизации человек способен стать тем, кем он может быть – разумным и свободным существом. Эта греческая модель полиса, «ограниченная бесчеловечностью рабства», универсализируется и приобретает характер всеобщей в рамках общества модерна, возникшего в Европе, но давно перешагнувшего ее пределы. Возникновение цивилизации и общества модерна, являющегося урбанизированным обществом, является, согласно Риттеру, результатом фундаментальной дисконтинуальности по отношению к прошлому и истории своего происхождения (Herkunft).

Ключевые слова: большой город; критика урбанизма; общество модерна; Сократ; Аристотель; Фридрих Ницше; Мартин Хайдеггер; охрана исторического наследия

Цитирование: Риттер И. (2022) Большой город // Городские исследования и практики. Т. 7. № 1. С. 75–83. DOI: <https://doi.org/10.17323/usp71202275-83>

существование, согласно тому же тексту, отличает страх перед возможностями цивилизационного прогресса, созданными самим человеком: «Если мы поразмыслим, то должны констатировать, что человечество никогда не было ближе к обладанию ключом к своему будущему, чем сейчас. Но одновременно мы чувствуем определенное беспокойство, и этот страх полностью оправдан» [Der Monat, 1958, s. 4]. В 1851 году в Лондоне была открыта первая Всемирная выставка, пафосная цель которой состояла в демонстрации машин, изобретений, приборов, результатов как научного, так и технического развития и вообще в демонстрации «прогресса человечества». Выставка в Париже в 1855 году включала также живопись и скульптуру последнего столетия: одновременно демонстрировался прогресс духовного начала эпохи. То, что было сказано при открытии Всемирной выставки в Брюсселе, показывает, что ситуация принципиально изменилась. Надежность прогрессивного сознания в Европе полюблена, его пафос улечивается. Оптимизм превращается в точку зрения, согласно которой сущность цивилизации, скрытая до сих пор за фасадом иллюзий, обнаруживает свою опасность для человека, а ее наука, техника, организация, охватывающая всю планету, погружает человека в реальность, в которой для него все менее возможно прожить человеческую жизнь по-человечески вместе с другими людьми. Наступает осознание того, что цивилизация и гуманность окончательно расходятся в разные стороны. Свидетельством этому является та самоочевидность, с которой говорится о демоническом характере техники, деперсонификации, омассовлении, обездушивании человека в большом городе будущего, когда на него обрушатся механистические, нечеловеческие силы. Даже там, где само по себе величие прогресса остается единственной темой, страх перед цивилизацией дает о себе знать.

Еще Якоб Буркхардт говорил о необходимости иметь мужество быть «несовременным», чтобы предостеречь от «великой беды», которая связана с «верой в прогресс»³. Сегодня мы сталкиваемся с противоположной опасностью: не с иллюзорным оптимизмом, требующим возврата к благоразумию, но с тенденцией защищать человека от цивилизации, то есть с самоутверждением духа посредством обезценивания и доноса на цивилизацию. В то время, когда прогресс, цивилизация, гуманность,

представляющие собой взаимосвязанное единство, превращаются в необходимую предпосылку существования тех народов Земли, которые вступили в процесс модернизации, Европа с подачи разных философий, отрицающих цивилизацию, подвергается искушению спасти исторические и духовные субстанции, из которых она происходит (Substanzen seiner Herkunft), оказываясь в изолированной области – в отдельной духовной провинции, называемой Европой. Однако европейская по своему истоку и сущности сила цивилизации больше не является таковой, теперь она действительно стала судьбой планеты.

Можно было бы подумать, что здесь проявляются те настроения, естественной основой которых являются пережитые страдания нашего века, а настроениям – как и погоде – свойственно меняться. Однако эти идеи, повсеместно влияющие на европейский дух, уже давно обрели твердость и всеобщность философской теории. Необычайное влияние, которое исходило от «Заката Европы» Освальда Шпенглера после Первой мировой войны, было основано прежде всего на том, что он построил универсальную теорию истории, основываясь на противопоставлении здорового человеческого бытия и цивилизации как летального исхода всякой исторической жизни. Это противопоставление было возвышено до уровня исторического закона, что придало ему тот статус легитимности, который соответствует общезначимости философской мысли. Цивилизация, всегда и необходимым образом связанная с конститутивным для ее рациональности обезцениванием сельской жизни (Land) до статуса «провинции», означает неизбежный закат живой культуры. Так было всегда, так оно есть и сейчас. Вместе с ней на место жизни приходит мертвое, место одушевленного занимает нечто неорганическое и застывшее: «прекратился органический рост и началось неорганическое, а потому безграничное нагромождение, которое шагает за все горизонты»; «город-гигант жадно высасывает сельский край»; «нужда, место одичания всех жизненных привычек» – таковы следствия всего этого. В качестве новых «первобытных людей» нарождаются духовные номады и феллахи, для которых любой город – родина, а ближайшая деревня – уже нечто чуждое. Культура и цивилизация, таким образом, относятся друг к другу как начало и конец, как деревенская изба и городской

3. Письмо Фридриху фон Прину от 2 июля 1871 года.

