

Игорь Джохадзе

**ДЕМОКРАТИЯ  
ПОСЛЕ МОДЕРНА**



ББК 87.3  
Д42

## СОДЕРЖАНИЕ

Вводные замечания	7
Демократия после Модерна: свобода без выбора	11
Homo faber и будущее труда	37
Политика как «частное дело»	63
Paideia, софистика и прагматизм	73
Контрпоследствия модернизации	95
Примечания	101

Д42 **Джохадзе И. Д.**  
Демократия после Модерна. — М.: Праксис,  
2006. — 112 с.

ISBN 5-901574-52-4

Книга посвящена исследованиям процессов (пост)модернизационного развития экономики (производства, сферы услуг, масс-медиа) и трансформации политических институтов и практик в странах так называемой «развитой демократии», а также проблемам образования и труда.

ББК 87.3

© И. Д. Джохадзе, 2006  
© Р. Кисурин, оформление обложки, 2006  
© Издательская группа «Праксис», 2006  
ISBN 5-901574-54-2

## ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Любое значимое явление социальной жизни, представляющее, как принято говорить, «научный интерес», может быть рассмотрено и интерпретировано с двух точек зрения, одна из которых нацеливает исследование на прояснение внутренних связей и закономерностей явления, а другая предполагает вынесение суждений оценочного — деонтологического — характера. В первом случае мы исследуем то, что *есть*, во втором — ищем ответ на вопрос, как *должно быть*. Ученому, игнорирующему этот «наивный» вопрос (либо оставляющему его до поры до времени без ответа), слишком многое, если не все, что попадает в поле его скрупулезного изучения, может казаться «естественным» и «закономерным», исторически оправданным и логичным. Поглощенный изысканиями в определенном направлении и в границах некоторой конкретно-исторической проблематики, исследователь утрачивает способность к трансцендирующему анализу фактов, которые уже интересуют его *только сами по себе*, а не в свете их неиспользованных возможностей и отвергнутых альтернатив.

Напротив, аргументация деонтологического исследования утверждает как истинное то, чего *нет* в ситуации *hic et nunc*, и эту истину *должного* она противопоставляет «логике» фактов с их «естественными и закономерными» констелляциями. Ниспровергающий характер деонтологической истины придает мышлению качество *императивности*. Коренное отличие императива (как предписания) от простой

констатации факта (описания) заключается в том, что императив неконтингентен: он предъявляет безусловное требование и, вместе с тем, несет в себе заряд критики. Деонтологическая теория не ограничивается лишь отображением исторических фактов, но стремится, как писал о диалектической философии Герберт Маркузе, «вступать в схватку с действительностью». Утвердительные высказывания этой теории, определяющие реальность («S есть P»), являются, по сути, *высказываниями отрицания* — они противоречат тому, что дано, проблематизируют и ниспровергают «истину» фактов. Маркузе приводит примеры таких высказываний-императивов: «Добродетель есть знание», «Государство — действительность Разума», «Человек по природе свободен», «*Verum est id, quod est*»<sup>1</sup>. «Если эти суждения должны быть истинными, — замечает он, — тогда связка „есть“ высказывает „должно быть“, т. е. желаемое. Она судит об условиях, в которых добродетель *не* является знанием, в которых люди делают *не* то, для чего они предназначены природой, в которых они не свободны, и т. п. <...> Категорическое утверждение, таким образом, превращается в категорический императив; оно констатирует не факт, а необходимость осуществления факта»<sup>2</sup>.

Тексты, вошедшие в этот сборник, не претендуют на исчерпывающий анализ описываемых реалий, а — всего-навсего — «констатируют необходимость осуществления факта»: они ставят вопрос о *деонтологической сущности* специфических форм жизнедеятельности — политической, образовательной и трудовой. Это вопрос о *долженствующем быть*, об *идеальном* образе или типе поведения, о *желаемом* In-der-Welt-sein. Можно, конечно, «разделаться» с де-

онтологией, квалифицировав ее как проявление утопического мышления или идеализма. Так поступают исследователи-догматики, называющие себя реалистами. Но иногда (и гораздо чаще, чем хотелось бы верить этим поборникам здравомыслия) бывает полезно, вместо огульного отрицания якобы «недоказуемых» истин и «нереализуемых» социальных проектов, задуматься о *реалистической* стороне утопии и *материалистических* предпосылках идеализма. В конце концов, когда мы говорим о «долженствующем быть», то имеем в виду лишь *необходимость* осуществления факта. Вопрос о *возможности* остается открытым.

*Статьи «Демократия после Модерна», «Контрпоследствия модернизации (Ответ на критику)», «Нотто faber и будущее труда» ранее публиковались в журнале «Логос» (№ 31, 2001; № 45, 2004); «Paideia, софистика и прагматизм» — в журнале «Прогнозис» (№ 2, 2005). «Политика как „частное дело“» публикуется впервые.*

## ДЕМОКРАТИЯ ПОСЛЕ МОДЕРНА: СВОБОДА БЕЗ ВЫБОРА

Результатом коллективных усилий западных «прогрессивных» политиков, общественных деятелей и ученых-экономистов в XX веке явилось претворение в жизнь (судя по всему, уже окончательное и необратимое) так называемого «Проекта Модерн» — институализация и «материализация» комплекса либерально-демократических ценностей, установок и императивов, рожденных эпохой Просвещения. Этот результат, ввиду его легко обнаруживаемого несоответствия изначальному замыслу, вряд ли можно считать в строгом философском и культурно-историческом смысле закономерным. Новое общество, защите и развитию которого служили демократические императивы (свободы слова, мысли и поступка, политической независимости субъекта как мыслящего и действующего агента и пр.), поглотило и выхолостило эти идеи, нейтрализовало их революционный заряд, свело на нет критический потенциал идеологии либерализма. Когда-то, на заре капиталистической эры, представления западного человека о сущности и назначении демократии целиком обуславливались концептуализацией его видения экзистенциальной свободы; сегодня уже свобода нуждается в санкции демократии и ею учреждается. Общераспространенным является убеждение в том, что свобода как политическая реальность естественным образом вытекает из демократии (как следствие из предпосылки) и что демократия не имеет равным счетом ничего об-

щего с тоталитаризмом (какой бы смысл ни вкладывался в это нагруженное негативными коннотациями понятие). Между тем трансцендирующее узкие рамки ангажированной социологии критическое исследование неоллиберального общества, его идеологии, политических институтов и практик показывает, насколько ошибочно это *communis opinio*. Трансцендирующий анализ выявляет разрывы и противоречия в логике обоснования буржуазно-демократических практик, обнаруживает наличие в структурной организации пост-модернистского общества элементов, антитетичных Модерну, сближающих демократию с тоталитаризмом. Прежде всего это относится к экономической организации позднекапиталистического общества.

Функционирование современной рыночной экономики отмечено все возрастающей интенсификацией производственного процесса, ориентированного на массовое изготовление и потребление товаров. Современная *waste economy* (хозяйствование в расчете на потребление и растрату) требует, чтобы все вещи внутри консьюмеристского мира появлялись и исчезали в постоянно ускоряющемся темпе и в прогрессирующем объеме. Иррациональная избыточность производства так же присуща развитому капиталистическому хозяйствованию, как вполне разумная и естественная нехватка — хозяйствованию не-(до-)капиталистическому. Производимые в количествах, превышающих существующую в них потребность, вещи расходуются, поглощаются, уничтожаются почти сразу же по их появлении в мире. Человек, захваченный этим потоком *waste life*, *вынужден* потреблять — почти автоматически, не при-

давая значения потребляемому, не заботясь о «субстанциальной» (нерыночной) природе тех или иных выставляемых на потребительском рынке товаров, их действительной полезности, целесообразности и ценности. Какими вещами пользоваться, с какой целью и в течение какого срока времени — решает за потребителя производитель. В условиях развитого капиталистического производства не спрос формирует предложение (как в ситуации нехватки и острой потребности в чем-то), а предложение — спрос<sup>1</sup>.

Гиперизбыточность является отличительной особенностью капиталистического хозяйствования в целом: она характеризует производство не только материальных, но и так называемых «духовных» благ. Современный рынок искусств перенасыщен красками, звуками, символами, самыми разнообразными текстами — массовой (распространяемой преимущественно через СМИ) и эксклюзивной продукцией, способной удовлетворить запросы любого, даже наиболее взыскательного и искушенного потребителя. Произведения литературы и искусства, научные теории, философские и религиозные доктрины приобретают на рынке «товарный вид» и становятся пригодными к употреблению. Этот специфический тип продукции, некогда доступный узкому кругу избранных, ныне потребляется всеми без ограничений и без разбора, в количествах, превышающих всякую разумную меру. Однако возрастание интенсивности потребления и здесь оборачивается минимизацией его социальной полезности и эффективности. Идеи, символы, образы, смыслы, знаки, подобно материальным вещам, появляющимся в жизни человека и по истечении отведенного им краткого срока бесследно исчезающим из нее, бездумно-механи-

чески потребляются и расходуются индивидами, не оставляя в их сознании никаких следов, никак не отражаясь (за редким исключением) на образе мыслей и поведении людей. Развращенный обилием информации и текстов для чтения («художественной» и «интеллектуальной» продукции, используемой главным образом в целях развлечения), потребитель впадает в своего рода «ментально-психоэкономическую апатию» — состояние, характеризующееся эмоциональной опустошенностью и безразличием к происходящему вокруг, утратой остроты восприятия и способности удивляться чему бы то ни было. «Интеллектуальная и эмоциональная анемия» (Д. Рисмен) является закономерным результатом ускорения процесса производства и расширенного потребления нематериальных благ. Эволюция социального характера буржуазного homo civilis, выражающаяся в инверсии таких специфически модернистских качеств субъекта, как любознательность, целеустремленность и здоровый скептицизм, в постмодернистскую всеядность, рассеянность внимания и равнодушие, отражает, по всей видимости, тенденцию общей дегенерации культуры и планомерной трансформации «современного» (либерально-демократического) общества в общество «постсовременное» (тоталитарно-демократическое). Постмодернистская революция снимает дисциплинарные ограничения и табу, действовавшие в модернистском обществе, и распространяет законы капиталистического производства на всю область человеческой жизнедеятельности. Отныне все (даже смерть, страх и боль, даже то, что прежде считалось девиантным, противоестественным и несущим в себе угрозу безопасности человека) становится товаром для потребителя, объектом

спекулятивной манипуляции и растраты, распределения и поглощения, массового тиражирования и купли-продажи. В постмодернистской культуре стираются традиционные различия между высоким и низким, серьезным и несерьезным, авангардистским и ретроградным, размываются критерии стиля и качества. Модернистские антагонистические противоречия и дистинкции, структурировавшие мышление и поведение человека индустриальной эпохи, утрачивают эпистемологическую определенность и категоричность, растворяясь в новом метаполитическом дискурсе легитимации — дискурсе, легитимирующем все подряд. «В нашей эклектической культуре, которая соответствует разложению и скученности других культур, ничто не является неприемлемым»; «новая экспрессия, новая абстракция, новые формы — все это великолепно сосуществует во всеобщей индифферентности»; «мы исповедуем все убеждения без исключения» и «ничто не вызывает у нас подлинного отвращения»<sup>2</sup>. В новом плюралистическом «универсуме мышления и поступка» (Г. Маркузе) все становится знакомым и желанным, «все имеет право гражданства и общественного признания»<sup>3</sup>. «Художник, критик и публика находят удовольствие в чем угодно, и наступает час расслабления»<sup>4</sup>: «люди начинают понимать... что отныне можно жить, не имея перед собой ни цели, ни смысла», что «все вкусы, все виды поведения могут сосуществовать, не исключая друг друга», и «при желании выбрать можно все — как самое обыкновенное, так и самое экзотическое; как новое, так и старое; как простую экологически чистую жизнь, так и жизнь сверхзамысловатую»<sup>5</sup>. Десублимированные «культурные ценности» и идеи, образы мысли и способы поведения, в том

числе наиболее девиантные и экстремистские, «ассимилируются действительностью», «материализуются», «приводятся к общему знаменателю — товарной форме»<sup>6</sup>. «Поглощающая сила общества обескровливает художественное измерение, усваивая его антагонистическое содержание. Именно в виде гармонизирующего плюрализма, позволяющего мирное и безразличное сосуществование наиболее противоречащих друг другу произведений и истин, в сферу культуры входит новый тоталитаризм»<sup>7</sup>.

Постмодернистское тоталитарно-демократическое общество, пришедшее на смену либерально-демократическому, — это общество символического и экономического изобилия, массового производства и потребления «благ», мультикультуралистского разнообразия форм, красок и стилей, общество социальной «гармонии», «умиротворения» и «благоденствия», обеспечиваемых доступностью многочисленных свобод и удобств. Антагонистические интересы и противоборствующие движения внутри тоталитарно-демократического общества усилиями его властных инстанций и центров манипуляции (СМИ) уравниваются и нивелируются; проблема радикального выбора («за» или «против»? революция или квиетизм?) снимается с повестки дня. Благодаря способности интегрировать всякую оппозицию и поглощать любые альтернативы, современная — импловивная — демократия успешно борется с внутренними и внешними врагами, предупреждая качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться существенно новые институты и практики, новые формы человеческой жизнедеятельности. Демократия эпохи Постмодерн

не стремится к разрешению действительных социальных противоречий (или хотя бы смягчению их), но она по-своему их маскирует, замещая ложными символами и означающими; таким специфическим образом, посредством искажающей репрезентации, противоречия легитимируются и увековечиваются, а «идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума, переопределяемые рациональностью данной системы и ее количественной мерой»<sup>8</sup>.

*Самокритика* является способом существования современного демократического общества, его *modus operandi*. Тоталитарная демократия — самая критикуемая изнутри и благодаря этому самая жизнеспособная форма социальной организации. Постмодернистское общество приемлет критику и нуждается в ней как в средстве этико-психологической стимуляции и идеологического развлечения. «Истина этого общества — не что иное, как отрицание этого общества» (Г. Дебор)<sup>9</sup>, — его самоотрицание. Система не отвечает на раздражающее воздействие противодействием, она ему «поддается», как бы смягчая удар (либо упреждая его), и эта специфическая реакция, которая никогда не бывает четко выраженной и определенной, оказывается лучшей формой защиты. И поскольку деятельность даже наиболее радикально настроенных и непримиримых критиков в тоталитарно-демократическом обществе не ведет ни к каким революционным последствиям и не представляет для этого общества никакой угрозы (а скорее наоборот), критиков в таком обществе не пре-



следуют (как происходит в недемократических авторитарных обществах), а всячески опекают и поощряют. Власть заинтересована в том, чтобы критика звучала как можно чаще, чтобы она с каждым разом становилась все более тривиальной, будничной и узнаваемой, — и чтобы, в конце концов, люди, привыкая к ней, переставали ее замечать. Пресыщение информацией, социальный инфантилизм и безразличие — вот совокупный результат деятельности современных Зоило-Терситов. Революционная критика (волею ли исторического случая, «хитростью» ли буржуазного политического «разума») инверсируется в своего рода антикритику: эффект, которого она достигает, противоположен ее действительному назначению. Скандалы, виртуальные информационные «войны», сенсационно-разоблачительные кампании в прессе, бесконечные политические склоки, конфликты и перепалки, инспирируемые СМИ, — все то, без чего уже не может жить современный homo civilis, развращенный так называемой «свободой слова» и правом беспрепятственного доступа к источникам информации, действует опьяняюще (хотя должно было бы отрезвлять) на психику коллективного потребителя, будоражит и одновременно гипнотизирует общественное сознание. «Либеральная культура, — пишет М. Уолцер, — впитала в себя критику, сделав ее чем-то интересным, даже приятно возбуждающим; она стала... формой развлечения. Сократ превращается в героя телевизионных ток-шоу; более уважаемый и дистанцированный от толпы Платон занимает кафедру престижного университета. Разгневанный критик-одиночка бьется головой о резиновую стену. В качестве реакции на свою критику он

встречает невероятную терпимость, тогда как предпочел бы сопротивление»<sup>10</sup>.

