

русских аналогов для различения этих терминов мы будем использовать понятия “современность” (эквивалент французского “contemporaneité”) и “модернизм” (для обозначения французского modernité или английского modernity, а также их производных — modernism и т.д.). И если понятие современности остается по-прежнему “тощей абстракцией”, этимологически восходящей к латинскому “modo” (недавний) и обозначающей то, что ново или, как определяет Littré, “то, что свойственно настоящему или сравнительно недавней эпохе (по отношению к более древним периодам)”, то понятие модернизма обретает цивилизационную окраску, становится тождественным эпохе или стилю².

В таком контексте понятие модернизма выражает и до некоторой степени “мистифицирует” смысл определенной исторической ситуации как общественного бытия, чреватого кризисами и изменениями. Оно отражает удивительный рост самосознания человечества, самосознания, предстающего одновременно как самовосхваление, исполненное не только торжеством побед, но и тревожными размышлениями о будущем. Жестокие коллизии переживаемой эпохи порождают удивительное видение истории: модернизм осмысливает свою историю как *настоящее*, но в то же время он создает опыт, в соответствии с которым это настоящее несет в себе свое *будущее*, по отношению к которому настоящее выступает не более, чем в виде ориентировки. Таким образом, идея настоящего как полностью затмевающего прошлое оказывается как бы полностью подавленной осознанием настоящего как распахнутого в будущее, как заключающего в себе его (будущего) тенденции и ростки. Модернизм, говорил Лиотар, есть некая точка в бесконечном течении времени, отличающаяся открытием самого этого времени, открытием смысла эпохального сдвига, разлома эпох, открытием качественного разрыва в нашем идеологическом образе исторической жизни. Нам кажется, что движется не столько “история”, сколько то, что вызвано этим разрывом и приостановкой некогда имевших место процессов; и типично

модернистские образы “водоворота” или “бездны”, “вертикального вмешательства” в темпоральность прекрасно отражают всю амбивалентность такого сознания.

Здесь возникает множество вопросов. Возможно ли вообще с эпистемологической точки зрения построение целостной концепции современности? Если возможно, то каковы должны быть ее регулятивные принципы? И что является главным, исходным пунктом, отличающим современную эпоху от эпох предшествующих? Общим моментом всех дискуссий о сущности эпохи модернизма является логоцентристский подход, полагающий, что основным моментом в осмыслении всех происходящих в западном обществе процессов за последние два столетия является рациональность, вне зависимости от того как — положительно или отрицательно — эта рациональность оценивается. Обычно считают, что модернистский проект, унаследовавший основополагающие моменты Просвещения, провозгласил в качестве аксиомы положение о том, что мир устроен рационально, то есть что в нем действуют законы, которые могут быть не только познаны человеком благодаря накопленному опыту и знаниям, но и использованы для освобождения человечества от природного и социального гнета. Лозунгом эпохи могла бы стать известная максима Кондорсе: что хороший закон должен быть хорош для всех. Преломленный в социальную область проект модернизма предполагал возможность сознательной и целенаправленной реконструкции общества и обустройства его на принципах свободы, справедливости, равенства.

Эту мысль в той или иной степени можно обнаружить у всех крупных мыслителей последнего столетия, даже не работавших в терминологии модернизма. Оценивая уникальность западной цивилизации, Гуссерль подчеркивал, что особенностью этой цивилизации с духовной точки зрения является взятая ею на себя “бесконечная задача” осуществления “свободной рефлексии — теоретичной и универсальной — по отношению ко всему человечеству в целом”³. Вебер

также рассматривает западное общество под углом зрения сложившихся здесь двух типов рациональности — *Zwerckrationalitat* (целеполагающая рациональность) и *Wertrationalitat* (ценностная рациональность), — первая из которых носит чисто инструментальный характер, а вторая подчинена моральным ценностям. Те же констатации мы находим у Адорно и Хоркхаймера в их широко известной “Диалектике Разума”, и у Фуко в его “Истории безумия”, и у Хабермаса... Этот список можно было бы продолжать бесконечно. В данном случае не имеет особого значения, рассматривается ли Разум и идентифицируемая с ним западная цивилизация как орудие освобождения человечества или как синоним убийственной технократии, империализма, тоталитаризма и прочих несчастий, постигших человечество в последний период его развития.