квартал, как душа и интеллект, кровь и камень. Человеческое существование «лишается корней». История каждой культуры по мере «выращивания цивилизационной формы» доходит до своего «окостеневшего и затвердевшего завершения» [Шпенглер, 1993, с. 163; Шпенглер 1998, с. 103–107]. Тем самым Шпенглер – не первый, однако с масштабным влиянием, которое соответствовало той эпохе, нашел ключевые понятия, с помощью которых было выражено разочарование сознания, разбуженного от сна оптимизма; в этом доносе на цивилизацию оно нашло себе подтверждение. Такая же, основанная на противопоставлении фигура была в изблечительном виде выведена Мартином Хайдеггером в форме субстанциональной философской мысли, причем она была не менее влиятельна, таким же образом притязая на всемирно-историческую значимость. Она возвращается у него в качестве противопоставления мышления бытия и забвения бытия. Утратив истину, «самое раннее», мировая история вступает в эпоху забвения бытия, поэтому меркнет «сияние божественного в мировой истории». Как и у Шпенглера, цивилизация, мышление которой пало до использования техники и вычислений, обнаруживает свой приближающийся конец. Хайдеггер ничем не уступает Шпенглеру в том, как изображает потерянность современного мира; страх находит у него образы, с помощью которых ему, страху, удастся придать себе общую форму: в «тотальном использовании земли» возникает «мир заблуждения». Жизнь поставляет нам «техническое производство». Человек, разумное существо, расположенное в бытии, становится теперь «трудящимся живым существом», которое должно пережить «опустошение земли»; «неистовое беспокойство»; «полное погружение всего сущего во тьму»; мир «ужасен» (heillos) (например: [Heidegger, 1954b, s. 11; Heidegger, 1950, s. 248ff.; Heidegger, 1954a, s. 72, 92, 96ff.]). Только отдаленное место, надежно огражденное от влияния цивилизации, дает защиту от небытия современной эпохи, придавшей бытие забвению. Где плуг крестьянина взрезает землю и пастух пасет свое стадо, в далекой стороне полевых и лесных троп мыслящий поэт и поэтический мыслитель хранят память о бытии и готовят тайные жилища к новому пришествию бытия в «самое позднее время» [Heidegger, 1951, s. 44; Хайдеггер, 2003, с. 93–95]. Основанная на противопоставлении фигура, в рамках которой как у Хайдеггера, так и у Шпенглера (у него, прав-

да, без указания мест спасения) цивилизация расценивается негативно, неизменно обнаруживает одну всеобщую черту; эта фигура относится к истории обесценивания цивилизации, которая, развивая контригру против ее абсолютного одобрения в рамках идеи прогресса, отсылает к романтике, философии субъективности, к Руссо.

В «Заратустре» Ницше есть глава, которая называется «О прохождении мимо». Проходящий мимо – это Заратустра, истинный человек, а то, мимо чего он проходит, – большой город, принадлежащий к цивилизации. Путь, который он выбирает, проходя мимо, ведет в далекие горы, где истинный человек находит убежище и уединение. В этой главе можно найти все, что характеризует противопоставление человеческого бытия и цивилизации – как до Ницше, так и после него. Следуя своим путем, Заратустра «неожиданно» приходит к воротам большого города. Там его встречает шут, который живет в этом городе; он призывает его уйти: «О Заратустра, здесь большой город; тебе здесь нечего искать, а потерять ты можешь все. ...Во имя всего, что есть в тебе светлого, сильного и доброго, о Заратустра! плюнь на этот город торговшей и вернись назад! ...где все скисшее, сгнившее, смачное, мрачное ...нарывает вместе ...плюнь на большой город и вернись назад!» [Ницше, 1990, с. 126–127]. Как ведет себя Заратустра, услышав эту речь? Он игнорирует чужака? Он вступает в большой город, чтобы засвидетельствовать его принадлежность к истинному человеку? «Он посмотрел на большой город, вздохнул и долго молчал. Наконец он так говорил: Мне противен также этот большой город, и мне бы хотелось увидеть огненный столб, в котором сгорит он!» [Ницше, 1990, с. 128]. Так говорил Заратустра, проходя мимо; и это его прохождение мимо показывает, что истинный человек не имеет ничего общего с жителем большого города, человеком, низведенным им до уровня шута. Заратустра оставляет город позади себя. Отвращение к нему слышится в указании на далекие от него спасительные места: «Зачем же так долго жил ты в болоте <...>? Почему не ушел ты в лес? Или не пахал землю? Разве море не полно зелеными островами?» [Ницше, 1990, с. 127]. Оставим в стороне вопрос о том, что значит эта глава для размышлений Ницше и как она характеризует его как романтика, который в постоянной попытке преодолеть романтическую субъективность снова и снова, подобно Кьеркегору, находит только ро-

