

### РЕАКЦИЯ НА МОДЕРНИЗАЦИЮ: ОТКАЗ ОТ МОДЕРНА ИЛИ ЕГО ИСТОРИЗАЦИЯ?

На основании компенсаторной теории, предложенной Иоахимом Риттером, Германном Люббе и Одо Марквардом, в статье анализируется проблема ориентации в обществе модерна. В статье анализируются следствия ориентационного кризиса, в частности, эмфатический поиск смысла жизни. Особое внимание уделяется вопросу о том, могут ли гуманитарные науки, в частности, философия, способствовать решению проблемы ориентации в сложной современной действительности. Представленные в статье результаты могут быть интересны в контексте дискуссий о значении гуманитарных наук в современную эпоху.

**Ключевые слова:** модерн, модернизация, компенсаторная теория, школа Иоахима Риттера, гуманитарные науки, эмфатическое переживание.

Рассматривая европейскую историю последних столетий, нетрудно заметить, что однозначное воодушевление идеей прогресса на всем протяжении существования общества модерна сопровождается прямо противоположными явлениями – критикой прогресса, цивилизации, разума. Упрощенная трактовка общества модерна (в рамках целого ряда теорий «модернизации») не позволяет удовлетворительно учитывать эти тенденции и процессы. Поэтому необходимо такое «концептуальное расширение теории модернизации» [1, с. 86], которое позволяет наряду с фиксацией указанных процессов объяснять тенденции, которые не вписываются в столь однозначную и прямолинейную логику. Согласно господствующим трактовкам понятий «общество модерна» и «модернизации», разделяемым также критиками модерна (см., в частности, [2, с. 302]), цивилизация модерна понимается как реализация основной линии проекта Просвещения. Это означает, в частности, что исторически инвариантный разум должен преодолеть традицию; мировоззрение должна формировать наука, а не предрассудки и суеверия. В таком ракурсе современная цивилизация представляет собой общество, основанное на рационализации всех областей нашей жизни и отказе от традиции.

Основная особенность компенсаторной теории заключается в том, что она расширяет трактовку общества модерна, предлагает его более сложную модель, что позволяет раскрыть разнонаправленное многообразие тенденций современного общества и культуры как сложное взаимосвязанное целое. Например, рационализация всех основных сторон жизни – неотъемлемый момент модернизации – приводит не только к искоренению определенных форм иррационального поведения, но и к появлению множества других его разновидностей: «мы наблюдаем постоянные массовые проявления иррационализма, которые фиксируются как во множестве сегментов жизнен-

---

\* © Румянцева М.В., 2015

Румянцева Мария Владимировна (marz.rumzantyeva@gmail.com), Лаборатория исследований культуры; Школа философии, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, 101000, Российская Федерация, г. Москва, ул. Мясницкая, 20.

ного мира, так и в больших структурных образованиях» [3, с. 73]. Прогрессистская направленность на преодоление традиции приводит не к отказу от исторической памяти, а к формированию исторического сознания, историзации всех сфер культуры, появлению и бурному распространению музеев, расцвету исторических гуманитарных наук, включая историзацию философии и т. д.

В данной статье рассматриваются различные формы подобных реакций, не предусмотренных упрощенными теориями модернизации. В фокусе внимания находятся такие последствия модернизации, как дезориентация современного человека и эмфатический поиск смысла жизни. Историзация и музеефикация культуры рассматриваются в той мере, в какой они позволяют прояснить специфику названных тенденций.

Теория компенсации была предложена и разработана немецкими философами Йохимом Риттером, Германном Люббе и Одо Марквардом. Авторы теории компенсации предлагают биполярную модель культуры. С одной стороны, современная культура может быть описана в терминах «унификации», «стандартизации», «эмансипации от традиции». Тем не менее данные характеристики не исчерпывают многообразие модернового мира и не фиксируют принципиальные социально-культурные тенденции, связанные с историзацией прошлого, с его актуализацией и музеефикацией. Для описания сложной культуры модерна эвристически продуктивно различать модернизационные и компенсаторные тенденции, а также видеть динамическую взаимосвязь между ними.

Данная двуполярная модель не предполагает критику процессов модернизации. Напротив, в соответствии с теорией компенсации именно признание того, что модернизационные процессы выполняют определенную позитивную функцию в современном обществе, позволяет определить границы данной позитивной роли, то есть увидеть тот запрос, который модернизация в силу имманентной ей логике не может удовлетворить.