В контексте модернизма говорят также о временных и геокультурных рамках современной эпохи. Если модернизм представляет собой логику нового видения мира, то эта логика не может касаться какой-либо изолированной области. Человеческий мир постепенно менял свою конфигурацию, и основными вехами здесь стала целая плеяда революций — научная революция, означавшая переход от видения мира как управляемого божественным промыслом, к осмыслению мировых процессов как саморегулируемых; в результате на смену символическому единству в миропонимании приходит такая картина мира, в которой человек отделен от природы и пытается всячески с ней соединиться путем подчинения ее своей мысли и воле; в мире все подчинено законам механики, и эти законы призван познать человек. Затем политическая революция: в данной области “точкой разрыва” предстает возникновение новых форм демократии, как они сформировались сначала в Англии и Америке, а позднее во Франции. Суть обновления заключалась в том, что демократия понимается не как одна из форм правления наряду с прочими, но как единственно рациональная форма государственного устройства. Радикальные изменения

затрагивают, прежде всего, осмысление природы и истоки власти: власть не носит более харизматического характера, она оправдана лишь согласием народа. Еще одной вехой на пути развития современной цивилизации и ступенью в ее осмыслении становится промышленная революция: общественная техноструктура обретает свою самостоятельность, начинает во все большей степени оказывать влияние на другие области, прежде всего, на социальные и политические. Наконец, революция в области культуры, тесно связанная с научной революцией: здесь речь идет о десакрализации всей духовной жизни и ее рационализации; главной ценностью становится Человек. Естественно, все эти процессы были взаимосвязаны и развивались постепенно начиная с XVII века, но их “пик” приходится на XIX столетие.

Что же касается геополитических границ современной цивилизации, то их можно было бы обозначить как Западную Европу и североамериканские государства, изначально развивавшиеся по западноевропейскому образцу. Как отмечал П.Азар, “Европа никогда не довольствуется достигнутым, она постоянно возобновляет поиски истины и счастья, и в этом ее порыве всегда присутствует некая болезненная прелесть. Изучая развитие идей и принципов, их метаморфозы и пути их эволюции, прослеживая то, каким образом они крепили и утверждались в их успехах, победах и конечном торжестве, мы приходим к глубокому убеждению, что именно духовные и моральные силы, а никак не силы материальные направляют и руководят всей жизнью”⁴.

Однако в последние годы в дискуссиях о специфике характера современности появляется мнение о том, что идея западной цивилизации несводима только к идее рациональности, в какой бы форме эта рациональность ни выступала. Прежде всего, подчеркивается единство в различии скоротечного и случайного характера изменений, отличающих нашу нынешнюю эпоху. Современность изменчива, текуча, случайна, — отмечал еще в начале века Бодлер. А Поль Валери признавал, что “новизна, которая по природе своей

преходяща и тленна, является для нас столь значимым качеством, что она заменяет нам все прочие качества, тогда как отсутствие обновления отравляет наши души. Под угрозой унижения, презрения, скуки мы принуждаем себя всегда стремиться вперед, быть самыми передовыми в области искусства, нравов, в политике и в развитии идей; мы воспитаны таким образом, что ценим лишь все мгновенное и поражающее наше воображение, последствия любых потрясений”⁵. “Быть современным, — пишет Маршалл Берман, — значит находиться в окружении, обещающем приключения, власть, игру, рост, изменения самого себя и мира. И в то же время — это угроза разрушения всего, что мы имеем, что мы знаем, всего, что мы есть. Современный жизненный опыт не знает географических и этнических границ, классовых, национальных, религиозных и идеологических различий; в данном смысле можно говорить, что современность объединяет все человечество. Но это единство носит парадоксальный характер, это единство различия: оно обрушивается на каждого человека водоворотом постоянных разъединений и обновлений, борьбы и противоречий, двойственности и страдания. Быть современным — значит быть частью мира, в котором, по словам Маркса, все основательное взлетает на воздух”⁶.

Как можно соединить эти, казалось бы, несоединимые вещи — понимание мира как построенного в соответствии со строгими рациональными законами и его текучий и случайный характер? Действительно ли признание преходящего характера всего сущего лишает смысла утверждение об исторической длительности? И как можно построить новый мир, не разрушая того, что уже было создано многовековым опытом предшествующих поколений?