мантические пути выхода. Приведенный пример поучителен тем, что он, будучи исторически направлен как назад, так и вперед, объединяет в себе все элементы теорий упадка цивилизации: мыслитель Хайдеггера на лесных тропинках, лесной бродяга Юнгера, изначальный ландшафт Шпенглера, пеласги Клагеса относятся к той же истории отказа от цивилизации, что и поэтические странники и бродяги романтиков, что и возвращение Толстого к крестьянской простоте, бегство Гогена к первобытным жителям южных морей, приключения в пустынях, морях, тропических джунглях и ледяной Арктике. Омни-мичное разнообразие подобных движений имеет в своей основе прохождение мимо большого города и отречение от «unreal city» [Элиот, 2014]. О чем вся эта история? О чем нам говорит то, что в обществе модерна присутствует стремление спасти от него человека, выраженное в форме доноса на его цивилизацию, тогда как в то же самое время теории прогресса ожидают от нее достижения состояния совершенства для человека и человечества?

II

Существуют контексты, в которых удаленное друг от друга на столетия, может связываться глубинной игрой смысла. Ответ на главу «О прохождении мимо» Ницше, данный уже в начале европейской философии, заключается в обращении философов к городу, и он также сохранен в истории, которую рассказывает Платон. Федр неожиданно выводит Сократа за пределы города – так же, как Заратустра неожиданно оказывается у ворот города. Здесь обнаруживается, что Сократ смотрит на окружающую природу так, словно видит ее впервые. Федр с удивлением это замечает: «А ты, поразительный человек, до чего же ты странен! Ты говоришь, словно какой-то чужеземец, нуждающийся в проводнике, а не местный житель. Из нашего города ты не только не едешь в чужие страны, но, кажется мне, не выходишь даже за городскую стену». Но ответ Сократа показывает, что чуждость философа природе – это не случайность. Город – вот его

место. Истина, которую должна указывать философия, присутствует в городе и в «городской жизни» (βίος πολιτικός). Об этом говорит его ответ: «Добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревня ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (Phaedrus 230) [Платон, 1993, с. 138]⁴. Та истина, которую постигает философия, – это «целое», выступающее как «порядок мира», как «бытие». Стремление Сократа к городу говорит о том, что место, в котором человек пребывает в бытии и поэтому может «учиться истинному», – это не непосредственная природа, а город.

Как побег Заратустры из города соотносится с тягой Сократа к городу, как современное общество и цивилизация связаны с полисом, городом из диалога Платона? Истории, которые на первый взгляд имеют всего лишь внешнее случайное сходство, исторически и духовно связаны. Философия Ницше, о которой Эрвин Роде говорит, что она создала для себя Заратустру, как Платон создал Сократа (цит. по: [Würzbach, 1925, s. 423]), сама по себе является в своей «основной части», начиная с «Рождения трагедии» [Nietzsche, 1925, s. 327⁵, критикой Сократа, борьбой против сократического образа мыслей как *décadance*. В свою очередь общество, от которого Заратустра скрывает свое человеческое бытие, начиная с XVIII века понимает себя как наследующее полису и, таким образом, берущее исток из философии, для которой Сократ определяет место в городе. Часто порицаемая схема всемирной истории Гегеля, согласно которой в ходе исторического процесса сначала один, затем некоторые и в конце концов все станут свободными, имеет одну-единственную цель – показать всемирно-историческую связь между современным буржуазным обществом и полисом. Политическая идея, воспринятая европейской традицией из греческой философии, у Гегеля дает исторический импульс возникновению современного общества. В рамках последнего правовой принцип свободы человеческого бытия, впервые узаконенный в греческом полисе, превращается в универсальное право человека, которое относится к человеку как таковому [Гегель, 1990, с. 246 (§ 209); Гегель, 1993,

4. Немецкий перевод этого места отличается от процитированного русского перевода А. Н. Егунова: Сократ говорит, что он не просто любознателен, а что он стремится «учиться истинному» (das Wahre zu lernen). – Прим. ред.