Терпимость и безразличие, с которыми буржуазное общество парирует выпады «критика-одиночки», обескураживающая невозмутимость, с которой власть игнорирует направленную против нее критику либо (делая вид, что игнорирует) оборачивает ее в свою же пользу (ведь право последнего слова всегда остается за тем, кому предъявляется обвинение), свидетельствуют о совершенной неуязвимости и, говоря языком К. Поппера, принципиальной «нефальсифицируемости» этого общества. Тенденция к «воспроизводству власти» любого рода определеннее и последовательнее всего обнаруживается на современном этапе именно в обществах, где, по замечанию А. Турена, институализация социальных конфликтов и противоречий максимально развита, «где наиболее широко распространено политическое, социальное и идеологическое признание этих конфликтов»<sup>11</sup>. Постмодернистское демократическое общество является именно таким. Это общество репрессивной терпимости, агрессивного и бескомпромиссного гуманизма, массово-принудительной либерализации — общество тоталитарной демократии. Свобода слова, мысли и действия в тоталитарно-демократическом социуме не просто гарантируется, а навязывается человеку, — даже если он не ищет этой бесполезной свободы и не просит, чтобы его награждали ею. Даже когда «индивидуализированный субъект» явным образом противопоставляет себя всему обществу, обнаруживая намерение — радикальное и безоговорочное — разорвать «кровные узы», связывающие его с fellow-citizens, когда субъект перестает отождествлять себя с сообществом, ко-

тому он формально (но уже не по существу) принадлежит, — он тем не менее остается частью этого общества. Субъект заявляет протест и, разумеется, «предпочел бы сопротивление». Но его терпят, выслушивают — и награждают аплодисментами. В такой извращенной и причудливой форме древняя заповедь «Возлюби своего врага» воплотилась в нашем повседневном бытии In-der-Welt, оказалась востребованной в столь абсурдной и примитивной, но с политической точки зрения единственно возможной интерпретации.

Субъект действия, наш социальный агент, мыслит и действует — то есть играет — по заранее заданным правилам, даже когда нарушает правила: секрет в том, что правила игры допускают возможность нарушения. В данном случае исключение подтверждает правило, т. к. с неизбежностью вытекает из него: само правило вызывает к жизни, обосновывает, легитимирует исключение. Последнее существует наравне с правилом, как бы компенсируя и смягчая его эффект. «Случайные» аномалии — отступления от установленных правил игры — вносят в жизнь тоталитарно-демократического общества оживляющую иллюзию разнообразия. Поэтому власть, как уже было сказано, и заинтересована в том, чтобы ее критиковали, разоблачали, «дискредитировали»: все это только упрочивает ее положение. Детабурированная критика, по мере дальнейшей отмены (или смягчения) социальных запретов и ограничений, становится все менее и менее действенной, все более и более развлекательной и безобидной. «...С блаженным принятием существующего, — пишет Дебор, — может сливаться воедино чисто показной бунт (инвер-

сированная антикритика; исключение, легитимированное правилом; аномалия, вносящая разнообразие в наше In-der-Welt-sein. — И. Д.) — и этим выражается не что иное, как то, что сама неудовлетворенность стала неким товаром, как только экономическое изобилие оказалось способным распространить производство на обработку такого первичного материала»<sup>12</sup>. Новая форма демократической тирании, демократической борьбы с инакомыслием через отмену ранее существовавших запретов (вместо введения новых) и рассеивание разрушительной либертарной энергии (в результате чего само инакомыслие превращается в «господствующую идеологию» и становится образом мышления большинства), новая манипулятивная стратегия «изгнания желания посредством его преувеличенных демонстраций» и «симуляций» (Бодрийяр) оказалась действительно «более эффективной, чем стратегия доброго старого подавления путем запрета»<sup>13</sup>. Перед лицом совершившейся перемены традиционная социальная критика обнаружила свою полную несостоятельность и беспомощность; как инструмент революционного преобразования общественного сознания и бытия она, по сути дела, перестала существовать. Социальная критика сделалась составной частью буржуазной индустрии развлечений, буржуазных политико-идеологических институтов и СМИ. «...Больше никто не может быть врагом существующего, как и нарушить касающийся всех закон молчания. Уже покончили с беспокоящим представлением, господствовавшим более двух сотен лет, согласно которому общество может быть критикуемым и трансформируемым, реформируемым или революционизируемым. И это было достигнуто не из-за появления но-

вых аргументов, но просто благодаря тому, что все аргументы стали бесполезными. И этим результатом будет измеряться не столько всеобщее благоденствие, сколько ужасная сила сетей тирании»<sup>14</sup>. «Прошла эпоха революций, скандалов, надежд на будущее... Постмодернистское общество — это общество, где царствует всеобщее равнодушие... где новое воспринимается как старое, а новшество — как нечто банальное... Налицо разочарование и монотонность новизны, усталость общества, сумевшего апатией нейтрализовать то, что его создает, — перемены»<sup>15</sup>. «Нет больше ни политического, ни художественного авангарда, который был бы способен предвосхищать и критиковать во имя желаний, во имя перемен, во имя освобождения форм. Это революционное движение завершено. Прославленное движение современности привело не к трансмутации всех ценностей, как мы мечтали, но к рассеиванию и запутанности ценностей. Результатом всего этого стала полная неопределенность и невозможность вновь овладеть принципами эстетического, сексуального и политического определения вещей»<sup>16</sup>.

«Гипердемократия»<sup>17</sup> новейшего тоталитарного образца решительно утверждает себя в правах, покоря западный мир. Достижения индустриальной цивилизации, внешние экономические и технологические успехи неolibеральной капиталистической системы впечатляющи и неоспоримы. «Объективная действительность» такова, что не оставляет буржуазному homo civilis ни малейшего шанса на критическое осмысление происходящего, не говоря уже о революционном действии («критиков-одиночек» Уолцера в расчет можно не брать). Послушное не-

критическое приятие существующего порядка вещей на уровне массового сознания выражается во всеобщем безразличии (т. е. неспособности — или нежелании — провести различия, отделить лучшее от худшего, старое от нового), психологической усталости и отупляющей апатии, поразившей абсолютное большинство жителей современных городов. Внешне «динамично развиваясь», обеспечивая рост благосостояния масс и совершенствование условий их повседневного бытия, осуществляя экспансию ценностей и идеологических установок, «опекающе-деспотическое» (Р. Арон) общество тоталитарной демократии в действительности остается неизменным, статичным, стагнирующим. Ведь изменения никогда не затрагивают структурных основ системы, ее экономического и идеологического базиса. Наоборот, все преобразовательские проекты нацелены на сохранение этой системы в том виде, в каком она пребывает, в статическом равновесии и устойчивости. Изменения, если они вообще происходят, не несут в себе ничего нового, неожиданного. На этой стадии социальной инволюции *инцест* — политический, идеологический, культурный — становится правилом жизни. В результате общество вместо движения вперед и развития обрекается на вечное возвращение того же самого, на бесконечное и бессмысленное воспроизводство ранее произведенных продуктов, на замещение качественных характеристик количественными. Эта циклическая повторяемость и монотонность существования ведут к упрощению социальных форм, к исчерпанию творческих ресурсов и культурной деградации. Однако инцестуальное вырождение парадоксальным образом упрочивает позиции тоталитарной демократии: то, что она становится более

примитивной, делает ее более устойчивой. «Наш инцест, — пишет Бодрийяр, — имеет место уже не на уровне секса или семьи; в своем инцесте мы уподобляемся скорее простым одноклеточным, размножающимся делением. Именно так мы повернули этот запрет — в сторону дробления Того же самого, совокупления Того же самого с тем, что ему подобно... Тот же самый никогда не содержит ничего, кроме собственной сути. Это и есть наш идеальный современный клон: субъект, из которого вымарано все Другое, который лишен возможности разделения и обречен на метастазирование самого себя, на чистое повторение»<sup>18</sup>.

Субъект, «лишенный возможности разделения», живет в мире без движения, вне времени — или, лучше сказать, в мире без будущего и прошлого, где есть только настоящее и ничего кроме «повторяющегося настоящего»<sup>19</sup>. Этот субъект не знает истории и с недоверием (если не патологическим страхом) относится ко всему, что содержит в себе элемент новизны, — ко всему событийному, исключительному и невоспроизводимому. Убеждение в непреложности существующего порядка вещей поддерживается средствами массовой информации, которые формируют представления современного человека о мире и работают на то, чтобы прочно внедрить в (под-)сознание индивидов иллюзорное ощущение причастности к происходящему. «...В массовой реальности современной общественной жизни, — пишет Дебор, — [люди] сами событий не проживают. Именно потому, что история сама навещает современное общество как призрак, на всех уровнях потребления жизни обнаруживают псевдоисторию, сконструированную, чтобы сохранить шаткое равновесие со-

временного застывшего времени»<sup>20</sup>. Революционное слово или действие — вот что могло бы нарушить это «шаткое равновесие», привести в движение социальный организм. Силу живого, свободного, эксклюзивного слова, особенно если оно подкреплено действием, трудно переоценить. Но слово, кем-то произнесенное, должно быть услышано; действие, кем-то замысленное и начатое, продолжено и — вопреки противодействию — доведено до конца. Увы, этого не происходит сегодня — и прежде всего благодаря усилиям все тех же СМИ, в любую минуту готовых «любезно» перехватить у авангарда (в том числе политического) революционную инициативу и растратить ее на виртуально-игровую имитацию борьбы за права ущемленных, конверсировав революцию в некое шоу. В мире «псевдоистории» не случается революций, вообще никаких событий — ничего такого, что представляло бы историческую перспективу. В этом мире, напротив, имеет место лишь регрессивное воспроизведение предшествовавших форм существования, накопление и приумножение достигнутых результатов в различных областях: в экономике, в сфере производства товаров и их потребления, в быту, в системе образования и научной деятельности, в политике... Немало людской энергии, труда, ресурсов — физических и интеллектуальных — было затрачено на обустройство «жизненного мира» homo civilis, на то, чтобы этот социальный механизм исправно функционировал, немало накоплено знаний и бесценного, казалось бы, политического опыта... Но каков результат, что мы в конечном счете имеем «на выходе»? «Все мемуары, все архивы, вся документация не в состоянии разродиться одной-единственной идеей; все эти планы, программы, решения

не могут разрешиться каким-либо событием; все изощренное оружие не может разрешиться войной!»<sup>21</sup>

Современная буржуазная идеология не претендует на «истинность», не стремится к тому, чтобы «отобразить реальность», представить вещи такими, какие они есть «на самом деле». Она носит откровенно релятивистский и антиреалистический характер, что делает ее вдвойне неуязвимой для критики. Объективная реальность просто «заключается в скобки», аннулируется, не принимается в верификативный расчет. Вследствие этого требования «гарантировать» что-либо (социальную справедливость, равенство, защиту чьих-то законных интересов, прав и свобод и т. п.), адресуемые буржуазной власти, звучат если не абсурдно, то по меньшей мере наивно. Власть, находящая для себя возможным и естественным прагматически манипулировать представлениями об отсутствующих объектах реальности и существующая как власть едва ли не исключительно благодаря этой счастливой возможности, симулирующая активную заинтересованность в решении социальных проблем, споров и неурядиц, но никаких действенных мер для устранения их коренных причин не предпринимающая (поскольку само существование ее зависит от неустраненности этих причин), — такая власть, очевидно, не в состоянии функционировать разумно, т. е. в соответствии с реалистическим критерием *справедливости* (или *морали*). Распределение благ не может быть «справедливым» в мире, где некому, нечего и незачем распределять, политика не может быть «моральной», если мораль как система ценностей не имеет экзистенциального приложения, власть не может «защи-

щать интересы» несуществующего человека. Политической истиной в тоталитарно-демократическом обществе является отсутствие истины — ее открытое, демонстративное и ироничное отрицание. «В современных обществах, будь то демократических или тоталитарных... циническая дистанция, смех, ирония выступают, так сказать, частью принятых правил игры. Господствующая идеология не предполагает серьезного или буквального отношения к себе. <...> Мы больше не можем подвергать идеологический текст „симптоматическому чтению“, вскрывающему его пробелы, то, что им репрессировано ради своего упорядочения и своей устойчивости, — цинический разум заранее учитывает эту дистанцию... [Традиционная] идеология — это... система, только претендующая на правду, то есть система, которая не просто стремится ко лжи как таковой, но ко лжи, которая переживалась бы как правда, ко лжи, желающей, чтобы ее принимали всерьез. У тоталитарной идеологии больше нет этих претензий. Даже ее создателями больше не предполагается, что она будет восприниматься всерьез; она приобретает манипулятивный, совершенно внешний и инструментальный статус, она руководствуется не ценностью истины, а обыкновенным внеидеологическим насилием и посулом наживы»<sup>22</sup>.

Тенденции общественного развития, ведущие к тоталитаризации демократии, пагубно отражаются на состоянии всецело экстрадетерминированного сознания обитателя постмодернистского мегаполиса. Целенаправленная десублимация критической мысли, модернистской интеллектуальной, художественной и научно-исследовательской деятельно-

сти (ныне ориентированной почти исключительно на производство и удовлетворение запросов потребителя), — деятельности, еще вчера ограниченной множеством условностей и социальных запретов, сопровождается неизбежно прогрессирующей в условиях капиталистического производства и распределения благ коллективной апатией, усугубляющимся безразличием и невосприимчивостью к живому интеллектуальному творчеству, потерей интереса к трансцендирующей критике, науке, некоммерческому искусству. Таким образом, экономическое/физическое/материальное отчуждение человека в западном буржуазном обществе постепенно транспонировалось в отчуждение мета-физическое, на смену «телесной» эксплуатации пришло психосоциальное обнищание, а открытое насилие переросло в господство на основе манипуляций, предполагающих деструктивное вмешательство в сознание индивидов. Проблема интеллектуальной и нравственной деградации трудоспособной части населения развитых индустриальных цивилизаций в результате вышеобозначенной трансформации сегодня стоит более остро, чем проблема физического выживания (борьбы с материальной нуждой). Однако беда в том, что мета-физические риски модернизации, в отличие от многообразных аспектов обеспечения биологического существования, труднее поддаются схватыванию и исчислению. «Подверженность опасности, — пишет У. Бек, — отнюдь не всегда выливается в осознание риска, она может спровоцировать нечто прямо противоположное — отрицание опасности... Голод нельзя утолить утверждением, что ты сыт; опасность, напротив, можно интерпретировать так, будто ее не существует (пока она не проявит себя)...

То, что для голода пища, для осознания риска — его устранение или интерпретация, ведущая к вытеснению из сознания»<sup>23</sup>. Специфичностью нематериального рода опасности, которой оказалось подвержено современное «цивилизованное» общество, обусловливается легкость ее «вытеснения» из сознания буржуазного обывателя. Мета-физические проблемы индивидуального или коллективного существования (в отличие от материальных аспектов бытия) сегодня мало кого всерьез беспокоят. Но именно тогда, когда опасность не осознается, она представляет наибольшую угрозу для тех, кого она напрямую затрагивает и кто упускает ее из поля зрения.

Для недемократического авторитарного общества нормальным является состояние несвободы выбора — состояние, при котором наличие более или менее жесткой и обязывающей регламентации не устраняет, а именно обеспечивает возможность выбора. Ведь выбор может считаться осмысленным и состоятельным только в том случае, если он что-то решает, если обществу небезразлично, какими мотивами и соображениями руководствуется субъект выбора, если существует альтернатива или некоторый набор альтернатив, касающийся принятия или непринятия навязываемых социумом правил игры. В данной ситуации — ситуации несвободы — многое, если не все, зависит от самого человека, который знает, что его действия не останутся незамеченными и ему придется нести честный ответ за возможные последствия этих действий. Другими словами, мыслящий и действующий субъект может быть уверен в том, что выбор состоится.

Для неавторитарного демократического обще-

ства, общества тоталитарной буржуазной демократии, нормальным является состояние свободы невыбора — состояние, при котором отсутствие жесткой социальной регламентации, этико-политического и эстетического принуждения, выражающегося в попытках ограничить свободу выбора, не только не гарантирует, но наоборот — исключает возможность действительного выбора. Демократическая система предоставляет нам право «самостоятельно» решать, какой формы невыбора свободно и рационально придерживаться. Обществу, власти, социальным институтам совершенно безразлично, какой образ жизни ведут «индивидуализированные» субъекты, чем они занимаются и какие цели преследуют. От принятого субъектом решения абсолютно ничего не зависит: его действия не влекут за собой никаких последствий (либо последствия заранее предопределены). Конечно, в демократическом обществе человек чувствует себя свободным, но это не подлинная свобода — не свобода выбора. В современном демократическом обществе человек никогда не бывает в подлинном смысле свободен, потому что он никогда не выбирает.

«Безвластие (несвобода субъекта в выборе. — *И. Д.*) всегда есть отличительный признак тирании», — пишет Х. Арендт, — однако «тирания вовсе не обязательно характеризуется непроизводительностью и слабостью одиночки (экзистенциальной несостоятельностью индивида как субъекта выбора. — *И. Д.*)... Природная и природой данная сила одиночки, которую он так или иначе ни с кем разделить не может... в известном смысле даже меньше угрожаема в своей самостоятельности насилем, чем властью. В самом деле, с насилем одиночка может спра-

виться разными способами, может повести себя по отношению к нему героически, бороться и погибнуть или стоически переносить его в самодовольстве замкнутого отдаления от мира; он может, иными словами, тем или другим способом заявить о своей силе и цельности как одиночка и сохранить их. Власть, однако, может поистине уничтожить эту силу; против власти многих не выстоит никакая сила одиночки. Чем в большей мере та или иная государственная форма есть по сути властное образование, особенно в случае безграничной демократии, тем тяжелее будет одиночке заставить с собой считаться»<sup>24</sup>.