Несмотря на признание необходимости модернизационных процессов, теоретики компенсации подчеркивают, что именно модернизация как прогрессирующая рациональность, сопровождающаяся рутинизацией, стандартизацией и унификацией жизненного мира, создает ситуацию, которую человеку модерна в силу антропологических оснований трудно вынести. Главная проблема, которая здесь возникает, это кризис ориентации: одно из принципиальных свойств современного рационализованного мира является его дезориентирующий характер<sup>1</sup>. Иными словами, в эпоху модерна сложно говорить о существовании ясных и понятых ориентиров, с которыми современный человек мог бы соотносить свои действия. Подобное воздействие современности позволяет понять причину и содержательный характер различного рода реакций на модернизацию.

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

Марквард, иллюстрируя эту стратегию ориентации в модерновом мире, указывает, что в предельно напряженных поисках смысла жизни, которые появляются и культу-

вируются в эпоху позднего модерна, важен не столько смысл, сколько эмфаза, напряжение, с которым этот поиск осуществляется [4, s. 47]. При этом предлагается различать три понятия смысла: «смысл, сопряженный с чувственностью» (*der sinnlichkeitsbeuegliche Sinnbegriff*), «смысл, сопряженный с рассудком» (*der verstaendlichkeitsbeuegliche Sinnbegriff*) и «эмфатический смысл» (*der emphatische Sinnbegriff*). Остановимся подробнее на последнем понятии. «Эмфатический смысл» не соответствует тому понятию «смысла», которое фигурирует в герменевтических или феноменологических дискуссиях. Под «эмфатическим смыслом» подразумевается нечто, что непосредственно относится к моей жизни и моему миру. «Эмфатический смысл» наполняет мой мир, дается мне как его ценность и цель. Он не оставляет никаких сомнений, он явлен мне во всей полноте. Согласно реконструкции Маркварда, вопрос об эмфатическом смысле впервые отчетливо формулирует Ф. Ницше («Веселая наука»). С тех пор вопрос: «Имеет ли бытие вообще какой-либо смысл?» в различных вариациях повторяется в философии, литературе, искусстве. Например, у Альбера Камю: в переживании абсурда человек должен спрашивать о смысле бытия, не может не спрашивать [4, s. 37]. Отторжение обладает при этом тем большим значением, чем более эмоционально оно переживается. Следовательно, чем выше напряжение поиска «смысла жизни», тем правдивее сам поиск, поэтому в поиске эмфатического смысла важно не просто переживание, но экзистенциально окрашенное переживание, доводящее до «пограничного состояния». Смещение акцента на переживание приводит к тому, что фактические обстоятельства, следствием которых данное переживание является, становятся излишними. Чтобы переживать абсурд нет необходимости попадать в ситуации абсурда, достаточно культивировать в себе переживание абсурдности данного мира.

Широкое влияние этого понятия смысла приводит к тому, что в современных дебатах о смысле сам смысл уходит на второй план, на первый план выступают эмоции и эмфаза [4, s. 47]. Не столько важна утрата или приобретение смысла, сколько переживание «утраты» и «приобретения»; не столько важен смысл, сколько «целостное движение души».

Акцент на «эмфатические эмоции» можно интерпретировать как реакцию на рационализированную культуру модерна; рутинизация и стандартизация повседневности вызывает стремление до предела «накалить» собственную чувственность. Выражаясь терминологией Гегеля, это замыкание на собственную «субъективность» и на собственные переживания представляет собой специфическую современную форму отторжения от модернового, сложно-организованного мира<sup>2</sup>.

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

Редукция «сложности» является необходимым следствием модерна. Сложность элементов современной культуры такова, что можно использовать их, не задаваясь вопросом о том, как и из чего они устроены. Для того чтобы понять устройство хотя бы

одного сложного технического изобретения, нужно посвятить такое количество времени и сил, которых в случае отсутствия соответствующих профессиональных компетенций у обывателя просто нет<sup>3</sup>. Другим аспектом этой же проблемы является следующее: при игнорировании того, как устроены элементы модерна, жизнь в культуре модерна представляется слишком «обыденной и простой». Речь идет о социальных практиках – рационализированных и рутинизированных. Этой одновременной простоте (рационализированные практики) и сложности (устройство техники и природы) мира противопоставляется одновременная простота и сложность переживания. Под простотой подразумевается непосредственная данность (оно дается как некая целостность); под сложностью – индивидуальность моей способности чувствовать (качество переживания сложно определить).