5. Цитируется «Предварительный набросок для характеристики Рождения трагедии (осень 1888)», где характеризует свою работу «Рождение трагедии из духа музыки», Ницше замечает: «Критика Сократа составляет основную часть книги: Сократ как противник трагедии, как уничтожитель этого демонически-профилактического инстинкта искусства; сократизм как великое непонимание жизни и искусства; мораль, диалектика, скромность теоретической жизни как форма усталости, знаменитая греческая веселость есть лишь вечерняя заря...». – Прим. ред.

с. 440 сл.]. То, что в полисе, еще ограниченном бесчеловечностью рабства, было действительно только для «некоторых», в ходе мировой истории проникло в историческую реальность человека: сначала духовно-религиозно с христианством, затем реально-политически вместе с правами человека, установленными революцией [Гегель, 1993, с. 71]. Поэтому для Гегеля вместе с появлением буржуазного общества старая всемирная история Европы, восходящая к Греции, приходит к своему завершению. В рамках этого общества разум, который впервые возвысил до философской идеи Анаксагор, получает универсальное воплощение [Гегель, 1993, с. 447]. В статье «Общество» (Société) энциклопедии Дидро почти все определения классической полисной теории перенесены на буржуазное общество, но при этом распространены на всех людей [Богуславский, 1994, с. 364]; с этого момента понятия общество – цивилизация – человечество (société – civilisation – humanité) начинают сливаться в синонимическое единство. Всемирно-историческая связь буржуазного общества с греческим городом становится всеобщей предпосылкой; теперь считается само собой разумеющимся начинать историческое изложение права, общества, государства и их теории с учений греческой философии, прежде всего с Аристотеля. О нем Гегель сказал, что он с самого начала придал греческой философии статус науки и именно он является отправной точкой (ср.: [Гегель, 1994, с. 210]). То же самое справедливо и в данном случае. Аристотель, пронизательность которого исходит из первых начал, уже понимает, что там, где свобода становится принципом закона и конституции, обоснованный таким образом порядок таков, что реализует свободу в жизни гражданина: «то, ради чего», цель города – это «гражданская жизнь» горожан, в рамках которой они могут существовать самостоятельно и сами по себе.

Государство не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобств обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между

семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования [Аристотель, 1984, с. 461–462] (Pol. III, 9 1280b 30–35)⁶.

Это отправная точка для всего того, что затем политически и юридически называют свободой, правом человека и человеческим обществом как гражданским состоянием человека (civitas hominum) в том, что касается всеобщего счастья и благополучия.

В «Политике» (Pol. I, 2) полис и его политический порядок, основанный на свободе и ее реализации, прямо связывается с природой человека как его основанием: «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое» (φύσει πολιτικόν ζῷον) [Аристотель, 1984, с. 378] (Pol. I, 2 1253a 2–3). Так что город-государство относится ко всем формам общинной жизни «как цель, к которой они все стремятся»⁷ [Аристотель, 1984, с. 378] (Pol. I, 2 1252b 30–35). Существо, которое для своей жизни в них не нуждается, является, следовательно, либо большим, чем человек, – богом, либо меньшим, чем человек, – животным. Однако для людей это означает следующее: как человек, который в городе обретает человеческое существование, является «совершеннейшим из живых существ», так же «человек без города» (ἀπόλις) является «дицайшим»; он даже не похож на животное, которое живет своим порядком «по природе» ([Аристотель, 1984, с. 378] (Pol. 1253a); ср.: [Аристотель, 1984, с. 588 сл.] (Pol. VII, 1 1323a 27)). Нет второй такой формулировки, которая так точно определила бы, что значит «право человека» для гражданского общества, и что значит, что гражданское общество конституирует себя как общество, субъектом которого становится человек как таковой. Но в то же время у Аристотеля недостает всего, что характеризует современную теорию государства и права, основанных на природе человека: полагание априорных качеств природы человека, дедукция из них, отделение общих естественно-правовых и рационально-правовых максимум от позитивного права, разделение моральности и легальности. Категорично отвергается, что порядок города имеет нечто общее с абстрактно взятыми самими по себе индивидами [Аристотель, 1984,

6. В немецкой версии «Политики» используется перевод греческого понятия πόλις как die Stadt («город»), в то время как в российской традиции принято переводить πόλις как «государство». – Прим. пер.

7. Перевод дан по тексту И. Риттера. – Прим. пер.