Свобода невыбора в условиях «безграничной демократии», контролируемая вседозволенность и ни к чему не обязывающий плюрализм действуют развращающе на буржуазного *homo civilis*. Такая «свобода», обеспечивающая современному человеку возможность целерационально-безответственного существования и удовлетворяющая его «инстинкту к жизни» (однако не стимулирующая к реализации его потенциальных способностей и талантов), имеет своим результатом противоположность действительной свободе — социальный и этико-политический конформизм. Бездеятельность социального агента находится в прямой зависимости от условий существования (политического *status quo*), наделяющих субъекта свободой, но лишаящих его экзистенциального права выбирать. «Демократический» плюрализм («унифицирующий и преодолевающий социальные противоречия». — *Г. Маркузе*) ведет к тому, что человек постепенно утрачивает способность и потребность мыслить, чувствовать, действовать самостоятельно.

«Освободившись от прежних открытых форм власти, мы не замечаем, что стали жертвами власти нового рода. Мы превратились в роботов, но живем под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды. Эта иллюзия помогает индивиду сохранять неосознанность его неуверенности, но на большее она не способна... Что же означает свобода для современного человека? Он стал свободен от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. Он мог бы свободно действовать по своей воле, если бы знал, чего он хочет, что думает и чувствует. Но он этого не знает; он приспосабливается к анонимной власти и усваивает такое „я“, которое не составляет его сущности»<sup>25</sup>.

«Объективированный, оторванный от своих корней человек утратил самое существенное. Для него ни в чем не сквозит присутствие подлинного бытия. В удовольствии и неудовольствии, в напряжении и утомлении он выражает себя лишь как определенная функция»; «он мыслит свое бытие только как „мы“»<sup>26</sup>.

Тоталитарная сущность современной буржуазной демократии выражается, помимо всего остального, в деперсонификации государственной власти. Глава демократического государства (премьер-министр, канцлер, президент) — фигура «абстрактная» и, как правило, нехаризматичная. Это — функция, полномочие, отчуждаемая прерогатива. Тоталитарная система современной демократии, система тотального подчинения социальных агентов «букве и духу» закона (а не персональной воле конкретного привилегированного лица) — такая система антиав-

торитарна по своему существу. Формальная свобода социальных агентов внутри ее «тела» оборачивается фактической несвободой всех и каждого. Воля отдельного «индивидуализированного» субъекта, включенного в эту систему, ни при каких условиях не может быть противопоставлена тотальной и всеподавляющей власти закона, власти, ничем не ограниченной и пугающе бесконтрольной. Если этот субъект — правитель, его воля поглощается и нейтрализуется «духом» закона, умаляется и конверсируется таким образом, что он (субъект) становится анонимным выразителем и одновременно проводником легитимированной воли Коллективного Разума — воли-власти «обезличенного никто»<sup>27</sup>, «абсолютно функциональной и абсолютно анонимной... гораздо более brutальной в своем господстве над человеческим стадом, чем какой-нибудь вождь»<sup>28</sup>. Совершенно напротив, в авторитарной системе закон, формально узурпируемый правителем-эксплуататором («вождем»), парадоксальным образом сохраняет свою фактическую революционную силу: он противостоит власти. Попираемый, игнорируемый, извращаемый, закон торжествует как принцип — вопреки насаждаемому беззаконию и произволу<sup>29</sup>. В тоталитарном же демократическом обществе, где господствует формальное право, люди фактически прозябают в бесправии: ведь в конечном счете «законом» в таком обществе является само беззаконие, а истиной — отрицание истины.

Номо *civilis*, потребляюще-производящий субъект постиндустриальной цивилизации, не является *автономным* субъектом, так как не имеет возможности распоряжаться собой даже в узком пространстве так



называемого «приватного существования» — частной жизни (границы же, отделяющие «приватное» от «публичного», по мере развития тоталитарно-демократического социума становятся все более размытыми и неопределенными). Современный человек никогда не бывает предоставлен себе и не испытывает ни малейшей потребности быть самим собою. Везде, где оказывается современный человек, — и у себя дома так же, как на улице или на рабочем месте в служебное время, — он обнаруживает присутствие своих fellow-citizens, «единоплеменников», таких же, как он, анонимных субъектов, производящих и потребляющих те же продукты («материальные и духовные блага»), что производит и потребляет он сам. Лишенный независимости, деятельного уединения, экзистенциального покоя, индивид в развитом демократическом обществе утратил привилегию быть индивидуальностью. «...Экспансия всех форм коллективного труда, общественной жизни и развлечений вторглась во внутреннее пространство личности и практически исключила возможность такой изоляции, в которой предоставленный самому себе индивид может думать, спрашивать и находить ответы на свои вопросы. Этот вид уединения — единственное условие, которое на основе удовлетворенных жизненных потребностей способно придать смысл свободе и независимости мышления, — уже давным-давно стал самым дорогим товаром, доступным только очень богатым (которые им не пользуются)»<sup>30</sup>. Ложные материалистические идеи (включая религиозный псевдоидеализм), демократические «идеалы», ценности и представления о «нормальной» жизни, ложные потребности и способы их удовлетворения навязываются индивиду обществом, что ведет к

унификации форм существования и тоталитаризации общественных отношений. «Все большая часть населения в сверхразвитых странах превращается в одну огромную толпу пленников, плененных... вольностями гражданского общества, чьи средства развлечения и облагораживания принуждают Другого разделять их звуки, внешний вид и запахи. ...Простое отсутствие всех рекламных и всех независимых средств информации и развлечения погрузило бы человека в болезненный вакуум, лишаящий его возможности удивляться и думать, узнавать себя (или скорее отрицательное в себе) и свое общество. Лишенный своих ложных отцов, вождей, друзей и представителей, он должен был бы учить заново эту азбуку»<sup>31</sup>.

В 60-е годы Герберт Маркузе и его революционно настроенные единомышленники еще верили в обратимость процесса десублимации, в возможность такой «переоценки» экзистенциальных приоритетов и индивидуальных потребностей существования, которая привела бы к действительной, а не мнимой либерализации человека в западном обществе. Прошедшие десятилетия подтвердили беспочвенность этой надежды. Локальные кризисы и «революционные» катаклизмы только усугубили положение вещей: испытания на прочность закалили систему, она сделалась более гибкой, технологически изощренной, неуязвимой. Модернистская демократия развилась и трансформировалась в постмодернистский тоталитаризм. И сегодня уже ни «народные массы» (поскольку само постмодернистское общество является массовым), ни «индивидуализированные субъекты» отдельных маргинальных меньшинств (поскольку голос меньшинства в наше время не решает ниче-

го или почти ничего) не представляют силу, способную поколебать устой этого общества. Альтернативы тоталитарной демократии западный мир сегодня не знает; все указывает на то, что такая альтернатива не появится и в обозримой перспективе. «Прошла эпоха революций, скандалов, надежд на будущее»; ностальгия по смыслу, ощущение неполноты бытия, *Gewissen* — экзистенциалы вчерашнего дня; каждый получил возможность жить по своему «разумению», искать и находить удовольствие в чем угодно, наслаждаться собой, — и наступил «час расслабления»...

2001

## НОМО ФАВЕР И БУДУЩЕЕ ТРУДА

Одной из мифологем развитого индустриального и постиндустриального обществ является глубоко укоренившееся в сознании людей представление о труде как специфически целерациональной деятельности, объединяющей всех «здоровых» и «полноценных» членов социума, «создающей продукт» и с необходимостью обуславливающей существование человека-в-мире. Труд политически санкционируется, экономически поощряется, юридически и этически легитимируется. Вне его жизнь человека не мыслится как «нормальная» и социально приемлемая. При этом под трудом понимают, главным образом, регламентированную профессиональную деятельность, связанную с производством и потреблением. Вменяемой человеку в обязанность трудовой деятельности противопоставляется все непосредственно к ней не относящееся, считающееся второстепенным, случайным, производным, в первую очередь — досуг. Целерациональный труд оправдывает жизнь человека и наделяет ее смыслом.

Однако если обратиться к истории европейской культуры от Античности до Нового времени, можно убедиться в том, что далеко не всегда и, уж конечно, не всеми выразителями *Zeitgeist* той или иной эпохи это представление о труде разделялось как само собой разумеющееся. Наоборот, в большинстве дошедших до нас исторических, философских и литературных текстов древних авторов мы обнаруживаем *прямо противоположное* отношение к труду.

«Вся человеческая жизнь, — писал Аристотель, — распадается на занятия и досуг (*σχολη*), на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное... Война существует ради мира, занятия — ради досуга, необходимое и полезное — ради прекрасного»<sup>1</sup>. В греческом понимании хозяйственно-производительный труд — «деятельность, направленная на необходимое и полезное» — представлял собой занятие, не достойное свободного человека. Греки рассматривали труд как «не-досуг» (*α-σχολια*), своего рода отклонение от нормального образа жизни. Свободная нетрудовая деятельность, по Аристотелю, не имеет цели (*α-τελης*) и полностью исчерпывает свое значение в своем собственном исполнении; она непродуцительна и являет собой «цель в себе». Труд, напротив, служит «пользе и необходимости», обеспечению материального благополучия и достатка. Свободный гражданин полиса, человек благородный и с трудом не связанный, «склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно»<sup>2</sup>. Греческое представление о «самодостаточном» бытии деятельного человека явно подчинено анагогическому идеалу созерцания и присущего ему образа жизни — *βιος θεωρητικος*. Не случайно, поэтому, понятие *σχολη* (лат. *schola* — свободное времяпрепровождение, досуг, праздность) означало также время, посвященное ученым занятиям и беседам (отсюда — «схоластика» и «школа»). Досуг — не синоним безделья; он от начала и до конца заполнен деятельностью, которая «не служит чему-то другому, а сама по себе хороша», — политикой, философией, литерату-

рой, наукой и образованием. Как времяпрепровождение свободного человека, *σχολη* у древних греков противостоит, с одной стороны, физическому труду (уделу рабов, торговцев и ремесленников), а с другой стороны — праздному бездеятельному развлечению и игре<sup>3</sup>.

Производительный труд, как и всякая вообще неполитическая, необразовательная и нетворческая хозяйственная деятельность, презирался греками, считался занятием недостойным, унижающим человека и приближающим его к скотине. Тем не менее за этим занятием признавалась «полезность». Античное общество, как и любое другое, не могло существовать без материального производства, поэтому оно нуждалось в рабах (как современное общество — в наемных работниках и техническом аппарате, который они обслуживают). Однако, по замечанию Х. Арендт, «институт рабства в древности был не средством добыть дешевую рабочую силу или „эксплуатировать“ людей ради прибыли, чем он стал позднее, но намеренной попыткой исключить труд из числа условий, на которых людям дана жизнь»<sup>4</sup>. Это желание вполне объяснимо, ведь труд (*πονος*) ассоциировался у греков (так же как *labor* у римлян, *Arbeit* у немцев и *travail* у французов) с несчастьем, бедствием, болью и мукой. Даже Гесиод, которого обычно числят среди немногих защитников производительного труда в древности, говорит о «труде мучительном» — *πονος αλγυνοεντα* — и называет его «первым среди человеческих зол» (Теогония, 226)<sup>5</sup>.

В средние века отношение европейцев к труду кардинально не меняется. В необходимости изо дня в день трудиться — «в поте лица» добывать «хлеб насущный» — церковь видела следствие и прояв-

ление несовершенной природы человека. Библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского средневековья. Христос, утверждало духовенство, не трудился. Собирая вокруг себя учеников, он призывал их оставить мирские занятия и быть «ловцами человеков», а не тружениками. «Жизнь созерцательную» (*vita contemplativa*), приближающую человека к святости, теологи ставили выше «жизни деятельной» (*vita activa*). Уставами монастырей труд допускался, но исключительно в качестве гигиенического средства аскезы и в очень умеренных дозах. При этом экономическая составляющая труда не принималась в расчет: работали, чтобы «обуздать плоть» и усилие воли противопоставить «соблазнам лени», а не для того, чтобы создать продукт или извлечь прибыль<sup>6</sup>. Чисто производительная (в современном понимании товарного производства) и коммерческая деятельность, преследующая целью обогащение, осуждалась и презиралась духовенством<sup>7</sup>. Не пользовалась она уважением и в среде феодальной знати. Далекое от идеала *vita contemplativa*, средневековое дворянство тем не менее относилось критически ко всем деятельностям *vita activa*, связанным с материальным производством, накоплением и приумножением богатств. Иначе и быть не могло, ведь богатство служило для феодала орудием поддержания общественного влияния и авторитета, средством обеспечения «тимократического» (в платоновской терминологии) превосходства, а вовсе не рассматривалось как цель жизнедеятельного процесса или источник инвестиций. Богатство растрачивалось — и этим оправдывало себя, являя свидетельство доблести, щедрости и широты натуры сеньора. Трудолюбие, расчетли-

вости и бережливости, этим сомнительным «добродетелям» средневекового *homo faber*'а, противопоставлялась благородная и бескорыстная щедрость дворянина — величайшее достоинство человека, облеченного властью и привилегиями и «освобожденного от всяких полезных занятий»<sup>8</sup>. «Щедрость [в средние века] возводится в центр этической системы рыцарства, оттесняя даже воинскую удаль, — пишет А. Гуревич. — Широта натуры, гостеприимство, готовность, с которой раздаются подарки, — определяющий принцип дворянина, единственное для него средство достижения вершин любви. Богатый скупец [в представлении средневекового поэта и философа] — чудовище, не понимающее смысла своего привилегированного положения и идущее против воли божьей»<sup>9</sup>.

Таким образом, *vita activa* людей, привязанных к производительному труду, мыслилась в средние века как противоположность *vita contemplativa*, «аристократической праздности» (Бэкон) и «героической лени» (Маркс) представителей привилегированных классов. Хозяйственно-предпринимательская деятельность, ограничивающая свободу человека (и физическую, и духовную), всячески маргинализировалась и умалялась европейскими философами, историками и поэтами (точно так же Платон и Аристотель в свое время оставляли вне рассмотрения малоинтересные для них вопросы организации труда ремесленников, торговцев и рабов). Даже авторы первых утопий, считающихся «коммунистическими», разделяли это аристократически пренебрежительное отношение к *vita activa*. Для Томаса Мора труд — всего лишь «телесное рабство», которому свободные граждане Утопии вынужденно от-

дают часть своего времени, переложивши наименее престижные и, с их точки зрения, унижительные работы на плечи людей несвободных — государственных рабов. Столь же далеки от идеализации труда Кампанелла и Уинстэнли (последний даже предлагал ввести в уголовную практику особое «наказание трудом» — временное или пожизненное обращение в рабство).

Подлинной реабилитации *vita activa* способствовала Реформация. В трудовой деятельности как таковой (включая физический труд, торговлю и ростовщичество — занятия, прежде считавшиеся непристойными) кальвинисты видели истинное и единственное земное предназначение человека, а профессиональный успех рассматривали как доказательство «богоизбранности» христианина. Протестантская этика провозгласила высшими добродетелями трудолюбие и предприимчивость, а все, что каким-либо образом отвлекало от хозяйственно-предпринимательской активности или препятствовало ей, безоговорочно осудила. Укоренение этой идеологии ознаменовало победу индустриального и коммерческого духа капитализма над созерцательно-рефлексивным, поэтическим и теолого-метафизическим духом предшествующих — добуржуазных — эпох<sup>10</sup>. Древнегреческое различие *труда* — *πovos* — и *до-суга* — *σxολη* — сохранило свою силу, однако получило иную трактовку, прямо противоположную греческой: теперь уже *σxολη* определяется как *не-рабочее* время (*α-πovos*) и *санкционируется трудом*, а не наоборот, как у Платона и Аристотеля. Отдых не сам по себе хорош, но всего лишь *полезен и необходим*, так как служит восстановлению и накоплению сил для производительной и коммерческой деятельно-

сти. «Тренировка жизненных функций не ради труда, а ради самой жизни (как мышления ради мышления в диалектике древних), а также любого рода витальная и духовная аскеза... утратили смысл... Все это — „развлечения“; „по-настоящему серьезные“ лишь гешефт и работа»<sup>11</sup>. «Ни в какой другой области наше Новое время не пошло так далеко, как в революционном преобразовании труда, а именно до той точки, когда само значение слова — исконно включавшее „беду и муку“, усилие и боль, даже телесное увечье, все, на что человек мог решиться только под гнетом нищеты и несчастья, — для нас утратило свой [изначальный] смысл»<sup>12</sup>.