Отторжение от современной рационализированной культуры и эмфатическое переживание являются одними из разновидностей реакции на процессы модернизации. В качестве альтернативных способов реакции на ситуацию модерна следует указать прежде всего на такие тенденции как историзация и музеефикация современной культуры. В отличие от описанных реакций на модернизацию, история не рассматривает окружающий мир как лишенный смысла, но предлагает альтернативный способ «осмысления» реальности. Здесь можно говорить не просто о реакции на модернизацию, но о ее компенсации. Переход от описанной реакции на модернизацию к ее компенсации возможен посредством «смены установки». Концентрация на эмоциональности и чувственности меняется здесь на установку «понимания». Рассмотрим механизм такой смены на примере эмфатического смысла. Поиск эмфатического смысла можно трактовать как реакцию на рутинизацию повседневности, но при такой трактовке стоит учесть, что разрыв между повседневностью и смыслом образуется не только из-за «надоедливости» рутины, но и из-за того, что данная рутина представляется бессмысленной. Рутинность повседневности регламентируется с помощью институтов; основания, по которым данные институты устроены так, а не иначе, не очевидны. В результате возникает ощущение бессмысленности тех практик, которые «навязываются» институциональной системой. Их либо воспринимают как необходимое зло, либо при возможности игнорируют. Восстановление исторического генезиса институтов позволяет понять условия формирования данных институтов, а значит понять историческое основание их организации. История не необходима для инструментального использования того или иного института, но необходима для его понимания: «невозможно понять учреждения вне того исторического процесса, в ходе которого они были созданы» ([7, s. 58] цит. по [8]). Обращение к происхождению позволяет объяснить настоящее через обращение к прошлому, то есть «вернуть» смысл в повседневность, преодолеть разрыв, сменить установку с поиска эмфатического смысла на поиск исторического смысла. Подобную смену установки – переход от переживания к пониманию – Марквард называет «диететикой ожидания смысла». «... Диететика ожидания смысла советует и рекомендует в вопросах смысла прощание с сенсациями: отказ от сенсационного смысла и сенсационной бессмысленности, как и отказ от прямой смысловой интенции и прямого отрицания смысла. Она советует и рекомендует, таким образом, культуру несенсационного смысла. Следовательно, речь идет о том, чтобы ожидание прямого смысла вернуть к ожиданию непрямого смысла» [13, с. 47]. Историческое сознание, ориентированное на понимание и восстановление связи настоящего с его историческим происхождением, компенсирует модернизационные тенденции, ориентированные на рационализацию и ускорение прогресса.

В контексте этих рассуждений институционализация «наук о духе», или гуманитарных наук, выполняют особую функцию в поддержании специфической установки на «понимание». Науки о духе, как орган формирования исторического сознания,

позволяют наряду с установкой на рационально-аналитическое отношение к миру сформировать герменевтически-исторический подход, благодаря которому происходит понимающее оправдание настоящего через обращение к его происхождению. В то же время само по себе гуманитарное знание бессильно там, где исчезло его основание, то есть традиции, к которым мы продолжаем быть причастны. В этом отношении Марквард высказывается совершенно однозначно: «Если бы исчезла всякая традиция, то ее компенсация посредством наук о духе оказалась бы запоздавшей помощью» [9, s. 104].

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

Модерновый мир — это мир утраченной ориентации; модерн основан на тенденции к эмансипации от традиции, в связи с чем традиция перестает выступать в качестве ориентира для жизненного мира человека; в то же время наука в связи со специализацией и дифференциацией научного знания также индифферентна по отношению к мировоззрению [12]. Отсюда в обществе возникает потребность в том, что Марквард называет — «Orientierungsgeschichten» — «ориентирующей историей» [9, s. 106]. Такие истории рассказываются уже не экспертом, а тем, кто, по выражению Одо Маркварда «является дублером эксперта в особо опасных ситуациях» [10, s. 55], то есть философом. Философ как «профессионал» или «эксперт» может выступать в качестве историка философии, «охранителя» культуры, «производящего» материал для сохранения культурной идентичности. Философ как философ выступает в том случае, когда он рассказывает, и через рассказанные истории ориентирует. Такие истории могут быть проверены лишь отчасти, строго говоря, они не должны противоречить научным данным, но и не могут быть доказаны в рамках науки, по крайней мере, если мы руководствуемся теорией науки, которая с конца XIX в. и по настоящий момент настаивает на необходимости верификации для научных теорий. Попытки применить научные критерии экспериментальных наук к наукам о духе приводят к тому, что ориентирующие истории остаются вне рамок наук о духе. Этой особенностью философии Марквард дает следующую выразительную формулировку: «Иногда я выступаю как политик от профессии — профессии философов, — и в этом качестве, разумеется, готов защищать теорию науки до последней капли моей крови. Как философ, напротив, я готов защищать теорию науки лишь до последней капли ее собственной крови. Последняя, правда, редко принимает к сведению действительное состояние науки и не в последнюю очередь именно поэтому является довольно бескровным предприятием» [10, s. 107]. Эксперт не может заниматься ориентацией; если «ученый» и «эксперт» становятся синонимичными понятиями, то философ, выступая именно в качестве философа, а не историка, ученым не является: «С философом дело обстоит также как с бизнес-консультантом: он дает экспертам советы в той области деятельности, в которой он сам экспертом не является. Ибо философ не является экспертом, но он каскадер эксперта: его дублер на случай опасности» [10, s. 55]. Науки о духе, одна из функций которых заключается в ориентации, не могут адекватно исполнять ее, если они пытаются соответствовать критериям научности, задаваемым экспериментальными науками. Невозможность этого, прежде всего, основана на том, что экспериментальные науки несут в себе принципиально дезориентирующий