с. 63] (Никомахова этика I, 5 1097b, 8–11). Скорее он обнаруживается в определяемой городом реализации человеческого бытия в богатстве гражданской жизни со всем тем, что ей присуще: домом, дружбой, соседями, религиозными общинами, праздниками, похоронами, благополучием, здоровьем, постоянством жизни в рамках связанных с городом «этических» порядков, издавна установившихся благодаря традиции, привычке и обычаю.

Природа человека, определенная как четкий принцип, на первый взгляд растворяется в конкретной полноте гражданской жизни, как только Аристотель переходит к конкретному определению того, что составляет содержание политического и правового порядка, основой которого является свобода. Что бы это значило? Аристотель сам дает на это ответ. Во вступлении к «Политике» и в непосредственной связи с определением человека как ζῷον πολιτικόν он предпосылает относящееся ко всем живым существам – человеку, растению, животному – конститутивное различие осуществленной природы от того, что она представляет собой в качестве возможности и предрасположенности: «Природа – это конец, цель. Ибо все то, что находится в конце своего становления, то, говорим мы, и есть его природа, к примеру, природа человека, коня, семьи» [Аристотель, 1984, с. 378] (Pol. I, 2 1252b 32–34). Воплощенная природа – это возможная природа, которая воплотилась в реальность как «практика и образ жизни». Идея о том, человек по своей природе – существо, обращенное к городу, не имеет ничего общего с рефлексией о человеческой природе, которая непосредственно стремится вывести из ее понятия правовые и политические максимы и положения. Аристотель исходит из реализовавшейся природы человека; он понимает город и его гражданскую жизнь как действительность, в которой достигает своей реализации все, чем человек может быть от природы согласно его предрасположенности и возможности. Отличительная особенность природы человека – его разумная природа. Каким образом она становится реальной? Не в неопределенной непосредственности мышления, но когда оно становится разумным «искусством и наукой» городской жизни. Каким образом человек становится индивидом? Он существует не сам по себе и в себе «от природы», но таким образом, что развивает свое мышление и действие, обучаясь и привыкая к тем общим формам мышления и действия, из которых состоит гражданская жизнь го-

рода. Такова постоянно повторяющаяся у Аристотеля фигура реализации человеческого бытия в форме городской жизни. Город – это не некоторое внешнее пространство, независимо от которого человек как таковой существует в мире. Полис как город, основанный на свободе, сам является состоянием, в котором человек становится действительным и способным к пребыванию в мире. Так как город – это «действительность» (actualitas) человека, «человек без города» остается «дичайшим»: сам по себе и по своей возможности в природном состоянии человек не способен быть действительным (actu) человеком. Свобода самостоятельного существования со всем тем, что к ней относится, предполагает освобождение от естественного состояния в пользу «городской жизни». Она только и может получить существование в форме города. Поэтому и философия находит свое место в городе. Аристотель, закладывая основания «Метафизики» [Аристотель, 1976, с. 79] (Met. 1,6 987b 1), прямо ссылается на обращение Сократа. Тот исследовал «целое» не непосредственно в качестве природы, а в сфере «нравственного». «Природа в целом» также дана в городе и в его порядках человеческой жизни. Поэтому только тот человек способен «учиться истинному», чей разум обладает действительностью в городе и развивается до состояния актуального бытия. Таким образом, философия также может мыслить сам мировой порядок в форме городских по своему происхождению понятий и называть его всеобщим городом и гражданством, в котором пребывает человек как ἄνθρωπος πολιτικός (ср., например: [Цицерон, 2000, с. 154–155; Цицерон, 2020, с. 140–141; Цицерон, 2017, с. 348–349]). Единство человеческого существа и города входят в духовную традицию Европы. Августин говорит о «гражданстве человека» в «Божьем гражданстве». В немецком языке город (Stadt) связан с «состоянием» («Stand») и с теми порядками, где человек «в состоянии» и способен существовать твердо и стойко. Несмотря на столетия многообразных трансформаций и переформулировок, мы все еще узнаем традицию, иногда лишь слабо мерцающую издали, у начала которой стоит обращение Сократа к городу и – обобщая все это – аристотелевское учение о человеке как «городском существе».