Капитализм не только реабилитировал труд как способ существования *homo faber*'а (добуржуазного раба, ремесленника, торговца и земледельца), но попытался распространить логику *vita activa* на все прочие сферы человеческой жизнедеятельности, подчинить «прекрасное и невыгодное» (*bonum*) «полезному и необходимому» (*utile*)<sup>13</sup>. Конечным результатом промышленной революции явилась лейборизация всего западноевропейского общества — порабощение человека трудовой деятельностью. И если в средневековом мире труд и все, что с ним связано (техника, экономика, производство), служили лишь средством достижения цели, целью же являлась сама жизнь или — как это понималось церковью — спасение души человека, то при капитализме экономическая деятельность, профессиональный успех и материальная выгода приобрели самостоятельное значение, т. е. стали самоцелью. Бытие человека также утратило самоценность, так как свелось к его (*homo faber*'а) жизнеспособности как производительной единицы. Капитализм по-своему ограничил экзи-

стенциальную свободу человека, сделав его целиком и полностью зависимым от труда и поставив перед выбором: работать — или умереть.

Свободная, не детерминированная физическими потребностями и потому *сознательная* жизнедеятельность радикальным образом отличает человека как «мыслящее животное» от прочих живых существ, составляет, по определению Маркса, его «родовую сущность». *Немыслящее* животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью, человек же делает ее предметом своей воли и своего сознания. «Животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само и его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее»<sup>14</sup>. В терминологии Аристотеля, помимо вещей «полезных и необходимых» человек — *καλος καυατος*, не-раб — создает вещи «прекрасные и невыгодные», и эта способность возвыситься над непосредственными потребностями и материальными — экономическими, хозяйственными, прагматическими — интересами выделяет его из животного царства. Жизнедеятельность не может считаться *сознательной* и *свободной*, т. е. подлинно *человеческой*, если она носит исключительно целерациональный характер<sup>15</sup> и сводится к удовлетворению неких первичных и «естественных» потребностей, вытекающих из необходимости приспособливаться к среде и решать практические задачи (как на том настаивают прагматисты).

«Человек производящий» (*homo faber*), для которого труд — не счастливая *возможность*, а тягостная *необходимость*, который не живет, чтобы «трудиться», а трудится — чтобы «жить», — такой человек, может быть, и воображает себя деятельным, свободным и независимым, однако в действительности он *не свободен, не независим* и определенно *не деятелен*. Труд, навязанный ему условиями существования, изнуряет его физически и духовно, ограничивает его самостоятельность и отвлекает от жизни. Однако отказаться от труда человек не в состоянии: он работает, чтобы производить, а производит — чтобы оправдать свое присутствие в мире, доказать себе и другим, что имеет право на жизнь, — чтобы, наконец, *заработать* себе на жизнь. Таким образом человек утрачивает себя в труде, отчуждая свою «родовую сущность», которая превращается «только лишь в средство для поддержания [его] существования»<sup>16</sup>. *Homo faber* трудится, потому что не имеет возможности не трудиться, и совершенно не важно, доставляет ему удовольствие его труд или нет, творческий он или рутинный, физический — или «интеллектуальный». Ситуация такова, что «человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте... а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»<sup>17</sup>.

Казалось бы, развитие средств производства, рационализация и гуманизация процесса трудовой деятельности должны сопровождаться стиранием (или хотя бы смягчением) противоречия между «сущнос-

тью» (в терминологии Маркса) и «существованием», *трудом* — и *досугом*. Однако это противоречие сохраняется даже в самом благополучном и экономически развитом обществе, поскольку в таком обществе труд как «деятельность для заработка» продолжает оставаться чем-то вроде повинности, налагаемой на человека и обуславливающей его физическое и социальное бытие. Само по себе «дело» *homo faber*'а (его содержание) отступает при этом на второй план; деятельность как таковая, вне связи с ее результатом, не имеет для производяще-потребляющего субъекта никакого значения; в расчет принимается только польза, которую приносит работа (*α-σχολια*). Представления о пользе могут быть самыми разными, но все они так или иначе соотносятся с «естественной» заинтересованностью человека в «поддержании существования» — обеспечении наиболее выгодных и комфортных условий жизни. Т. е. в современном понимании «польза» выступает характеристикой прежде всего экономической, а не экзистенциальной. Этим современное «отношение к делу» отличается от добуржуазного: древний эллин или средневековый христианин, оценивая ту или иную деятельность, задавались вопросами: хорошо или плохо? истинно или ложно? прекрасно или безобразно? — а не: выгодно или невыгодно? полезно или бесполезно? прибыльно или убыточно? То, чем они занимались, не рассматривалось ими как источник заработка, а потому «прекрасное» могло быть для них одновременно и «бесполезным», а «выгодное» — «дурным». «Платон, — пишет в «*Vita activa*» Х. Арендт, — первым числивший зарабатывание денег как искусство среди других искусств (*τεχνη μισθαρνητικη*), ввел его сюда именно потому, что иначе ему не удавалось объ-

яснить денежное вознаграждение, вещь явно совершенно иного рода, чем подлинная цель того, что мы сегодня назвали бы вольными профессиями»<sup>18</sup>. Это «добавочное» искусство, поясняет Х. Арендт, призвано было освободить человека от тягот существования, от обязанности работать, от необходимости задаваться вопросом: «выгодно или бесполезно?» Оно не ограничивало свободу человека, а наоборот, обеспечивало ее возможность, не лишало досуга, а расширяло его экзистенциальные рамки. Цели других искусств (*τεχνη*), этим особым искусством лишь сопровождаемых, для Платона и древних греков не имели ничего общего с заботой о жизненных нуждах.

В современном панлейбористском обществе, напротив, *всякая* трудовая деятельность, включая «вольные» творческие профессии, рассматривается *прежде всего* как источник заработка и «средство для поддержания существования» (Маркс). Эта гиперинтенция (в терминологии экзистенциального психоаналитика В. Франкла), т. е. концентрация внимания на побочных продуктах жизнедеятельности — материальных благах и удовольствиях, которые они приносят, а также социальном статусе, — лишает осмысленности *саму деятельность* человека. Принцип наслаждения, равно как стремление к власти — лишь производные от более фундаментальной интенциональной потребности человека в обретении смысла, утверждает Франкл. В норме наслаждение и власть не являются целью человеческой жизнедеятельности, но они могут быть (хотя и не обязательно) результатом, или «побочным эффектом достижения цели»<sup>19</sup>. Повсеместная и чрезмерная сосредоточенность на этих побочных факторах — невротический симптом нашего времени. Стремление

к удовольствию, к материальной выгоде и привилегиям отвлекает современного человека от *деятельности как таковой* (*Sachlichkeit*<sup>20</sup>), которая в иных экзистенциальных условиях — при нелейбористском укладе — могла бы составить смысл его жизни.

Капиталистический homo faber трудится, лишая себя досуга и удовольствия свободного деятельного времяпрепровождения, только чтобы иметь возможность жить; в этом смысле его положение не многим отличается от положения докапиталистического раба. Наемный труд является современной — более «технологичной», но не менее унижительной и бесчеловечной — формой рабства. Современным рабам предоставляется право менять «хозяев», они могут самостоятельно выбирать, где и сколько работать, но отказаться от работы вообще, т. е. избежать самого *способа существования раба*, они не в состоянии. Логика этого способа существования распространяется на всех членов общества, включая «хозяев», в действительности являющихся такими же рабами, только более привилегированными и высокооплачиваемыми. Сами «организаторы и администраторы», пишет Герберт Маркузе, оказываются всецело зависимыми от механизмов, которые они организуют и которыми управляют. «В этой взаимозависимости уже не осталось ничего от диалектического отношения между Господином и Службой, которое было разрушено в борьбе за взаимное признание; это скорее порочный круг, в котором заперты и Господин, и Слуга»<sup>21</sup>. Порабощенный экономической деятельностью, «господин» не может уже в полной мере насладиться своим привилегированным положением, извлечь из него экзистенциальную выгоду. Его

судьба состоит в том, чтобы способствовать росту и упрочению системы, умножению капитала — и не для целей собственного счастья, а ради самого капитала. «Господин» тоже «служит», растрчивает свои силы, здоровье, витальные и творческие ресурсы, тоже ограничивает себя, насколько это возможно, в потребностях и запросах, — чтобы добиться наилучшего результата в своей деятельности, смысл которой заключается в абстрактном обогащении. Прибыль сама по себе не интересует предпринимателя, она не расходуется им, а вкладывается в производство в виде нового капитала; этот возросший капитал приносит новые прибыли, которые вновь вкладываются в производство, и так *ad infinitum*. Предприниматель не волен распоряжаться своим капиталом по собственному усмотрению, он вынужден подчиняться диктату системы, которая устроена таким образом, что не дает людям получать удовольствие от жизни<sup>22</sup>. Именно в этом, как утверждает Макс Шелер, выражается специфический *современный* аскетизм, который был одинаково чужд как средневековой, так и античности, и философия которого явилась важной компонентой процессов, приведших к становлению западного капитализма. Новый панлейбористский аскетизм, пишет Шелер, обнаруживает себя в неспособности наслаждаться, в подчинении *полезному и необходимому* не только *прекрасного и невыгодного*, но также всего *интересного и приятного*. «Движущей силой современного человека труда и пользы является ресентимент, направленный против более развитой способности наслаждаться и искусства наслаждения... В результате современный человек переоценивает приятное и наслаждение им из „хорошего“ в „плохое“ по отношению к полезному —



а ведь оно есть не более чем „ордер“ на получение приятного. Создается чрезвычайно сложный механизм производства приятных вещей, кипит, никогда не затихая, работа по его обслуживанию — и все это без перспективы на то, чтобы, в конце концов, насладиться этими вещами. А поскольку труд ради пользы как не знающее границ влечение уже психологически вырос из ослабленной способности наслаждаться и ее остатки постепенно им поглощаются, постольку те, кто *больше всех* занимается полезным трудом, завладевая внешними средствами наслаждения, как раз *меньше всех* и способны наслаждаться; между тем витально более одаренные группы, которым именно желание наслаждаться не позволяет конкурировать с трудом других, наоборот, постепенно лишаются средств, способных доставить им истинное наслаждение. Таким образом, современная цивилизация стремится к тому, чтобы бесконечно производимые и накапливаемые ею приятные вещи *никому* — в конечном счете — негодились»<sup>23</sup>.

Более категорично эту же самую мысль (правда, применительно к иному историческому контексту) выразил в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс. Он показал, что экономическое развитие, естественный рост потребностей и средств для их удовлетворения при капиталистическом способе производства совпадают с сокращением реальных возможностей этими средствами воспользоваться. Капиталистический *homo faber* — наемный раб — чувствует себя отчужденным как от трудовой деятельности, которую он ведет (*процесса* труда), так и от ее конечного результата (*продукта* деятельности). Он трудится лишь в силу необходимости, и при этом не может свободно распоряжаться плодами сво-

его труда. Подлинным идеалом политической экономии, пишет Маркс, этой «науки о лишениях и бережливости», является «аскетический, но производящий раб». «Ее основной тезис — самоотречение, отказ от жизни и от всех человеческих потребностей... Чем ничтожнее твое *бытие*, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое *имущество*, тем больше твоя *отчужденная* жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политико-эконом, он возмещает тебе в виде *денег* и *богатства*»<sup>24</sup>.

Герой «аскетического» панлейбористского общества, современный наемный раб — это *par excellenсе «профессионал»*, узкий специалист в той или иной области. Вследствие разделения труда (и по мере его развития) работник все в большей и большей степени впадает в зависимость от работы — как правило, весьма односторонней и инвариантной. «Каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти»<sup>25</sup>. Профессия определяет жизненное положение человека, а вместе с тем и его личную судьбу, его настоящее и будущее. Выбирая для себя род деятельности (зачастую не по собственной воле, а в силу обстоятельств), человек «программирует» свою жизнь, задает себе некий алгоритм поведения, который исключает возможность универсальной и не детерминированной внешними факторами самореализации индивида в альтернативных его профессии сферах<sup>26</sup>. Человек *идентифицирует* себя со своей профессией, вся его жизнь как бы нанизывается на нить профессиональной де-

ятельности. И чем прочнее эта «нить», чем она цельнее и протяженнее — тем лучше. Способность человека труда строго следовать избранному пути, его профессиональная «компетентность» и преданность делу более всего ценятся в панлейбористском обществе. Также всячески поощряются дисциплинированность, скромность запросов и нацеленность работника на достижение максимального результата в конкретной области приложения его профессиональных усилий. Наоборот, стремление к самореализации за пределами этой области, к накоплению новых знаний и освоению новых «предметов», напрямую не связанных с предметом основной деятельности, осуждается и дезавуируется как проявление «дилетантизма»<sup>27</sup>. Наниматель заинтересован в том, чтобы наемный работник в совершенстве владел некоторым ограниченным набором приемов и оперативных навыков, развивал их и эффективно использовал, будучи полностью абсорбирован этой деятельностью — до такой степени, чтобы не иметь ни возможности, ни даже желания отвлекаться от нее<sup>28</sup>. И человеку ничего не остается, как принимать эти неизменные правила. В результате он *привыкает* к труду и оказывается зависимым от него уже не только экономически, но также и психологически, компульсивно<sup>29</sup>. В панлейбористском обществе профессионализация утверждает себя («достигает всеобщего порядка», как сказал бы Маркс) путем отрицания индивида. «Индивид как личность» становится «профессиональным индивидом», наемным работником, который непрерывно трудится (чтобы жить) и которому отказано в свободном и универсальном развитии<sup>30</sup>.

Труд и профессия, пишет в «Обществе риска» Уль-

рих Бек, в XX веке сделались «осью образа жизни» западного человека. «Еще в детстве, целиком находясь внутри семьи, подрастающий человек на примере отца узнает, что профессия есть ключ к миру. Впоследствии на всех этапах социальное образование остается соотнесено с не существующей в нем „потусторонностью“ профессии. Зрелость уже полностью проходит под знаком наемного труда, и не только ввиду того, что определенное время человек отдает непосредственно труду, но и ввиду того, что он „перерабатывает“ его или же планирует во вне-рабочее время — до и после. Даже „старость“ определяется через неучастие в профессиональной деятельности»<sup>31</sup>. Наиболее ярко, делится своими наблюдениями Бек, то исключительное значение, которое наемный труд приобретает в жизни современного человека, проявляется в ситуации, когда двое незнакомых людей при встрече спрашивают друг друга: «Кто вы?» — и в ответ называют не хобби, не религиозную или национальную принадлежность, не философскую или политическую доктрину, приверженцами которой являются, а профессию или место работы. «Профессия служит обоюдным идентификационным шаблоном, посредством которого мы оцениваем людей, ею „обладающих“, в их личных потребностях, способностях, экономическом и социальном статусе»<sup>32</sup>. Бек утверждает — довольно категорично и, кажется, безосновательно, — что обществу «стандартизированной занятости» скоро придет конец. Формальный и неформальный труд, работа по найму и безработица, по его мнению, в будущем «сплавятся» в совершенно новую систему более гибких, множественных и плюральных форм неполной занятости<sup>33</sup>. Но в любом случае, отмечает

он, было бы удивительно и абсурдно (а именно это и происходит сегодня) ставить знак равенства между конкретным индивидуализированным субъектом и профессией, которой он «обладает», ведь тогда индивид, скрывающийся за своей профессией и как бы растворяющийся в ней, из «обладателя» превращается в «обладаемого». Неслучайно это ключевое слово в цитированном выше фрагменте взято в кавычки: на самом деле, более правильно было бы сказать, что в панлейбористском обществе *не человек обладает профессией, а профессия — человеком*. Приобретая профессию (а вместе с ней определенный более или менее гарантированный доход и социальный статус), индивид утрачивает себя. Его сознание, его представления о мире, идеалы и ценности оказываются интериоризацией внешних требований и запросов. Таким образом человек адаптируется к среде, к условиям бытия, от него никак не зависящим. В качестве «профессионала» он выходит на рынок труда, выставляет себя, словно товар, на продажу. И — как со всяким другим товаром — рынок решает, сколько стоят те или иные человеческие качества, умения и черты характера, и даже определяет само их существование. Если качества, которые может предложить человек, не пользуются спросом, то он оказывается совершенно лишним на рынке труда, и само его существование как индивидуализированного субъекта ставится под вопрос; точно так же товар, который нельзя продать, не представляет рыночной ценности, хотя и обладает потребительной стоимостью. Уверенность человека в себе, его самоуважение и «чувство идентичности» превращаются лишь в отражение того, что думают о нем и чего от него ждут другие люди. *У самого человека нет*

никакой уверенности в собственной ценности, не зависящей от его профессиональной востребованности и рыночного успеха. Если на него есть спрос, то он считает себя «кем-то»; если же он не востребован и обойден вниманием — он и в собственных глазах попросту никто.