характер, так как предполагают абстрагирование ученого от его жизненного мира в процессе совершения научной работы.

Сделать человека способным к эксперименту, значит, сформировать у него определенную научную установку, основанную на методическом отказе от особенного исторического происхождения экспериментатора, и всех индивидуальных черт с этим происхождением связанных. Языковые, культурные, семейные, религиозные контексты должны быть нейтрализованы как «искажающие» чистоту эксперимента: «в ходе эксперимента мы исключаем все, что связано с миром исторического происхождения, например, с религией, – и наоборот» [9, s. 103]. Точность современной науки достигается через нейтрализацию традиций, в которые погружен исследователь, то есть через нейтрализацию жизненного мира.

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

Модерн дезориентирует – ни традиция, ни опыт, ни наука не могут задать ориентиры для современного человека. В условиях сокращения темпорального горизонта опыта, прогрессирующего стремления освободиться от традиции, быстро меняющейся реальности и не менее быстро меняющихся научных доктрин людям необходимы культурные константы, поддерживающие их мировоззрение и направляющие их действия. Формирование исторического сознания – процесс сложный, для того, чтобы человек заинтересовался историей, его необходимо на нее ориентировать, поэтому компенсация через запрос на историю менее распространенное явление, чем деструктивная реакция на модерн (люди больше не взрослеют) или поиск псевдоисторических ориентационных схем (эзотерика). Если науки о духе не предоставляют «ориентирующие истории», то ориентацию ищут в небольших социальных группах, в эзотерической литературе. Профессиональные философы могут как эксперты сохранять и популяризировать культурное наследие, то есть участвовать в реализации компенсаторной функции наук о духе, но такая историко-философская работа лишь отчасти может удовлетворить запрос на ориентацию в современном мире.

## **Примечания**

<sup>1</sup> Причины ориентационного кризиса заслуживают отдельного рассмотрения и не могут быть тематизированы в рамках данной работы.

<sup>2</sup> В «Философии духа» в разделе, посвященном антропологии, Гегель описывает переход от юноши к зрелому мужу как преодоление противопоставления человека миру: «до сих пор занятый только общими предметами и работая только для себя, юноша, превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заниматься мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, (ибо если необходимо действовать, то неизбежен переход к частностям), однако для человека начало занятий этими частностями может быть все-таки весьма болезненным... В этом болезненном со-

стоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность» [5, с. 89]. Если соотнести это описание Гегеля, в частности, с тезисом Маркварда «люди больше не взрослеют», то, несмотря на сходство, можно отметить следующий примечательный сдвиг: для Гегеля это замыкание на субъективности и отторжение взрослого рационально-рутинизированного мира связано с четким переходом само собой разумеющейся границы — от жизни юноши к жизни взрослого человека, тогда как для Маркварда наличие такой границы само по себе является проблематичным. Марквард констатирует общую тенденцию, а не исключение и временное затруднение при переходе из одного возрастного состояния в другое. Хотя Гегель также отмечает, что «у слабых натур» такое отторжение, парализующее разумную деятельность, может длиться всю жизнь, такое состояние юноши в целом квалифицируется в терминах исключительного — патологического состояния: оно, по Гегелю, сходно с состоянием помешательства: «помешательство было охарактеризовано нами как внутренняя замкнутость духа, как некоторая погруженность его в себя, своеобразие которой... состоит в том, чтобы не находиться более в непосредственной связи с действительностью, но быть от нее самым решительным образом отделенной» [5, с. 187]. Для юноши так же, как для помешанного, особое значение приобретают эмоции и чувства, которые противопоставляются миру как более реальные.