III

Задача исторического напоминания, не ограничивающегося вопросом о том, как оно было в прошлом, – актуализация

в настоящем времени чего-то такого, что позволяет последнему понять самое себя. Современное общество, с «энтузиазмом» приветствуемое Гегелем как универсальное воплощение разума и свободы, пустилось в свой путь. Это общество покинуло Европу, почву прежней всемирной истории; оно превратилось в человеческое общество, охватывающее все Землю. Принцип тождества человечности и общества продемонстрировал свою правоту. Современное общество и цивилизация, а именно наука, техника, господство над природой в рамках рационально организованного труда и производства, образованные в нем общественные и государственные формы организации, его право, присущие ему формы образования и образа жизни, его большой город – все это повсеместно перевернуло на нашей планете старые порядки, исторически сформированные традицией, отделило от них человека и привело к состоянию равенства человеческого бытия, устанавливаемого вместе с таким обществом. В ходе этого переворота общество стало неслыханной человеческой силой, которая повсюду реализует равенство людей. Но в то же время этот переворот ведет к появлению «раздвоенности» и «различия» («Differenz») [Гегель, 1990, с. 229 (§ 184), 228 (§ 182 (Прибавление))]. Полагаемое в форме подобного равенства будущее утрачивает континуальность по отношению к историческим порядкам своего происхождения. Историческое бытие и общественное бытие человека разделяются. То, что в бытии человека существует совместно, раздваивается. Историческое прошлое не имеет будущего в обществе, это общество – без исторического прошлого. Дисконтинуальность, которая пронизывает все, что делает человеческое бытие человеческим, – беспокойство, заложенное в основании европейской истории Нового времени, – становится проблемой, которая разносится повсюду в ходе процесса модернизации. Эта проблема сложна, затрагивает самые основы человеческого существования, неразрешима и опасным образом открыта.

В ситуации этой раздвоенности теории прогресса, равно как и теории упадка, представляют собой противоположные попытки восстановить единство человеческого бытия за счет того, чтобы уничтожить одну из сторон этой раздвоенности. Теория прогресса всемирно-исторически справедлива, так как она с самого начала и по самому своему основанию понимает общество исключительно как преобразование,

в ходе которого все люди на Земле приходят к равенству своего человеческого бытия. То, что вступает в мир вместе с этим обществом, может быть понято лишь в горизонте всей мировой истории, но уже не может быть постигнуто из контекста старой европейской истории. Если «первоначальное состояние» человека есть подчинение силам природы и ничтожность человека как такового, то вместе с современной цивилизацией и ее распространением по миру начинается история, грядущим концом которой является полное подчинение природы людям, освобожденным в своем человеческом бытии. Это превращает общество в человечество; в ходе освобождения человека по направлению к его человеческому существованию человечество определено к тому, чтобы обрести свою действительность. Но для всех теорий прогресса оно в то же время должно стать силой, способной упразднить раздвоенность. Свобода собственного бытия, живущая и питающаяся своим историческим происхождением, обратится в ничто; под влиянием своего предвидения будущего и преобразующих достижений прогресса берет верх теория, согласно которой общество создаст условия для единства человеческого бытия, что позволит отбросить субстанциональные моменты, связанные с историческим происхождением (Herkunftsubstanzen), – расцениваемые всего лишь как накопившийся балласт, обреченный на исчезновение в качестве чего-то всего лишь исторического. Против этой тенденции, нацеленной на ликвидацию исторического происхождения, – весьма мощной в современном обществе и понимаемой теориями прогресса как абсолютный закон грядущей истории, – выступают теории, которые стремятся защитить бытие человека от общества и его цивилизации. С появлением общества субъективность принялась за то, чтобы защищать в своем сердце и своих внутренних глубинах субстанциальные моменты, связанные с происхождением, которым угрожает изгнание. Вместе с тем ей во всех формах, связанных с такой защитой – эстетической, религиозной, исторической, экзистенциальной, – вплоть до настоящего дня выпала бесконечно позитивная задача сохранять в нашем времени то, чему без нее угрожает опасность утраты своей опоры. Однако одновременно в теориях, настаивающих на преходящем характере и на отрицании цивилизации, обнаруживается бессилие такого рода противопоставления, равно как и бессилие субъективно-