Вопросы эти сейчас стоят очень остро, и однозначного ответа на них, разумеется, дать невозможно. Но можно выделить некоторые тенденции, возникшие в последние годы в обществоведении и способные помочь распутать возникший клубок противоречий и загадок. Так, например, Т.Рок-

мор утверждает, что хотя разум, несомненно, выступает в качестве одного из важнейших аспектов современного социального мира, в эпистемологической перспективе мы не должны пытаться осознать современность исключительно в терминах рациональности, ибо разум представляет собой лишь часть целого, именуемого современным миром. Кроме того, важнейшим, с нашей точки зрения, выводом Рокмора является его идея о том, что целостная теория современности возможна лишь в качестве регулятивного принципа, идеала, которого невозможно ни достичь, ни полностью осуществить⁷.

Требованием многозначного и комплексного подхода к проблеме современности отмечены и точки зрения таких исследователей, как И. Валерштайн и Л. Э. Кэйун. Их объединяет то, что, во-первых, они усматривают неоднородность самого модернизма (Валерштайн выделяет два типа модернизма — “технологический модернизм” и “модернизм свободы”; Кэйун же вычленяет пять “промодернистских” ориентировок), а во-вторых, тот факт, как справедливо отмечает Валерштайн, наш мир никогда не мирился с модернизмом, и в разные периоды своего развития по разным причинам (Кэйун также выделяет три типа антимодернистского дискурса)⁸.

Таким образом, из философских дискуссий последних лет по проблеме специфики современной западной цивилизации можно сделать следующие выводы.

Во-первых, модернизм как “проект современности” (Хабермас) не является единственной концептуальной матрицей для осмысления всех форм социального и политического контекста, свойственных западной цивилизации, как она сформировалась за последние два столетия. И хотя модернизм, несомненно, выражает “генеральную линию” такого развития, наряду с ним существуют и иные концептуальные формы, находящиеся с ним в открытом, а порой и латентном противоречии и борьбе; эти формы имеют тот же объект для осмысления — современное общество, — но они

характеризуются иным подходом к его изучению и тем самым вносят свой вклад в построение общей теории современности.

Во-вторых, содержание самого модернизма не сводимо исключительно к логоцентристской парадигме научного мышления — оно значительно шире и богаче общей теории рациональности, хотя отрицать доминирующую роль последней было бы бессмысленно.

Конкретной иллюстрации этих положений мы бы и хотел и посветить нашу книгу, определенным образом ограничив при этом поле нашего исследования. Прежде всего, наш анализ коснется лишь одной из сфер общей теории современной эпохи, а именно, политической философии в ее связи с общефилософскими и общемировоззренческими установками и их развитием. Ведь именно в политической плоскости — в области соотношения общества и государства, единичной личности и политического универсума — критика модернистского проекта со стороны его оппонентов предстает наиболее значительной и основательной. Каким образом стало возможным, что проект эмансипации человечества превратился в систему всеобщего угнетения во имя освобождения человека? Чем обусловлен вывод, что логика Просвещения и рациональности есть логика господства и порабощения, а стремление к господству над природой с неизбежностью ведет к попыткам повелевать над другим человеком? Где располагаются “болевы точки” логоцентристской доктрины, каковы грани свободы, бывшей путеводной звездой лучших умов XIX и XX столетий?

Мы воздержимся от обсуждения очень популярной в последние годы темы, является ли модернизм “незаконченным проектом” или его победное царствование уже завершено, и мы живем в эпоху постмодерна. Наша цель скромнее — вернуться к истокам политического модернизма, проследить его “прорастание” из античного способа политического дискурса, дальнейшую его эволюцию в борьбе со своими идейными противниками, его победы и поражения.

Мы попытаемся разрешить эту задачу на материале анализа двух ключевых проблем, составляющих, как нам представляется, основную “линию натяжения” между политическим проектом модернизма и его главными оппонентами. Такими проблемами, на наш взгляд, является, во-первых, вопрос о том, что лежит в самом основании общества в его политическом измерении — единичный индивид или некая изначальная целостность, сообщество; а во-вторых, это проблема механизмов общественно-политического развития: является ли движущей силой политики независимый человеческий разум или унаследованная и передаваемая из поколения в поколение сила традиции? Тот или иной вариант ответа на эти вопросы является методологическим основанием для разрешения всех прочих политико-философских проблем — соотношения свободы и равенства, выбора адекватной формы государственного устройства, сущности и характера прав человека и гражданина и т.д., которые в той или иной форме будут затронуты в рамках нашего исследования.