В наше время общераспространенным является негативно-пренебрежительное отношение к людям «без дела» — социопатическим личностям, уклоняющимся от труда и культивирующим «свободный образ жизни», а также к тем, кто, в свою очередь, критически или же просто равнодушно относится к профессиональной деятельности, которой им приходится заниматься, и кто всеми возможными способами пытается оградить себя от нее. Таких людей называют лентяями, бездельниками и тунеядцами. Профессиональная деятельность идеализируется и отождествляется с «жизнедеятельностью вообще» — и ей противопоставляется «бездеятельность» как пассивная незанятость и пустое времяпрепровождение человека, не вовлеченного в трудовой процесс. Однако это представление в корне ошибочно. В действительности самым бездеятельным, бессмысленным и пустым — как правило и в подавляющем большинстве случаев — оказывается времяпрепровождение homo faber'a, которое *на самом деле* (что бы ни утверждали и как бы ни пытались завуалировать данное обстоятельство идеологи панлейборизма) только расстраивает и рутинизирует жизнь человека, парализует его активность и отвлекает от решения экзистенциальных задач. «И „активность“, и „пассивность“ могут иметь два совершенно различных значения, — пишет Эрих Фромм. — Отчужден-

ная активность в смысле простой занятости фактически является „пассивностью“ в смысле продуктивности, тогда как пассивность, понимаемая как незанятость, вполне может быть и неотчужденной активностью»<sup>34</sup>. Неучастие в организованной трудовой деятельности, навязываемой человеку условиями социального бытия и традицией, не только не исключает его экзистенциальной активности, но напротив — *предполагает ее*, а вернее сказать, *обеспечивает возможность* такой активности: человеку, извлеченному от труда, ничто не мешает заполнить имеющийся у него досуг осмысленной и активной деятельностью, которая может быть и более «продуктивной» (в терминологии Фромма), и даже более «полезной и необходимой» (в терминологии Аристотеля), чем работа за материальное вознаграждение. В этом смысле дилетантизм, понимаемый как вид жизнедеятельной активности не привязанного к труду человека, следует считать разумной и желательной альтернативой репрессивной профессионализации. Освобождение человека требует отмены труда — не «усовершенствования» или «модернизации», не гуманизации условий труда или реформирования системы оплаты, а именно *отмены*. Разумеется, речь в данном случае идет не о трудовой деятельности человека вообще, а об определенной и, вне всякого сомнения, исторически преходящей форме ее организации — наемном рабстве.

Свобода, утверждал Маркс, «начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью»<sup>35</sup>. Труд исключает свободу, если он служит лишь средством для поддержания существования, если он носит принудительный и односторонний — *профес-*

*сиональный* характер. В этом контексте, противопоставляя свободной жизнедеятельности человека обусловленный «нуждой и внешней целесообразностью» профессиональный труд и говоря о необходимости его отмены<sup>36</sup>, Маркс употребляет гегелевский термин *Aufhebung*: упразднение означает одновременно восстановление содержания в его истинной форме. Человек — жизнедеятельное существо, и главным его занятием должна быть сама *жизнь*, а не производство *средств* жизни. Депрофессионализация трудовой деятельности является необходимой предпосылкой такого освобождения человека для жизни.

Идея отмены труда кажется утопичной, но только на первый взгляд. В действительности никакие объективные факторы, кроме социальной апатии наемных рабов и коллективного суеверного страха перед реформами, не препятствуют трансформации нынешней системы организации производства в постлейбористскую экономику. Современное общество, пишет Х. Арндт, вполне созрело для такой трансформации, готово освободить себя от оков труда, однако западному человеку «едва уже только понаслышке известны те высшие и осмысленные деятельности, ради которых стоило бы освобождаться»<sup>37</sup>. Следовательно, *Aufhebung* — задача не экономическая (не в первую очередь, во всяком случае), а экзистенциальная. Социальной реформе должна предшествовать «революция духа» — перестройка сознания человека, его представлений о смысле и целях жизни. Это касается, прежде всего, отношения *homo faber*'а к труду. На смену господствующей экономической мотивации жизнедеятельности, естествен-

ной для человека труда, должна прийти пост-материалистическая ориентация на продуктивное, но не целерациональное действие, предполагающая абстрагирование от экономического интереса. Логике профессионализма — теории и идеологии наемного рабства — следует противопоставить интуицию и здравый смысл просвещенного дилетантизма. Первым практическим шагом в указанном направлении могло бы быть решительное сокращение рабочего времени — до 3—4 часов в день. Такая реформа труда неизбежно привела бы к снижению производства и, как следствие, падению уровня жизни. Однако эта чисто материальная, количественная потеря была бы сполна компенсирована выигрышем «качества жизни», притом — «для всех без исключения членов общества» (Ж. Эллюль)<sup>38</sup>. «Качество» определялось бы продуктивностью времяпрепровождения освобожденного от трудовой повинности человека, осмысленностью и результативностью его жизнедеятельности. Ведь свобода — это привилегия, которой нужно уметь пользоваться. Как уже отмечалось выше, *σχολή* — не синоним безделья, скорее наоборот. *Aufhebung* не состоится, если весь обретенный человеком досуг будет тратиться им впустую — на развлечение и удовольствия. Такая метаморфоза явилась бы свидетельством не прогресса, а деградации общества. Однако угрозу постлейбористского «вырождения» человека критики проекта отмены труда явно преувеличивают<sup>39</sup>. Склонность к активности, к свободной и сознательной жизнедеятельности — природное свойство человека, а лень — патологический симптом. В «техноколлективистском обществе» (Юнгер) человек стремится избежать отчужденного, принудительного труда, навязываемого

ему государством, нормами «коллективной морали», семьей; этот его эскапизм — естественная реакция на ущемляющие его экзистенциальное право на жизнь социальные обстоятельства. Вполне понятно, что при таком положении дел *любой* трудовой деятельности *homo faber* предпочитает безделье, а все имеющееся у него свободное от исполнения профессиональных обязанностей время он посвящает «отдыху»<sup>40</sup>. С вызволением человека из пут наемного рабства изменится и его отношение к труду. Уже не чувства вины и ответственности, не забота и страх и не голая материальная заинтересованность, а экзистенциальная *потребность* в труде станет руководящим стимулом жизнедеятельной активности для большинства здоровых и работоспособных людей, и только меньшинство больных, физически или интеллектуально неполноценных и социопатических личностей будут по-прежнему предпочитать ничегонеделание. В интересах большинства общество может позволить себе роскошь терпимости в отношении этого меньшинства. Речь идет о признании безусловного права человека на жизнь вне зависимости от того, работает он или «уклоняется» от работы, выполняет свой «общественный долг» или нет. Реализации этого принципа можно добиться только в том случае, если каждому человеку в постлейбористском обществе будет гарантирован некоторый минимальный доход, достаточный для удовлетворения элементарных потребностей существования<sup>41</sup>. Тогда никому не придется *доказывать* свое право на жизнь либо *оспаривать* его у кого-то другого на рынке труда; желание конкурировать и подавлять вытеснится стремлением индивида к осмысленной жизнедеятельности — к обретению смысла жизни в деятельности как таковой.

Общество, вне сомнения, должно будет заплатить за это определенную цену. Какую именно цену, каковы механизмы практической реализации проекта *Aufhebung*, его предпосылки и прогнозируемые последствия — это вопросы, подлежащие специальному и самому углубленному изучению. Конечно, все зависит от конкретных условий экономического развития, от целого комплекса исторических, социокультурных и экзистенциальных факторов. Определенно можно лишь утверждать, что поставленная задача *решаема*, — во всяком случае, опыт «благополучных» западноевропейских государств свидетельствует о том, что практические шаги, предпринимаемые правительствами в заданном направлении, приводят к положительным результатам (хотя капиталистическая глобализация никак не способствует этим усилиям национальных правительств)<sup>42</sup>.

Критика идеи отмены труда базируется на ошибочном отождествлении *бездеятельности* и *незанятости*. Утверждается, будто альтернативой труду может быть только праздное и бездеятельное времяпрепровождение лишенного связи с реальностью человека. «Мир вне труда, — пишет Петер Козловски, — не имеет для человека удовлетворяющего его смысла»; такой мир «становится скучным, печальным... лишенным перспектив будущего»<sup>43</sup>. «Окончательное освобождение от труда, т. е. от серьезного, планомерного, претворяющегося в жизнь и связанного с чувством ответственности столкновения с окружающими людьми, можно считать ужасным видением. Оно предъявляет чрезмерные требования к человеку, поскольку оставляет его на волю непоследовательного и ни к чему не обязывающего произвола. В основе его лежит ложное понятие сво-

боды как чистой свободы выбора и произвола поведения»<sup>44</sup>.

Эти и подобные им критические рассуждения современных авторов-«антиутопистов» никак не затрагивают аргументации теоретиков отмены труда (от Аристотеля до Жака Эллюля), поскольку в понятия, которыми оперируют обе стороны, вкладываются совершенно различные смыслы. В одном случае под трудом понимают жизнедеятельность человека *вообще*, безотносительно к конкретно-историческим и экзистенциальным обстоятельствам; в другом случае имеют в виду *специфическую форму* труда, преобладающую в панлейбористском обществе, — труд наемных работников и профессиональных служащих. *Aufhebung* отменяет только наемный труд — ту разновидность активности человека, которая продиктована «нуждой и внешней целесообразностью» (Маркс) не в меньшей степени, чем добуржуазное (кажущееся теперь невозможным) рабство. Но лишить человека труда в первом из противопоставленных смыслов — трудовой деятельности *как таковой*, предполагающей, по Козловски, «серьезное, планомерное и связанное с чувством ответственности столкновение» с миром и с окружающими людьми, — значит лишить его самой жизни. В этом широком смысле созидательно-трудовая активность (действительно, не имеющая ничего общего с «чистой свободой выбора и произволом поведения») составляет сущность существования-человека-в-мире. Задача заключается как раз в том, чтобы *обеспечить возможность экзистенциальной активности человека*, его неотчужденной осмысленной жизнедеятельности, — и отмена внешнего (принудительного) труда является неременным условием этого. За

пределом репрессивного мира наемного рабства депрофессионализированный индивид, избавившись от экономической и психологической зависимости от конкретной профессиональной деятельности, сможет обрести в свободном труде подлинный смысл своего существования. Вместо того чтобы трудиться для жизни, он получит возможность жить для труда.

2004

## ПОЛИТИКА КАК «ЧАСТНОЕ ДЕЛО»

Жиль Липовецки в «Очерках о современном индивидуализме»<sup>1</sup> доказывает, что в новом «гедонистически-индивидуалистском» обществе (имеются в виду «передовые демократии» Запада) политика уже не играет той всеобъемлющей революционной роли, каковой ее наделило третье сословие в XVIII веке, — в силу исторической необходимости она претерпевает радикальную трансформацию в нечто совершенно отличное, если не сказать противоположное ее прежнему качеству. Homo politicus с его заботой о всеобщем благе, социальной справедливости и прогрессе сходит с исторической сцены и уступает место homo psychologicus — субъекту, равнодушно к политике и всецело погруженному в свои «внутренние» переживания. Липовецки называет это «персонализацией мироощущения и опыта» человека в массе: индивидуальное начало берет верх над коллективным (т. е. сам индивидуализм становится массовым), психология вытесняет идеологию, общественные отношения гуманизируются и диверсифицируются. «Персонализация, — пишет он, — соответствует устройству гибкого общества, основанного на информации и поощрении потребностей индивида, культе секса и учете „человеческих факторов“, на естественности, душевности и юморе... Отныне общественные институты ориентируются на мотивации и желания... Исчез мнимый ригоризм свободы, уступив место новым ценностям, нацеленным на свободное развитие интимных сторон личности, за-

конность удовольствий, признание своеобразных потребностей»<sup>2</sup>. Постмодернистская «индивидуалистическая революция» предъявляет новые требования к политическим деятелям: они должны быть открытыми, искренними, доступными — одним словом, *человечными*. Доверие аудитории (электората) важнее взаимного понимания: публичный политик не хочет, чтобы его *поняли* (даже если ему и есть что сказать), он хочет, чтобы его запомнили и полюбили. Для этого ему нужно перестать быть политиком («убить» его в себе, образно говоря), чтобы стать «просто человеком»<sup>3</sup>. Такова логика персонализации: общественное становится функцией индивидуального, публичное — эпифеноменом приватного. Человек в политическом деятеле побеждает политика в человеке.

Это смещение полюсов публичного и приватного, совпадающее с движением так называемой «деидеологизации», отражает господствующее и (с чем Липовецки никогда не согласился бы) в корне ошибочное убеждение в том, что потребности отдельно взятого индивида (или группы индивидов) приоритетнее абстрактных («коллективных» или «государственных») интересов, идеологических установок и императивов, которыми зачастую руководствуются «оторванные от жизни» политики. Люди, ищущие эмоциональной близости и взаимопонимания, стремящиеся разнообразить свою частную жизнь, предпочитающие труду досужее времяпрепровождение в кругу семьи и друзей, сознательно или инстинктивно сторонятся политики и связанных с ней видов социальной активности, затрудняющих достижение этой простой экзистенциальной цели. К политике люди относятся как к чему-то «внешнему» — не как к процессу, в который вовлечен каждый, а в лучшем

случае как к «развлечению», специфической форме досуга, которая, однако, проигрывает в сравнении с другими доступными развлечениями, поскольку, с одной стороны, требует определенных интеллектуальных усилий и предварительной подготовки, а с другой стороны, не позволяет индивиду уйти от реальности и в результате скорее разочаровывает, чем приносит удовольствие.

Технология персонализации помогает инстанциям, ответственным за формирование социальных запросов и электоральных предпочтений населения, *гуманизировать* (насколько это возможно) политику и максимально приблизить ее к потребителю, сделать более привлекательной и доступной. «Современный харизматический лидер упраздняет дистанцию между собственными чувствами и импульсами и чувствами своей аудитории, и поэтому, сосредоточивая последователей на своей мотивации, отвлекает их от оценки поступков. Радио и телевидение играют в этом решающую роль, подробно освещая частную жизнь лидера и как-то забывая о необходимости бросить свет на его деятельность в той или иной политической структуре»<sup>4</sup>. Информации о человеке (его биографии, интересах, эмоциональных переживаниях, планах на будущее и т. д.) оказывается достаточно для формирования у медиапотребителя определенного представления (всегда поверхностного и, как правило, неадекватного) о политической ситуации, явлении или конфликте, с которыми связана эта фигура: «Знать что-нибудь о конкретной личности значит казаться „информированным“, и тогда необязательно на самом деле вникать в суть дела; легче говорить о людях, чем о проблемах»<sup>5</sup>. Технология персонализации переводит идеологические кате-



гории, которыми оперирует политика в чистом виде, в разряд психологических. Вместо того чтобы оценивать *действия* политических лидеров в контексте реальных социальных процессов, потребители информации все внимание акцентируют на субъективных характеристиках и состояниях, желаниях и мотивах действующих лиц (создает ли политик впечатление «честного человека»? лицемерит он или говорит правду? «хорош» он *сам по себе* или «плох»?). «Личность больше не подразумевает человека как деятеля или создателя; личность состоит из намерений и возможностей. Интимное общество полностью перевернуло афоризм Филдинга о том, что похвала или осуждение должны относиться скорее к действию, чем к деятелю; теперь существенно не то, что вы сделали, а то, что вы чувствуете в связи с этим»<sup>6</sup>.

В эпоху, предшествовавшую «второй индивидуалистической революции»<sup>7</sup>, власть структурировалась по принципу «паноптикона» (Фуко): меньшинство — *ruling class* — осуществляло контроль и надзор за большинством — париями, крепостными, пролетариатом. Новой (пост-модернистской) реальности соответствует иная модель организации власти — «синоптическая» (Бауман): большинство — армия потребителей информационных услуг — наблюдает за правящим меньшинством, выставляющим себя на показ, — политиками, звездами шоу-бизнеса, СМИ и кинематографа, предпринимателями (включая воротил теневой экономики, стремящихся любыми способами легализовать свой криминальный бизнес, сделав его зримым<sup>8</sup>). То есть наблюдающие и наблюдаемые меняются местами: быть наблюдаемым становится выгоднее и удобнее, чем наблюдающим.