сти, фиксированной на нем. К слепоте прогресса в отношении исторического происхождения добавляется слепота охранительной субъективности по отношению к цивилизации и ее гуманности. То, что она защищает, находится в иллюзорных пространствах, оно скрыто в горах, в лесу, в земле, которую взрезает плуг, в далекой природе. В иллюзорном и фиктивном характере такого рода спасения проявляется отсутствие связи самого защитника с современной общественной действительностью человека. Субстанциальный момент, защищаемый посредством негации последней, в отрыве от нее, полностью лишается своего места. Движение защиты превращается, таким образом, в побег к иррациональному; стремление к сохранению становится страхом, который пытается спасти сам себя, – там, куда больше не долетают голоса реального мира. Наряду с этим беда большого города, от которого проходящий мимо Заратустра охраняет свое человеческое бытие, рассматривается, с подачи Ницше, как результат всемирной истории: упадок начинается с Сократа, обратившегося к городу. В конце концов, в форме мышления, превратившегося в вычисление, историческая сущность европейской метафизики должна выйти на свет как забвение бытия. Здесь проявляется нигилизм цивилизации. Таким образом, то, что подвергается защите от внеисторичности общества и его прогресса, то, что противопоставляется ему, в конечном счете отрекается от себя самого. Оно попадает в водоворот внеисторичности, которого хотело избежать. Безразличию прогресса по отношению к субстанциальным моментам, связанным с историческим происхождением, все еще противостоит мир, который различным образом реально защищает эти моменты на почве общества. Но каким образом эта работа по сохранению будет иметь будущее, если она связана с доносом на цивилизацию, которая в форме полиса и его городской жизни понимается философией как та действительность, в пределах которой свобода человеческого самостоятельного бытия впервые только и способна обрести существование? Напоминание о том, что город является пространством человеческого бытия, может приблизить нас к пониманию того, что проблема раздвоенности и ее неизбежности не будет решена, если пытаться отбросить одну или другую ее сторону. Такому стремлению Гегель противопоставляет «холодное отчаяние» разумного понимания наличествующего в действительности разума

в форме «примирения с действительностью», «которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения ... [того], что есть в себе и для себя» [Гегель, 1990, с. 55].

Источники

- Аристотель (1984) *Метафизика*//Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль.
- Богуславский В.М. (ред.) (1994) *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера*. М.: Наука.
- Гегель Г.В.Ф. (1990) *Философия права*. М.: Мысль.
- Гегель Г.В.Ф. (1993) *Философия истории*. СПб.: Наука.
- Гегель Г.В.Ф. (1994) *Лекции по истории философии*. Кн. 2. СПб.: Наука.
- Ницше Ф. (1990) *Так говорил Заратустра*//Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль.
- Платон (1993) *Федр*//Платон. Собрание сочинений Т. 2. М.: Мысль. С. 135–191.
- Хайдеггер М. (2003) *Разъяснения к поэзии Гельдерлина*. СПб.: Академический проект.
- Цицерон М.Т. (2000) *О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т.
- Цицерон М.Т. (2017) *Тускуланские беседы*. М.: РИПОЛ классик.
- Цицерон М.Т. (2020) *О государстве. О законах*. М.: «Академический проект».
- Шпенглер О. (1993) *Закат Европы*. Т. 1. М.: Мысль.
- Шпенглер О. (1998) *Закат Европы*. Т. 2. М.: Мысль.
- Элиот Т.С. (2014) *Бесплодная земля*. М.: Наука, Ладомир.
- Der Monat (1958) № 116.
- Heidegger M. (1954a) *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske.
- Heidegger M. (1954b) *Was heisst Denken?* Tübingen: M. Niemeyer.
- Heidegger M. (1950) *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger M. (1977) *Wozu Dichter?*//Heidegger M. GA. Bd. 5. Holzwege.
- Heidegger M. (2000) *Überwindung der Metaphysik*//Heidegger M. GA. Bd. 7. Vorträge und Aufsätze. S. 67–98. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1985) *Die Sprache im Gedicht*//Heidegger M. Gesamtausgabe (GA). Bd. 12. Unterwegs zur Sprache. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1951) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Nietzsche F. (1925) *Gesammelte Werke*. Bd. XIV. München: Musarion Verlag.
- Wüßbach F. (1925) *Nachbericht*//Nietzsche F. *Gesammelte Werke*. Bd. XIII. München: Musarion Verlag.

THE BIG CITY

Joachim Ritter, German Philosopher.

Abstract. Joachim Ritter's classic work "The Big City" is devoted to a critical analysis of the philosophical and theoretical position based on the negation of urban civilization. The work was written in the context of the increasing popularity of Martin Heidegger's ideas, permeated by the cultural criticism of urban civilization. Rejection or "denunciation" of the city and its civilizational achievements is a distinctive feature of the philosophy of Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler and many other popular authors as well. This theoretical trend, which developed and strengthened during the formation of modern society, Ritter opposes another philosophical line associated with Socrates and his "appeal to the city." It was systematically developed by Aristotle, who defined man as a "political (polis) animal". It is only in the context of polis civilization that man is able to become what he can be—a rational and free being. This Greek model of the polis, "limited by the inhumanity of slavery," is becoming universal within modern society, a society that emerged in Europe but has long since transcended its limits. According to Ritter, the emergence of civilisation and modern urbanised society is the result of a fundamental discontinuity in relation to the past and the history of its origin (Herkunft).