<sup>3</sup> На то, что современный человек вынужден существовать в «непрозрачном» мире, где он может использовать различные технические устройства, при этом не понимая, как они устроены, указывал уже Макс Вебер: «Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение — он не знает» [6]. Дикарь больше осведомлен об устройстве своего жизненного мира, чем современный человек: дикарь понимает, с помощью каких орудий он получает пропитание, какие институты задействованы при этом. «Возрастающая интеллектуализация и рационализация не означает роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать» [6].

### Библиографический список

1. Куренной В.А. Россия после кризиса: вызовы модернизации. Избранные места из стенограммы Междисциплинарного круглого стола журнала «Гуманитарный контекст» // Гуманитарный контекст. 2009. № 2. С. 84–91.
2. Ионин Л.Г. Социология культуры: учеб. пособие для вузов. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2004.
3. Куренной В.А. Иррациональная сторона рационального // Отечественные записки. 2013. № 1 (52) С. 70–79.
4. Marquard O. Zur Diaetetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen // Apologie des Zufaelligen. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 33–53.
5. Гегель. Философия духа // Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3.
6. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735. URL: lib.ru/POLITOLOG/weber.txt.
7. Berger P.L. und Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (amerikanisch 1966). Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von H. Plessner. Übersetzt von M. Plessner. Frankfurt am Main, 1969.
8. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113. URL: philosophy.ru/library/vopros/36.html.
9. Marquard O. Ueber die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Apologie des Zufaelligen. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 98–116.
10. Marquard O. Kompensationstuechtigkeit. Ueberlegungen zur Unternehmensfuehrung im Jahr 2005 // Philosophie des Stattdessen. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 55–59.

## References

1. Kurennoy V.A. Russia after the crisis: challenges of modernization. Excerpta from the verbatim of Interdisciplinary round-table conference of the journal «Humanitarian context». *Gumanitarnyi kontekst* [Humanitarian context], 2009, no. 2, pp. 84–91 [in Russian].
2. Ionin L.G. Sociology of culture: schoolbook for Institutions of Higher Education. M., Izd. dom GU VShE, 2004 [in Russian].
3. Kurennoy V.A. Irrational side of rational. *Otechestvennye zapiski* [National notes], 2013, no. 1 (52), pp. 70–79 [in Russian].
4. Marquard O. Zur Diaetetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen // Apologie des Zufaelligen. Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 33–53 [in German].
5. Hegel. Philosophie des Geistes in *Hegel Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. M., Mysl', 1977 Vol. 3. [in Russian].
6. Veber M. Science as vocation and profession in *Veber M. Selected works*. M., Progress, 1990, pp. 707–735. URL: lib.ru/POLITOLOG/weber.txt [in Russian].
7. Berger P.L. und Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (amerikanisch 1966). Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von H. Plessner. Übersetzt von M. Plessner. Frankfurt am Main, 1969 [in German].
8. Lyubbe G. Historical identity. *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy], 1994, no. 4, pp. 108–113. URL: philosophy.ru/library/vopros/36.html [in Russian].
9. Marquard O. Ueber die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften in *Marquard O. Apologie des Zufaelligen*. Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 98–116 [in German].
10. Marquard O. Kompensationstuechtigkeit. Ueberlegungen zur Unternehmensfuehrung im Jahr 2005 in *Marquard O. Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam, 2000, pp. 55–59 [in German].

*M.V. Rumyantseva\**

### REACTION TO THE MODERNIZATION: REFUSE FROM MODERN OR ITS HISTORIZATION?

Based on the compensation theory, proposed by Joachim Ritter, Hermann Lübbe and Odo Marquard, this article concerns the question of orientation in the modern society. It analyzes some consequences of orientational crises, in particular, emphatic search for the meaning of life. The article emphasizes the following question: can humanities, in particular philosophy, contribute to the solving of orientation problem in the complex modern reality? Results presented in the article may be interesting in the context of discussion about the meaning of humanities in the modern era.

**Key words:** modern, modernization, compensation theory, Ritter's school, humanities, emphatic experience.

Статья поступила 11/IV/2015.  
The article received 11/IV/2015.

---

\* *Rumyantseva Maria Vladimirovna* (marz.rumzanyeva@gmail.com), Laboratory of Investigation of Culture; School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, 20, Myasnitskaya Street, Moscow, 101000, Russian Federation.