«Паноптикон, — пишет Зигмунт Бауман, — *насилно* создавал ситуацию, когда за людьми можно было наблюдать. Синоптикону принуждать никого не нужно — он действует методом *соблазна*. <...> Это власть, которая подает пример, а не приказывает»<sup>9</sup>. Чтобы соблазнять, подающей пример власти необходимо действовать более изощренно, изобретательно и «гуманно», чем до-модернистской власти, основанной на принуждении и авторитете традиции, и менее «логоцентрично», чем ориентированной на понимание (а не на мотивации и желания) власти Модерна: обольщение берет хитростью, а не силой, воздействует на психику, а не на разум. Персонализация социальных связей и «гуманизация» отношений господства/подчинения исключают рациональную аргументацию из инструментального арсенала публичной политики. Мета-логические аргументы *ad hominem*, которыми оперирует власть Синоптикона, сокращают до минимума дистанцию между актером (наблюдаемым) и зрителем (наблюдающим), отправителем информации и ее адресатом. Сверхзадачей новой политики является полное устранение этой дистанции, чтобы зритель уже не мог *судить* о происходящем на «сцене», а только пассивно следил бы за перемещениями и репликами актеров, профессиональное мастерство которых заключается в умении «управлять» аудиторией, приковывая ее внимание к представлению. Оставаясь в позиции стороннего наблюдателя, вплотную приблизившегося к «сцене», зритель в этой, казалось бы, выигрышной для него ситуации *лишается своего голоса*; он слушает, но не отвечает, он наблюдает за тем, как играют другие, но не играет сам — он *деполитизируется*. Вспомним аристотелевское определение челове-

ка как «политического» (*πολιτικον*) и вместе с тем «одаренного речью» (*λογον εχον*) существа<sup>10</sup>. Политика немислима вне связи с логосом, и далеко не случайно, что обе считающиеся теперь классическими дефиниции (*πολιτικον* — *λογον εχον*) Аристотель употребляет как взаимозаменяемые. «Эта эквивалентность, — пишет Пьер-Дамиан Юг, — по-своему важна: политика в самом точном смысле слова имеется... постольку, поскольку имеется речь. Но говорить — и Аристотель уже говорил об этом на свой лад — это не только сообщать, не только доводить до сведения других, это взаимно расспрашивать, задавать друг другу вопросы»<sup>11</sup>. Проблема современной политики, отмечает Юг, заключается в том, что она «практикует прежде всего сообщение»<sup>12</sup>, т. е. носит скорее риторический, нежели вопрошательный (диалогический) характер.

Без некоторой дистанции, отдаляющей собеседников, диалог невозможен, так же как невозможна дискуссия внутри дедифференцированного сообщества (политического, научного, профессионального), когда позиции сторон четко не обозначены, а аргументы размыты. Средства массовой информации, благодаря которым политика становится более зрелищной, персонифицированной и общедоступной, не только не расширяют (как можно было бы ожидать), а наоборот, *разрушают* это пространство публичного дискурса<sup>13</sup>. «Главной характеристикой массмедиа, — констатирует Жан Бодрийяр, — является то, что они представляются неким «антимедиатором», что они не транзитивны, производят не-коммуникацию — если только мы согласимся определять коммуникацию как *обмен*, как пространство взаимности слова и ответа... Иначе говоря, если мы определим ком-

муникацию в качестве чего-то, отличного от простой передачи/приема информации, пусть даже и обратной в *feed-back*»<sup>14</sup>.

Уничтожение публичного пространства для политического диалога — парадоксальный, но закономерный результат «информационной революции» XX века. Чем более виртуальной и зависимой от средств коммуникации и рекламы становится деятельность политиков, чем шире аудитория электронных и печатных СМИ, через которое они «общаются» с населением, тем уже спектр обсуждаемых тем, поверхностнее аргументация и иррациональнее стиль этого «интерпассивного» (как сказал бы Жижек) общения. Политики предпочитают изъясняться на доступном большинству языке образов, жестов и символов; язык абстрактных понятий, рациональных аргументов и логических доводов остается невостребованным. *Логос* в политическом дискурсе уступает место *пафосу* — и свобода слова, конечно, является предпосылкой этого замещения. «В отсутствие истинного обсуждения, — делится своими соображениями на сей счет Уолтер Липман, — неограниченная возможность высказываться ведет к деградации мнений... Более рациональное подавляется менее рациональным, и преобладающими оказываются те из мнений, которые находят наиболее страстных приверженцев, обладающих самой несгибаемой волей»<sup>15</sup>.

Персонализация социальных связей (тенденция, которая, как было показано выше, находит выражение в дерационализации публичного дискурса) детерминирована потребностью людей в некоторой более или менее устойчивой самоидентификации. Основопологающим принципом, или руководящей идеей,

идентификации современного человека выступает, как правило, идея принадлежности к тому или иному сообществу — осознание индивидом собственной национальной/профессиональной/субкультурной исключительности. Чувство солидарности, превозносимое Рорти и многими коммунитаристами, иррационально и недискутируемо: или оно есть, или его нет, или субъект «вписывается» в социальную среду обитания, или ощущает себя аутсайдером. Но, как убедительно доказывает Сеннет в «Падении публично-го человека», идеология «задушевности» (*intimacy*), которая переводит политические категории в разряд психологических, не только не облегчает — вопреки распространенному мнению — коммуникацию между представителями различных культур (социоэтнолингвистических и профессиональных сообществ), но наоборот, крайне ее затрудняет: транскультурный диалог требует наличия открытого и «нейтрального» словаря, который не был бы подвержен дерационализации. Когда психология берет верх над идеологией, а эмоциональное начало (*пафос*) подавляет рациональное (*логос*), сообщество замыкается в себе и инволюционирует. «Чем больше люди задумываются о политической сфере как о благоприятной возможности раскрыть себя друг для друга путем общения к коллективной личности, тем больше они забывают о том, чтобы использовать эту общность ради изменения социальных условий, — утверждает Сеннет. — Сохранение общности становится самоцелью... Отказ от политического диалога, непрекращающиеся чистки аутсайдеров происходят от псевдогуманистического желания исключить безличность в социальных отношениях... Поиски общей идентичности упраздняют поиски общих интересов»<sup>16</sup>. Пере-

фразируя Жака Рансьера, определявшего политику как «деятельность, которой свойственна рациональность несогласия»<sup>17</sup>, можно сказать, что новое постполитическое сообщество (*комьюнити* Рорти, *этносоциум* Уолцера, *пси-ассоциация* Липовецки) держится на «иррациональном согласии» его членов, избегающих открытого диалога и отказывающихся полемизировать по поводу того «общего», что их объединяет. Чувство солидарности поглощает и заглушает доводы разума, притупляет способность человека объективно воспринимать окружающий мир и критически (с позиции стороннего наблюдателя) оценивать свои собственные поступки. «Трайбализация социальной жизни» (Бауман) порождает этнополитический релятивизм и создает неразрешимые трудности для транскультурной коммуникации. Постмодернистское «разнообразие», констатирует Кристофер Лэш, узаконивает «новый догматизм»: «соперничающие меньшинства прячутся за системой убеждений, о которую разбиваются разумные доводы»<sup>18</sup>. Люди сообщества — *fellow citizens* Рорти, ностальгирующие по некоей коммуно-аутентичности, естественности и «задушевности», обнаруживают неспособность *играть* социальные роли; не желая вступать в открытый конфликт с представителями других этнополитических и культурных сообществ, они в то же время уклоняются от диалога с ними, руководствуясь принципом *sum cuique* — «каждому свое». Сосуществование без взаимодействия, плюрализм без коммуникации, глобализация без универсализма — таковы грани новой мультикультуралистской реальности, новой, как принято говорить, *ситуации* в обществах «развитой демократии». Всплеск ксенофобии и национализма в Европе

является одним из следствий кризиса универсализма, который обусловлен нерешенностью социальных проблем политическими средствами. Этнокультурный релятивизм, не приближая нас к решению этих проблем, только усугубляет их. Также не проясняет сути вопроса противопоставление глобализации (со знаком минус) особой культурной идентичности (со знаком плюс): на самом деле, как справедливо указывает Славой Жижек, «глобализация грозит не *sa nostra* (нашему частному тайному образу жизни, который другие хотят у нас похитить), а ее полной противоположности — самой универсальности в ее исключительно политическом измерении»<sup>19</sup>.

Иными словами, «общественное» (*res publica, polis, agora*), прежде ограничивавшее и подчинявшее себе «частное» (*oikos*), теперь само оказалось ограниченным и подчиненным. Возможно, первостепенной задачей политики сегодня является восстановление суверенитета *публичного* над *приватным* — деиндивидуализация (и, следовательно, ре-политизация) «общего дела». От решения этой задачи зависит будущее политики как таковой — само ее существование в новое историческое время, уже называемое (возможно, по недоразумению) *пост-политическим*.

2006

## PAIDEIA, СОФИСТИКА И ПРАГМАТИЗМ

Сторонники реформы образования говорят о необходимости его радикального «осовременивания» — приведения в соответствие с существующим «положением дел» в мире труда, человеческих отношений и практического опыта, чтобы оно (образование) отвечало «требованиям времени». Говорят о «модернизации» школы, о том, что молодые люди должны выносить из колледжей и университетов «нужные», «полезные» и, главное, «социально востребованные» знания, которые помогут им в жизни. Говорят о «конкурентных преимуществах» тех или иных специализаций, о плюсах и минусах различных методик обучения и альтернативных систем оценки знаний. Однако за всеми этими разговорами упускают из виду... само образование. Без ответа остается вопрос о его *собственной* природе, целях и ценностях, назначении для человека. В представлении реформаторов, образование — всего лишь «учебная подготовка» к некоторой более важной и серьезной деятельности, венчающей длительный школьный процесс. Знание должно быть полезным, утверждают они, а полезно то, что годно к употреблению, к техническому освоению и применению *in praxi*.

Реформаторы забывают, что образование само является *деятельностью*, цель которой — формирование (*Bildung*) человека как разумного существа и обретение им своего места в мире. Эта деятельность делает возможным для человека его существование

в пространстве истории и культуры. Узнавая мир, он не просто осваивается в нем, но постигает себя как его часть и таким образом, отвлекаясь от всякой субъективности и непосредственной данности, утверждает себя в своей деятельной и «всеобщей» (по Гегелю) сущности — *образовывает себя*. «С одной стороны, человек — природное существо, — писал Гегель. — Как таковое, он ведет себя сообразно своему произволу и случаю... не отличает существенного от несущественного. — Во-вторых, он существо духовное и разумное. Взятый с этой стороны, он *не бывает от природы тем, чем он должен быть*»<sup>1</sup>. В терминологии постгегелевской (экзистенциальной) философии, существование человека «предшествует» его разумной сущности, и задача его жизни заключается в том, чтобы эту сущность *осуществить*. Поэтому человек нуждается в образовании, чтобы разорвать с непосредственным и природным («бытием-в-себе» экзистенциализма) и «привести свою единичность в соответствие со своей [разумностью]»<sup>2</sup>.

Образование — это растянутый во времени инициационный процесс, через который и благодаря которому человек *становится человеком*, т. е. *образовывается*. Все, что составляет (или может составить в будущем) сущность его существования в мире, он приобретает исключительно в опыте, в деятельности познания, которая, следует подчеркнуть, не имеет ничего общего с простым культивированием природных задатков. Речь в данном случае не идет о развитии и актуализации чего-то пред-данного, изначально заложенного в субъекте познания и требующего лишь выявления и «обработки». Смысл образования вовсе не в том, что оно помогает человеку «реализовать самого себя», «быть собой» — тем, кем он «на

самом деле является». Утверждать так — значит ставить должное в один ряд с возможным, равнять первое по второму. Действительной целью образования является, наоборот, самоотрансценденция субъекта (а не самоактуализация). «Выходя за пределы того, что он знает и испытывает непосредственно, человек узнает, что существуют также другие, и притом лучшие, способы вести себя и действовать и что его способы не являются единственно необходимыми. Этим он отдаляет себя от себя самого и приходит к различению существенного и несущественного»<sup>3</sup>. «Лишь в той степени, — конкретизирует постгегелевский экзистенциалист В. Франкл, — в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия. Одним словом, я должен игнорировать самого себя»<sup>4</sup>.

Но что значит «игнорировать себя» и в каком смысле, познавая мир, познающий предает свое бытие «забвению»? Конечно, субъект не может абстрагироваться от собственного существования настолько, чтобы не сознавать себя как субъекта, в противном случае бессмысленно было бы говорить о познании, ведь оно является деятельностью, а всякая деятельность предполагает агента. Но образование разрушает миф о самодостаточности и исключительности каждого отдельно взятого человека, помогает нам расширить наш «горизонт понимания» (Гадамер) и преодолеть некое аутоморфное состояние сознания, выражающееся в склонности воспринимать других

как себе подобных, игнорируя различия. Человек отказывается просто «быть самим собой» и предпринимает усилие, чтобы измениться, т. е. стать лучше.

Такое специфически идеалистическое представление о целях и задачах образования получило «прописку» в философии древних греков и римлян, *modus existendi* которых и для современного человечества во многих отношениях все еще остается образцом того, что принято называть цивилизованностью. Древнегреческая пайдейя была ориентирована не на культивирование и развитие некоторых индивидуальных способностей, навыков и «талантов», предшествующих сознательной деятельности человека, а на достижение общего для всех «субъектов образовательного процесса» идеала духовного и физического совершенства — *калокагатии*<sup>5</sup>. Этот идеал включал в себя все те качества и характеристики, которые, в представлении древнего эллина, приличествуют аристократу — свободному гражданину полиса: справедливость, благоразумие, мужество, утонченность вкуса и разносторонность познаний (*πολυμαθεια* у греков, *rebus omnibus* у римлян). Калокагатии противопоставлялась «апайдевсия» — невежество, грубость, субъективная ограниченность мировосприятия. Целью образования считалось «обретение мудрости как искусства жить»<sup>6</sup> и «многознание»<sup>7</sup>, которое, конечно же, исключало профессиональное обучение какому-либо искусству или ремеслу. Аристотель четко различает образование как таковое (*παιδεία*) и специальное знание того или иного предмета (*επιστήμη*): человек «всецело образованный» способен судить о любых вещах, в то время как «знающий» сведущ только в опреде-

ленной области. С точки зрения древнегреческого философа, быть «образованным» лучше, чем просто «знающим», а воспитание, которое «заключает цель в самом себе», предпочтительнее ремесленного «обучения», которое «необходимо для применения в деловой жизни и имеет в виду другие цели»<sup>8</sup>.

Для Аристотеля, как и для Гегеля, ценность образования — в чем-то существенно большем, чем приобретение (и последующее использование) конкретных знаний. Пайдейя формирует — *образовывает* человека как такового. Овладевая «предметами всеобщего интереса»<sup>9</sup>, человек трансцендирует свое «Я» и, отвлекаясь от субъективного (*ιδιον*) и случайного, усваивая более широкий и объективный взгляд на вещи, приближается к воплощению некоторого «идеала», или *образца*, с которым ему в дальнейшем в течение всей жизни нужно будет соизмерять свои помыслы и поступки. Греческая пайдейя, пишет В. Йегер, «исходит не из отдельного, а из идеи. Выше человека — стадного животного и человека — мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели. <...> Образование невозможно без мысленного представления об образе человека, каким он должен быть, причем оглядка на утилитарные потребности безразлична или, во всяком случае, не столь существенна, а решающее значение имеет *калов*, т. е. прекрасное в обязывающем смысле желательного образа, идеала. <...> Действие осуществляется *δια το καλον* всякий раз, когда оно просто выражает человеческий идеал ради него самого, а не когда оно служит посторонним целям»<sup>10</sup>.

С идеалистической антипрагматистской точки зрения Платона, Аристотеля и большинства «непро-

профессиональных» античных философов, то, чем занимались профессиональные «учителя мудрости» — софисты, никакого отношения к настоящей пайдейе не имело. «Цель софистического образования сводилась к подготовке граждан к жизни в демократическом государстве... воспитанию преуспевающих руководителей, умеющих практически приспособиться к существующему порядку и знающих, как и когда надо действовать»<sup>11</sup>. В противовес идеалу калокагатии софисты выдвинули свой идеал «способного» и «сильного» человека, ищущего (и находящего) выгоду во всем, с чем ему приходится иметь дело. Проблема самопознания и самосовершенствования — центральная для философии и пайдейи Сократа — здесь вообще не ставилась (не говоря уже о ключевой для Платона проблеме Истины); заслуживающими внимания, освоения и приумножения признавались только те знания, которые могли быть применены на практике. В этом смысле софистов можно назвать первыми «прагматистами» от образования, а их оппонентов Сократа, Платона и Аристотеля — радикальными «антипрагматистами».

Стремление к знанию, утверждали антипрагматисты, нельзя ограничить годами образования. Пайдейя — дело всей жизни (а не исключительно лишь периода «школьного» воспитания), и притом *главное* дело: «это продолжающаяся всю жизнь борьба за познание высшего Блага, против владеющего душой „невежества“, преграждающего ей путь к счастью»<sup>12</sup>. Все «так называемые блага жизни», а именно «красота, богатство... и всякого рода обеспеченность», а также стремление к наслаждениям и удовлетворению телесных потребностей — все то, к чему тяготеет и на чем спекулирует (согласно Платону) со-

фистика, только «губит душу и отвлекает ее от философии» (т. е. деятельности познания)<sup>13</sup>, «мешает улавливать бытие»<sup>14</sup>. Софистику, так же как и риторику, Платон считает не искусством (*τεχνη*), а только навыком, или «сноровкой» (*εμπειρια*), с помощью которой люди «сообразительные и дерзкие» добиваются поставленных целей<sup>15</sup>. Знания и умения, приобретаемые у софистов, какой-либо ценности сами по себе не представляют, но хороши лишь как *средства* для чего-то другого. «Это мнимая мудрость, а не действительная, — утверждает Аристотель, — и софист — это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости»<sup>16</sup>. Целью пайдейи является обучение добродетели (*αρετη*), добродетельным же, по мнению Аристотеля, можно считать лишь человека «разносторонне образованного» и умеющего «пользоваться досугом». О таком образовании нельзя сказать, что оно «практически полезно или необходимо», однако «оно достойно свободнорожденного человека и само по себе прекрасно», ведь «искать повсюду лишь одной пользы всего менее приличествует людям высоких душевных качеств»<sup>17</sup>. К «профессиональному» образованию, ориентированному не на досуг, а на специальное овладение тем или иным искусством или техническим мастерством, Аристотель относился резко отрицательно, полагая, что оно лишает человека достоинства и «обращает его в ремесленника»<sup>18</sup>.