Keywords: big city; critique of urbanism; modern society; Socrates; Aristotle; Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger; heritage protection

Citation: Ritter J. (2022) The Big City. *Urban Studies and Practices*, vol. 7, no 1, pp. 75–83. (in Russian) DOI: <https://doi.org/10.17323/usp71202275-83>

References

- Aristotel (1984) *Metafizika* [Metaphysics]. Soch. v 4 t. T. 4 [Works in 4 Volumes. Vol. 4]. M.: Mysl' [Moscow: Mysl' Publishing House]. (in Russian)
- Boguslavskij V.M. (ed.) (1994) *Filosofija v «Jenciklopedii» Didro i Dalambera*. [Philosophy in the "Encyclopedia" by Diderot and D'Alembert]. M.: Nauka [Moscow: Nauka Publishing House]. (in Russian)
- Cicero M.T. (2000) *O predelah dobra i zla. Paradoksy stoikov* [On the Ends of Good and Evil. Stoic Paradoxes] M.: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet [Moscow: Russian State University for the Humanities] (in Russian)
- Cicero M.T. (2017) *Tuskulanskie besedy* [Tusculan Disputations]. M.: RIPOL klassik [Moscow: Ripol Classic Publishing House]. (in Russian)
- Cicero M.T. (2020) *O gosudarstve. O zakonah* [On the Commonwealth. On the Laws]. M.: «Akademicheskij proekt» [Moscow: Academic Project Publishing House]. (in Russian)
- Der Monat (1958) no 116. (in German)
- Eliot T.S. (1922) *Besplodnaya zemlya* [The Waste Land]. Moscow: Nauka, Ladomir (in Russian)
- Boguslavskij V.M. (ed.) (1994) *Filosofija v «Jenciklopedii» Didro i Dalambera*. [Philosophy in the "Encyclopedia" by Diderot and D'Alembert]. M.: Nauka [Moscow: Nauka Publishing House]. (in Russian)
- Hegel G.W.F. (1990) *Filosofiya prava* [Elements of the Philosophy of Right]. M.: Mysl' [Moscow: Mysl' Publishing House]. (in Russian)
- Hegel G.W.F. (1993) *Filosofiya istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. SPb.: Nauka [Saint Petersburg: Nauka Publishing House]. (in Russian)
- Hegel G.W.F. (1994) *Lekcii po istorii filosofii. Kn. 2* [Lectures on the History of Philosophy. Book 2]. SPb.: Nauka [Saint Petersburg: Nauka Publishing House]. (in Russian)
- Heidegger M. (1950) *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. (in German)
- Heidegger M. (1951) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. (in German)
- Heidegger M. (1954a) *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske. (in German)
- Heidegger M. (1954b) *Was heisst Denken?* Tübingen: M. Niemeyer. (in German)
- Heidegger M. (1977) *Wozu Dichter?* Heidegger M. *Gesamtausgabe (GA)*. Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. (in German)
- Heidegger M. (1985) *Die Sprache im Gedicht*. *Gesamtausgabe (GA)*. Bd. 12. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, pp. 31–78. (in German)
- Heidegger M. (2000) *Überwindung der Metaphysik*. *Gesamtausgabe (GA)*. Bd. 7. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 67–98. (in German)
- Heidegger M. (2003) *Raz'jasnenija k pojzicii Gel'derlina* [Elucidations of Holderlin's Poetry]. SPb.: Akademicheskij proekt. (in Russian)
- Nietzsche F. (1925) *Gesammelte Werke*. Bd. XIV. München: Musarion Verlag. (in German)
- Nietzsche F. (1990) *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spoke Zarathustra]. Soch. v 2 t. T. 2 [Works in 2 Volumes. Vol. 2]. M.: Mysl'. (in Russian)
- Plato (1993) *Fedr* [Phaedrus]. *Sobranie sochinenij T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. [Moscow: Mysl' Publishing House], pp. 135–191. (in Russian)
- Spengler O. (1993) *Zakat Evropy. T. 1*. [Sunset of Europe. Vol. 1]. M.: Mysl'. [Moscow: Mysl' Publishing House]. (in Russian)
- Spengler O. (1998) *Zakat Evropy. T. 2*. [Sunset of Europe. Vol. 2] M.: Mysl'. [Moscow: Mysl' Publishing House]. (in Russian)
- Würzbach F. (1925) *Nachbericht. Nietzsche F. Gesammelte Werke. Bd. XIII*. München: Musarion Verlag. (in German)