При этом мы постараемся придерживаться рефлексивной точки зрения: мы покажем, что говорили люди XIX века — философы, историки, социологи, политические деятели — о своих собственных действиях и целях, и в особенности постараемся осмыслить связь генезиса их мыслительных конструктов с общей эволюцией духовного климата эпохи. Ограничивая таким образом методологически рефлексивный подход, можно выделить собственно идеологический аспект политических программ и доктрин, определить точки соприкосновения различных мыслителей, каждый из которых представляет собой сильную, не похожую на других личность, а также проследить расхождения и различия, разделявшие схожих, на первый взгляд, в идейном отношении мыслителей и школ. Мы ограничили наш анализ главным образом изучением политической мысли Франции XIX века, ибо французская политическая культура этого периода, безусловно, имеющая свои отличительные, специ-

фические черты, в своей совокупности представляет собой классический вариант политической культуры в целом.

При этом, однако, нельзя забывать тот факт, что любой историк, а тем более историк, работающий в области политической философии, в силу того, что сам принадлежит к определенной исторической эпохе, рассматривает изучаемую им область идей с точки зрения исторически детерминированного настоящего. Он обращается к тому или иному периоду прошлого философской мысли именно с позиций, которые сегодняшним днем выдвигаются на первый план. Думается, что для нас сегодняшних, мучительно осмысливающих специфику приобщения России к ценностям западной цивилизации, вопрос о путях формирования этих ценностей не может оставаться безразличным. Собственно, исторически российский спор “западников” и “славянофилов”, приобретший ныне иную окраску и иные формы, в той или иной степени сводится к вопросу о выборе между модернизмом (отождествляемым с западным цивилизационным путем развития) и антимодернизмом (отождествляемым с исконно российской традицией).

¹ *Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée scientifique. P., 1973. P. 16.

² Сразу оговоримся: мы используем это понятие в гораздо более широком смысле, чем оно использовалось до недавнего времени в эстетических теориях для обозначения специфического культурного стиля, сложившегося в Европе на рубеже XIX–XX веков.

³ *Husserl E.* La Crise de l'humanité européenne et la philosophie. Trad. De P.Ricoeur. P., 1977. P. 63.

⁴ *Hazard P.* La crise de la conscience européenne (1680–1715). P., 1961. P. XI.

⁵ *Valéry P.* Regards sur le monde actuel. P., 1931. P. 161.

⁶ *Bermann M.* All that is solid mets into air. N. Y., 1982. P. 15.

⁷ См.: *Rockmore T.* La Modernité et la Raison: Habermas et Hegel // Archives de la Philosophie. 1989. N 52. P. 177-190.

⁸ См.: *Cahoone L.E.* The ten modernisms // Journal of Social Philosophie. 1993. Vol. 24. N 3; *Wallerstein I.* The end of what modernity? // Theory and Society. 1995. N 4. Vol. 24.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

1. Становление политического проекта модернизма

Как мы уже констатировали выше, модернизм явился мировоззрением, пытавшимся в систематической форме осознать и осмыслить изменения, произошедшие в человеческом бытии в конце XVIII — начале XIX веков. Но оба процесса — процесс реальных изменений и процесс их осмысления — находятся в различных онтологических уровнях и почти никогда не совпадают между собой. Как известно, мысль человека редко когда идет в ногу с делами — она то значительно опережает их, то отстает от них. Однако, как бы то ни было, никакие значительные изменения в способе человеческого Бытия и Мысли не происходят “вдруг”, внезапно, как это иногда выглядит на поверхности реальных фактов. Прежде чем произойдет “революция”, т.е. качественный скачок, проходит не одно десятилетие медленной эволюции, накапливающей и подготавливающей изменения. Люди не могут “вдруг” начать мыслить иначе, как это утверждает, в частности Поль Азар (хотя в целом его книга “Кризис европейского сознания (1680–1715)” отличается необычайной глубиной и прекрасным, детально тонким воспроизведением общей картины духовного климата западноевропейского общества на рубеже XVII–XVIII вв.): “Какой контраст! Какое внезапное изменение! — восклицает Азар. — Иерархия, дисциплина, порядок, который берется обеспечить власть, догмы, прочно регулирующие жизнь — вот ценности, почитаемые людьми XVII века. Принуждение, власть, догмы — вот то, что ненавидят их непосредственные преемники, люди XVIII века. Первые являются добродетельными христианами, вторые — неверующими; первые верят в божественное право, вторые — в право естественное; пер-