Критика псевдо-пайдейи софистов, предпринятая Платоном и Аристотелем, все еще и сегодня звучит актуально и представляет *практический* (а не исключительно историко-философский) интерес прежде всего потому, что дает вполне ясный ответ на во-

прос, чем современный тип высшего образования отличается от греко-римского, доминировавшего в Европе в течение двадцати с лишним веков. Первое (и наиболее существенное) отличие заключается в том, что нынешнее образование носит по преимуществу *профессиональный* характер и ориентировано на труд, а не на досуг. В силу этого оно естественным образом предполагает не расширение, а наоборот — сужение «горизонта» познания и мировосприятия субъекта, который полностью сосредотачивается на одном-единственном предмете обучения. «Широкое образование» (*Allgemeine Bildung*) не подходит для решения профессиональных задач. Оно уступает место специализированному (т. е. «ремесленному», в терминологии Аристотеля) знанию. «Сократ полагал, что цель знания заключается в самопознании и саморазвитии; при этом результаты служат самому человеку... Знание сегодня — это информация, имеющая практическую ценность... Причем результаты проявляются *вне* человека — в обществе, экономике или в развитии самого знания»<sup>19</sup>. Отныне «цель обучения состоит в том, чтобы приобретать как можно больше информации, причем наиболее полезной для ориентации в рыночной ситуации... Не интерес к изучаемому предмету, не заинтересованность в познании, как таковом, а повышение размера меновой стоимости, обеспеченное знанием, — главное побуждение к получению образования»<sup>20</sup>. «Принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (*Bildung*) разума и даже от самой личности, устаревает... и выходит из употребления... Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обо-

их этих случаях, чтобы быть обмененным. <...> Вопрос, задаваемый студентом, проходящим профессиональную подготовку, государством или учреждением высшего образования, это уже не вопрос „Верно ли это?“, но „Чему это служит?“»<sup>21</sup>

Совершенно очевидно, что такого рода профессиональное образование в аспекте целеполагания является собой противоположность пайде́е, ведь оно исходит уже не из «идеи», а из «отдельного» (Йегер). Знание приобретает «в частную собственность», оно производится и накапливается, как «капитал», который вкладывается в дело и приносит доход его обладателю. Эффективность, полезность и целесообразность — три составляющие *causa finalis* образования наших дней. Если бы для достижения практических результатов не требовалось каких-либо специальных знаний, современный человек (поскольку *знание само по себе* его не интересует) мог бы с легкостью обойтись *без всякого* образования. Ведь деятельность познания в чистом виде, безотносительно к ее практической результативности и полезности, не имеет для него никакого значения.

Сущностью профессионального образования является специализация, которая вытесняет целостную культуру и ведет к «экстериоризации» (Лиотар) знания относительно «знающего». «Специалист, — пишет Х. Ортега-и-Гассет, — хорошо „знает“ свой мизерный клочок мироздания и полностью несведущ в остальном», и «даже кичится своей неосведомленностью во всем, что за пределами той узкой полоски, которую он возделывает, а тягу к совокупному знанию именуется *дилетантизмом*»<sup>22</sup>. Понятия «дилетантизм» и «некомпетентность» давно уже стали синонимами необразованности; в то же время характе-



ристика «высококвалифицированный специалист», если она закрепляется за профессиональным работником, автоматически обеспечивает ему репутацию образованного человека (даже если вне своей специальности он абсолютный невежда). С точки зрения современного «гносеократа» (Иллич), образование должно строго и неукоснительно отвечать требованиям, которые предъявляет человеку труда мир профессиональных занятий и обязанностей. Поэтому «широкое гуманитарное образование» (*Allgemeine Bildung*), лишенное внешних целей и не всегда этим требованиям отвечающее, считается «недостаточно профессиональным», а значит — необязательным. Занятые поиском непосредственной эффективности, гносеократы руководствуются не чистым и объективным (как на том настаивал Гегель) познавательным интересом и не антипрагматическими идеалами старой пайдейи, а субъективными предпочтениями и запросами, обусловленными положением дел на рынке труда. Однако они забывают о том, что субъектом образовательного процесса является человек, и поскольку это так, образование *не может не быть гуманитарным* *par excellence*.

Четко различая практику и теорию, технические и гуманитарные дисциплины, идеологи нового «прикладного» образования все же не рискуют отделять одно от другого и не считают нужным категорически противопоставлять теорию практике. Трезвомыслящие неософисты признают ценность «чистого знания» и не отрицают его относительной экзистенциальной полезности, однако в понятие «пользы» здесь вкладывается специфически прагматистский смысл. Узкая специализация, аргументирует Д. Дьюи, край-

не нежелательна, но не потому, что она ограничивает возможности самосовершенствования и противоречит идеалу энкратии, а по причине того, что такое «сегментарное» образование в современных условиях зачастую оказывается малоэффективным и не позволяет «со знанием дела выбирать и делать карьеру»<sup>23</sup>. «Благодаря внедрению новых изобретений в производстве происходят быстрые и резкие перемены, — отмечает Дьюи. — Возникают новые отрасли промышленности, решительно меняются старые. А следовательно, попытки готовить к узкоспециализированным типам социальной эффективности в действительности приводят к результатам, противоположным ожидаемым. Когда технологии той или иной профессиональной деятельности меняются, люди с такой подготовкой оказываются не у дел, будучи менее способны адаптироваться к новому положению, чем если бы они не получали этой узкоспециализированной подготовки»<sup>24</sup>. Профессиональное обучение, нацеленное на достижение практических результатов в ущерб развитию воображения, интеллектуальных и творческих способностей человека, «ограничивает возможности применения изучаемого материала», поясняет американский философ. «Узкие навыки не могут найти себе широкого применения, в то время как те, освоение которых сопровождается углублением знания и совершенствованием суждений, легко переносятся и используются в новых ситуациях»<sup>25</sup>. То есть, иначе говоря, существование «непрофессионального» знания, которое как бы сопровождает и дополняет знания специальные, оправдано только тем, что оно в ряде случаев бывает *полезным и необходимым* для решения операциональных задач. «Разобшение труда

и досуга, культуры и службы, духа и тела», о котором с сожалением пишет Дьюи, преодолевается ценной радикальной десублимации «духа» и его инверсии в инструментальный придаток «тела», за счет полного и безраздельного подчинения досуга труду, культуры — службе. «Дух уже не верит самому себе как своему собственному истоку; он превращает себя в средство, — констатирует К. Ясперс. — ... Искусство становится игрой и удовольствием (вместо того, чтобы быть шифром трансценденции), наука — заботой о технической пригодности (вместо того, чтобы служить удовлетворению изначального стремления к знанию), философия — школьным обучением или исторической видимостью мудрости (вместо бытия человека в сознании и опасности, вызванных радикальным мышлением)»<sup>26</sup>. Образование как деятельность познания и самосовершенствования выражается в профессионально-ремесленное обучение — так в области знания и научного труда материя, по выражению Ф. Юнгера, «одерживает победу над формой»<sup>27</sup>.

Между тем гносеократы не только не усматривают в этой метаморфозе ничего опасного для человека (его интеллекта и психики), но даже, напротив, представляют дело таким образом, будто инструментализация знания, обусловленная переориентацией школы с досуга на труд, отражает некоторое «реальное положение вещей», причем это «положение» мыслится как естественное, закономерное и разумное. То, что *дух* служит *телу*, а не наоборот, кажется им само собой разумеющимся, раз и навсегда (как бы самой природой) установленным и не подлежащим пересмотру. Вытеснение Allgemeine Bildung профессиональным образованием преподносится как

восстановление «естественно-исторической справедливости», как победа здравого смысла над метафизическими заблуждениями и сословно-классовыми предрассудками предшествовавших научно-технической революции эпох<sup>28</sup>. «Знать, чтобы жить» — вот принцип, которым руководствуется неософистика, ответственная за нынешнее состояние образования: просто *знать* недостаточно, надо уметь *применять* знание, извлекать из него пользу, «материализовать». Если образование исключает возможность такой материализации знаний, оно квалифицируется как практически бесполезное и отвергается ввиду этой бесполезности. *Сама по себе* деятельность познания (*ars pro arte*) уже никого не вдохновляет.

Подобное отношение современного человека к образованию вообще и профессиональным знаниям как его «продукту» в частности совершенно закономерно. Потребность в решении проблемы материального обеспечения существования формирует определенную психологическую установку, которую Э. Фромм называет «рыночной ориентацией» сознания. Для достижения успеха в трудовом обществе человеку необходимо иметь высокую квалификацию и в избранной им области профессиональной деятельности «превосходить других» — по крайней мере, казаться конкурентоспособным. «Человек должен быть в моде на рынке личностей, а чтобы быть в моде, он должен знать, какого рода личности пользуются наибольшим спросом. Это знание складывается (передается по наследству) в процессе... образования»<sup>29</sup>. Каждый стремится как можно выгоднее себя «продать», чтобы как можно быстрее и выше подняться по карьерной лестнице. Разделение труда усугубляет эту «рыночную ориентацию»: «по мере того как

работа становится более дифференцированной, у индивидуума с умениями, имеющими решающее значение, возможность торговаться увеличивается»<sup>30</sup>. Ясно, что подобного рода установка, акцентирующая внимание на преимуществах (относительных, но не абсолютных) того или иного узкого навыка, умения или «таланта» (будь то талант врожденный или благоприобретенный) противоречит *антиэкзотерическому*<sup>31</sup> идеалу пайдеи и Allgemeine Bildung. «Рыночная ориентация» предполагает *актуализацию* некоторых субъективных качеств и способностей человека, но исключает (во всяком случае, предельно затрудняет) *самотрансценденцию* субъекта в процессе образовательной деятельности — его движение к овладению «предметами всеобщего интереса», посредством чего «единичность» индивида приводится в соответствие с его «разумностью» (Гегель). Прошедший путь такого профессионального образования индивид может стать высококвалифицированным специалистом, но образованным человеком он не будет.

То обстоятельство, что система высшего образования в наше время широко приспособлена к нуждам «техноструктуры»<sup>32</sup> и обслуживает ее, не подлежит сомнению. Школы бизнеса, колледжи и университеты готовят молодых людей к «взрослой жизни» в мире профессиональной активности и конкуренции, прививая им соответствующие навыки и умонастроения, гарантирующие покорное подчинение механизму управления производственной деятельностью и потребительским спросом. «Знание перестает быть самоцелью, осуществлением идеи или эмансипацией человека, — отмечает Лиотар. — Универси-

теты и институты высшего образования подчиняются отныне требованию формирования компетенций, а не идеалов: столько-то врачей, столько-то преподавателей той или иной дисциплины, столько-то инженеров, столько-то администраторов... [Образование] поставляет системе игроков, способных обеспечить надлежащее исполнение роли на практических постах, которые требуются институтам»<sup>33</sup>. Из числа выпускников вузов рекрутируется армия «когнитариата» (Тоффлер), разрастающаяся с невероятной быстротой и вытесняющая со сцены истории пролетариат. «Когнитарии», более или менее свободные в выборе профессиональной стези, ощущают себя относительно независимыми субъектами экономической (или какой-либо иной) деятельности. И хотя эта независимость чисто формальная и не имеет ничего общего с аутентичной экзистенциальной свободой, знания, которыми обладают «профессионалы», позволяют им смотреть в будущее с уверенностью и оптимизмом, не опасаясь за надежность вложения и сохранность своих «интеллектуальных капиталов». Еще более выигрышное положение у сообщества ученых и педагогов — элиты «когнитариата», обслуживающей техноструктуру. Связав свою судьбу с техникой, планированием и режимом организации, промышленная система оказалась в глубокой зависимости от кадров, в которых нуждаются ее институты, а следовательно — от системы образования, которая готовит ей эти кадры. Удивительно, что высшая школа до сих пор не воспользовалась этим выигрышным положением, чтобы, заручившись поддержкой «вольной интеллигенции» и представителей так называемых «творческих» профессий, создать для себя если не идеальные (как в Древней Греции), то,

во всяком случае, более комфортные условия существования, чтобы попытаться отстоять права Академии и ограничить — хотя бы в вопросах культурной политики и организации образовательного процесса — монопольную диктатуру техноструктуры. Такая возможность у школы была — она сохраняется и сегодня. «Колледжи и университеты, — пишет Гэлбрейт, — могут решительно отстаивать ценности и устремления образованного человека, то есть те начала, которые служат не производству товаров и связанному с ним планированию, а интеллектуальному и эстетическому развитию человека... В те времена, когда решающим фактором производства был капитал, банкир знал, что у него имеется возможность диктовать свои условия. Сегодня это относится к педагогу: он не должен больше оставаться наивным и простодушным»<sup>34</sup>. Задача, поясняет Гэлбрейт, заключается в том, чтобы «гуманизировать» образование и переориентировать его на досуг. «Образование станет самоцелью, а не средством подготовки к более успешному обслуживанию индустриальной системы. Над людьми не будет довлеть ложная вера в то, что, помимо целей индустриальной системы — помимо производства товаров и получения дохода с помощью все более совершенных технических методов, — в жизни нет ничего важного»<sup>35</sup>.

Обрисованная Гэлбрейтом перспектива заставляет задуматься о *деонтологической сущности* (т. е. собственных целях и природе) образования — скорее о том, каким оно должно быть («в идеале»), нежели о его нынешнем состоянии и ближайших (технических) задачах реформирования. И здесь, чтобы прояснить суть вопроса, имеет смысл обратиться к Канту.

В «Основах метафизики нравственности» Кант проводит различие двух принципов императивного полагания, которыми руководствуются люди в практической деятельности, — гипотетического и категорического императивов. «Все *императивы*, — пишет он, — повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают... достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»<sup>36</sup>. *Моральным*, по мнению Канта, можно считать только категорический императив, поскольку он безусловен и не связан с предположениями о практической целесообразности или пользе, то есть «касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно»<sup>37</sup>. Напротив, гипотетические императивы условны, и в силу этого они могут рассматриваться как «технические» (относящиеся к умению) или «прагматические» (относящиеся к благу), но никогда — как моральные. Разница в том, что моральный поступок, как выразился бы Аристотель, «сам по себе прекрасен», в то время как любой другой поступок (вне зависимости от того, совпадает ли он «содержательно» с поступком моральным или оказывается отличным от него во всех отношениях) «необходим и полезен» лишь опосредованно — через представление о желаемой цели, к достижению которой он ведет. «Один

скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя, — разъясняет Кант, — другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого влияния на волю, дабы практический разум (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь свое повелевающее значение как высшего законодательства»<sup>38</sup>. Императивное полагание будет *гипотетическим* в первом случае и *категорическим* — во втором.

Все вышесказанное имеет прямое отношение к Allgemeine Bildung и деятельности познания вообще. Можно бесконечно долго рассуждать о том, какой тип образования в наше время более, а какой менее востребован, в чем заключается «полезность» знания и как должен строиться педагогический процесс, чтобы молодой человек, завершивший учебу в колледже или университете, мог добиться успеха на профессиональном поприще, которое он избрал, — ответы на эти вопросы, сколь бы обстоятельными и аргументированными они ни были, не приблизят нас к пониманию *деонтологической сути* образования как формы жизнедеятельности и, если угодно, способа существования человека в историческом мире. Экзистенциальная ценность «трудового знания» (Шелер) — продукта профессионального образования — полностью и без остатка исчерпывается его полезностью/эффективностью/социальной востребованностью. Об альтернативном ему знании «образовательном»<sup>39</sup> — продукте Allgemeine Bildung — можно сказать, что оно, напротив, маловостребованно, неэффективно и «бесполезно». Однако в *экзистен-*

*циальном* отношении оно — более ценное. Как и в случае с моральным поступком, необходимость которого задается категорическим императивом, «существенно хорошее» в этом знании состоит в нем самом (вернее, в обладании им), а не в последствиях, из него (обладания знанием) вытекающих. В отличие от технических «предписаний умения, повелевающих всегда лишь условно»<sup>40</sup>, императив антиэкзотерического образования *безусловен*. В этой безусловности императивного полагания заключается этос образования *как такового*, и вместе с тем — ratio essendi нравственности человека как разумного (*образованного*) существа. «Долг» — ключевое понятие этики Канта и философии образования Гегеля. Моральность поступков, по Канту, состоит именно в *необходимости* их из одного лишь сознания долга, а не из каких бы то ни было субъективных склонностей, предпочтений или прагматических интересов. Точно так же подлинной целью образования, каким его представляет Гегель, является «овладение предметами всеобщего интереса», требующее если не отречения, то, во всяком случае, *отвлечения* от всего идиосинкразического и субъективного. Долг человека перед самим собой, пишет Гегель, «заключается... в том, чтобы поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы — образовать себя»<sup>41</sup>. «Долг человека, — поясняет Кант, — собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (quoad actum), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять свои ошибки; и это не *совет* технически практического разума для иных его намерений (уме-

ния), а безусловное *предписание* морально практического разума...»<sup>42</sup>

Разговоры о кризисе современной системы образования если и имеют смысл, то лишь в контексте этого различения *этики* и *прагматики* (Кант), объективного *принципа* и субъективного *интереса* (Гегель). Проблема не в том, что образование не отвечает неким «прогрессивным» требованиям, которые предъявляет к нему общество (и, следовательно, нуждается в реформировании), — проблема в неспособности школы противопоставить этим требованиям свои собственные цели и ценности и отстаивать их. Ученые и педагоги оказываются ведомыми, вместо того чтобы быть ведущими; сегодня они — второстепенные персонажи (выражаясь более точно, «актеры») в непрестанно ускоряющемся и вбирающем в свою орбиту все большее количество действующих лиц интерактивном процессе производства/обновления/трансляции знания (выполняя социальный заказ, они «играют роль» обучающихся). Элита когнитариата *отчуждена* от образовательной деятельности — и самой *деятельности*, и ее *продукта*, знаний. Настоящей целью школьной реформы должно быть снятие этого отчуждения: возрождение «университетской вольности» и, безусловно, восстановление деонтологического статуса образования. В успехе *такой* реформы (в представлении кого-то, возможно, *антиреформы*) менее всего заинтересована технократия, узурпировавшая право когнитариев распоряжаться единственным ресурсом, которым они обладают, — знаниями. Однако позиция того или иного «актера», основанная на субъективном и всегда ангажированном интересе, в данном случае решающего значения не имеет. Имеет значение *принцип*: ка-

ким образование *должно быть*? Без ответа на этот абстрактный вопрос реформа — сколь бы «своевременной» и «продуманной» она ни была — конкретной пользы никому не принесет.

2005

## КОНТРПОСЛЕДСТВИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ

Общей предпосылкой аргументации Ю. Тюрина, Э. Надточия, Я. Шимова и В. Сальникова, подвергших критике некоторые изложенные в статье о «демократическом тоталитаризме» идеи<sup>1</sup>, является противопоставление (не всегда четко выраженное, но подразумеваемое) современной *российской* действительности *западным* социоэтнокультурным и политическим реалиям; авторы акцентируют внимание преимущественно на том, что *отличает* образ мыслей и поведение россиянина («думающего в голову русского интеллигента», как выражается Э. Надточий) от мирозерцания и способа существования западного человека. Эта схема противопоставления (*мы — они*) «накладывается» на интерпретируемый текст, в котором, между тем, о России, ее «особом пути» и исторической «миссии» не говорится ни слова. *Ни слова* — потому что различия в нюансах и в степени выраженности исследуемых тенденций в данном случае существенной роли не играют. Потому что едва ли не все, что можно сказать о [пост]современной *западной* демократии и образе жизни *западного* человека, в равной мере *относится и к России*. Десублимация и прагматическая вульгаризация политической, художественной и научной практики, размывание границы между «приватной» и «публичной» сферами существования, стремление власти к приручению оппозиции, этико-политический конформизм и идеологический релятивизм — все эти

явления и процессы мы имеем возможность наблюдать и в современной России. Именно они, по всей видимости, будут определять развитие нашей страны в ближайшие годы, если не десятилетия. Хорошо это или плохо? — вот ключевой вопрос, ответить на который можно двояким образом. *Плохо* — поскольку движение по пути неолиберального демократического развития, проторенному Западом, неизбежно приведет Россию к новой тирании и новым — неэкономическим — формам эксплуатации. *Хорошо* — поскольку разумное и последовательное претворение в жизнь всего комплекса структурных реформ, направленных на модернизацию экономики и (как следствие) повышение благосостояния граждан, к практической реализации которых Россия только лишь приступила, позволит решить главную проблему, стоящую перед страной, — проблему «телефонной» эксплуатации человека, его экономического/физического/материального отчуждения, элементарной бытовой неустроенности и нищеты, обременяющих существование подавляющего большинства россиян. То положение, в котором мы пребываем сегодня и которое нами субъективно воспринимается как «исключительное», целиком обусловлено нерешенностью этой фундаментальной проблемы. Негарантированность экономической безопасности существования никак не способствует психосоциальной эмансипации человека, которая является пред условием его духовной, экзистенциальной свободы. *Мета*-физическую опасность можно не принимать в расчет, «интерпретировать так, будто ее не существует» (У. Бек), однако физический голод «нельзя утолить утверждением, что ты сыт». Нужда заставляет человека считаться с миром, возвращает его к

«грубой реальности», побуждает действовать — ради самосохранения; оказавшись в тяжелых материальных условиях, человек, как правило, обнаруживает меньшую предрасположенность к законопослушанию и примирению с обстоятельствами, большую восприимчивость к социальной критике, что находит выражение в готовности отстаивать свои права и добиваться практических результатов. Модернистская целерациональность, здравомыслие и критицизм отвечают инструменталистскому требованию-императиву *res non verba*, которое предъявляет человеку жизнь в нестабильном обществе с так называемой «переходной» («развивающейся») экономикой. «Меньше слов, больше дела» — это и лозунг современной России. Очевидно, однако, что конечной целью, к которой стремится любое модернистское общество, является социально-экономическая стабильность и благоденствие максимального числа граждан. По мере же развития модернизационных процессов в России, захватывающих все новые и новые области социального бытия, проблемы физического существования (обеспечения биологической регенерации и продолжения рода) постепенно отходят на второй план, и мы все чаще сталкиваемся с примерами типично постмодернистского отношения к жизни — беспечной самоуспокоенности и апатии, равнодушия к происходящему вокруг, этического релятивизма и квиетизма. Чем более последовательно и результативно будут осуществляться либерально-демократические преобразования, тем актуальнее, непреложнее и, по всей видимости, трудноразрешимее будут становиться для нас проблемы иного масштаба и происхождения, нежели те, с которыми мы пытаемся (не всегда удачно) справляться сегодня, —



*мета-физические* проблемы существования. Легко-мыслием было бы игнорировать или приуменьшать масштабность негативных последствий модернизации, которые угрожают России. Акцентируя внимание только на том, что делает нас «не похожими» на западных (или восточных) соседей, не желая признавать естественноисторическую вовлеченность России в процессы развития, объединяющие государства Европы, Америки и капиталистического Востока, снова и снова возвращаясь к продумыванию безответного (потому что бессмысленного) вопроса о цивилизационной исключительности и «особости» исторического пути России, мы сами себя вводим в заблуждение, вследствие чего рискуем оказаться неготовыми к новым «вызовам и угрозам», с которыми неизбежно столкнемся в XXI веке. Вместо того чтобы закрывать глаза на проблему (которая, возможно, и не представляется сегодня первостепенно значимой, но от этого не перестает быть реальной), нужно попытаться ее осмыслить. Западный опыт и здесь может послужить нам подспорьем. Отвергая, в частности, дискурс неомарксистской философии на том основании, что он якобы иррелевантен социальным реалиям современной России, мы лишаем себя удобного инструментария, который облегчил бы задачу исследования непосредственным образом затрагивающих нас явлений и процессов. Нам бы следовало, наоборот, воспользоваться этим инструментарием, по ходу дела (и по мере необходимости) внося коррективы в дискурс исследования, усовершенствуя и модифицируя его аппарат, наполняя стершиеся от частого употребления, выхолощенные и обесмысленные понятия-философемы («тоталитаризм», «свобода», «демократия», «потребление», «модерн»,

«постмодерн») новым, конкретно-историческим содержанием. Изобретать же какой-то особый философский язык, как предлагает Э. Надточий («нано-во учиться говорить по буквам и складам», искать в русском языке *«следы иногo посылания инстанции высказывания в существование»* (!?!)) — нет, наверное, практического резона. Может ведь случиться и так, что в результате подобного рода лингвистических экспериментов и изысканий мы вовсе утратим навык обращения с философским словом, лишимся старого языка, не сумев развить нового, — в конечном счете обречем себя на немоту и взаимное непонимание с соседями. Разговор на общедоступном и знакомом языке — пусть слегка устаревшем, но «работающем» и понятном собеседнику — предпочтительнее глубокомысленного молчания.

2001

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. «Истина есть то, что есть» (*лат.*).
2. Г. Маркузе. Одномерный человек. М., 1994, с. 175.

### ДЕМОКРАТИЯ ПОСЛЕ МОДЕРНА: СВОБОДА БЕЗ ВЫБОРА

1. См.: Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество. М., 2004, с. 301—306.
2. Ж. Бодрийяр. Прозрачность Зла. М., 2000, с. 109, 24, 35, 109.
3. Ж. Липовецки. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001, с. 25.
4. Ж.-Ф. Лиотар. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма. М., 1995, с. 175.
5. Ж. Липовецки. Эра пустоты, с. 63, 67.
6. Г. Маркузе. Одномерный человек. М., 1994, с. 74.
7. Там же, с. 79. Ср.: «Смычка рынка и культуры влечет за собой исчезновение модернистско-авангардистской логики провокации, шокирующей истеблишмент. Сегодня сам культурно-экономический аппарат, дабы воспроизводиться в условиях рыночной конкуренции, должен не просто терпеть шокирующие эффекты и продукты, но все больше и больше их производить. <...> Шокирующие эксцессы теперь являются неотъемлемой частью самой системы. Ради собственного воспроизводства система поглощает эксцессы» (С. Жижек. Хрупкий абсолют. М., 2003, с. 49).
8. Там же, с. 16.
9. Г. Дебор. Общество спектакля. М., 2000, с. 106.
10. М. Уолцер. Компания критиков. М., 1999, с. 38—39. Ср.: З. Бауман. Индивидуализированное общество. М., 2002, с. 125.
11. А. Турен. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998, с. 204.
12. Г. Дебор. Общество спектакля, с. 41.
13. Ж. Бодрийяр. Прозрачность Зла, с. 36.
14. Г. Дебор. Общество спектакля, с. 132.

15. Ж. Липовецки. Эра пустоты, с. 22—23.
16. Ж. Бодрийяр. Прозрачность Зла, с. 17—18.
17. Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Избранные труды. М., 2000, с. 47.
18. Ж. Бодрийяр. Прозрачность Зла, с. 179, 181.
19. Ф. Джеймсон. Постмодернизм и общество потребления // Логос, 2000, № 4, с. 76.
20. Г. Дебор. Общество спектакля, с. 107.
21. Ж. Бодрийяр. Прозрачность Зла, с. 49.
22. С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М., 1999, с. 35.
37. Ср.: Г. Маркузе. Одномерный человек, с. 135.
23. У. Бек. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000, с. 91—92.
24. Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000, с. 269.
25. Э. Фромм. Бегство от свободы. М., 1990, с. 211, 213. Ср.: Г. Маркузе. Одномерный человек, с. 13—14.
26. К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 311; 309.
27. Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*, с. 54.
28. Т. Адорно. Проблемы философии морали. М., 2000, с. 199—200.
29. «Законы анонимной власти, — писал Э. Фромм, — так же невидимы, как законы рынка, и так же недостижимы. Кто может напасть на невидимое? Как можно бунтовать, если тебе не противостоит Никто? <...> Пока авторитет был явным, происходили столкновения и мятежи, направленные против иррационального авторитета. Вступая в противоречие с требованиями собственной совести, борясь против власти иррационального авторитета, личность развивалась — особенно чувство самости. Я ощущаю себя в качестве Я, потому что я сомневаюсь, я протестую, я сопротивляюсь. Даже подчиняясь и чувствуя себя побежденным, я переживаю себя как Я: я — потерпевший поражение. Но если я не осознаю, что подчиняюсь или сопротивляюсь, если мной управляет анонимный авторитет, я лишаюсь чувства самости, я превращаюсь в „Некто“, становлюсь частью безликого „Нечто“» (Э. Фромм. Здоровое общество. М., 2005, с. 178—179).
30. Г. Маркузе. Одномерный человек, с. 320. Ср.: Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*, с. 77.
31. Г. Маркузе. Одномерный человек, с. 321, 322.

НОМО FABER И БУДУЩЕЕ ТРУДА

1. Аристотель. Политика // Сочинения в 4-х т. Т. 4. М., 1984, с. 617.
2. Аристотель. Никомахова этика. — Там же, с. 134.
3. См.: Аристотель. Политика, с. 630, а также: Й. Хейзинга. *Homo Ludens*. М., 1997, с. 156—157.
4. Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000, с. 109.
5. «Грозной Эридою Труд порожден утомительный, также Голод, Забвенье и Скорби, точащие слезы у смертных» (Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001, с. 27).
6. См.: Ж. Ле Гофф. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2002, с. 98.
7. «Религия есть удовольствие, которое общество находит в использовании избыточных богатств... точнее, уничтожении по меньшей мере их ценности как чего-то полезного... Духовная жизнь забирает у труда то время, которое можно было бы использовать на производство. Сугь здесь единственно — в отсутствии полезности, в *безвозмездности* усилий... *Спасение* в христианстве в принципе выводит цель религиозной жизни за пределы производительной деятельности» (Ж. Батай. Проклятая доля. М., 2003, с. 106—107).
8. Т. Веблен. Теория праздного класса. М., 1984, с. 87.
9. А. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 259. Ср.: А. де Либера. Средневековое мышление. М., 2004, с. 150.
10. См.: М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990, с. 141—152; В. Зомбарт. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994, с. 192—200.
11. М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999, с. 183.
12. Х. Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*, с. 63—64.
13. См.: П. Козловски. Общество и государство: неизбежный дуализм. М., 1998, с. 170—172.
14. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.
15. Поскольку целерациональность «ликвидирует различие между тем, что претендует на значение, и тем, что служит самосохранению... ломает барьеры между значением и властью»

и т. д. (Ю. Хабермас. Философский дискурс о модерне. М., 2003, с. 129).

16. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года, с. 566.

17. Там же, с. 564.

18. Х. Арендт. *Vita activa*, или О деятельной жизни, с. 165.

19. В. Франкл. Человек в поисках смысла. М., 1990, с. 56.

20. «Существо дела» (нем.). См.: М. Вебер. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990, с. 690—691.

21. Г. Маркузе. Одномерный человек. М., 1994, с. 43—44. Ср.: Ж. Бодрийяр. К критике политической экономии знака. М., 2003, с. 70.

22. «Живой человек с его счастьем и горем, с его потребностями и требованиями вытеснен из центра круга *интересов*, и место его заняли две абстракции: *нажива* и *дело*. Человек, следовательно, перестал быть тем, чем он оставался до конца раннекапиталистической эпохи, — *мерой всех вещей*» (В. Зомбарт. Буржуа, с. 131). «С появлением капитала, — комментирует Маркс С. Жижек, — происходит не просто превращение Т — Д — Т (товар — деньги — товар) в Д — Т — Д, то есть вложение денег в определенный товар ради того, чтобы вновь продавать его и тем самым вернуться к (еще большим) деньгам; главным результатом этого превращения является увековечение обращения: ... прохождение через «материальную» область потребительной стоимости постулируется как момент того, что субстанциально является самодвижением капитала, — с этой минуты подлинной целью становится не удовлетворение потребностей индивидов, а простое умножение денег, бесконечное повторение обращения, как такового» (С. Жижек. 13 опытов о Ленине. М., 2003, с. 147—148, 151—152).

23. М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей, с. 173—174. Ср.: Х. Ортега-и-Гассет. Размышления о технике // Избранные труды. М., 2000, с. 193—194; Э. Фромм. Человек для себя. Мн., 2003, с. 197—198; Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество. М., 2004, с. 514—516; Д. Лукач. Своеобразие эстетического. Т. 4. М., 1987, с. 492.

24. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года, с. 602.

25. К. Маркс. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. М., 1955. Т. 3, с. 31—32.

26. «Развитию одной-единственной деятельности приносятся в жертву все прочие физические и духовные способности. <...>

Каждый отдельный член общества остается рабом своих средств производства, получив только право выбирать, *какое* средство производства должно поработать его» (Ф. Энгельс. Анти-Дюнинг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20, с. 303, 309).

27. См.: Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Избранные труды, с. 107.

28. «Человек должен целиком раствориться в рабочем процессе. Избыточная сила, которую он может потратить сам на себя, оказывается тут совершенно нежелательной, в конечном счете она только мешает его работе... Все неблагоприятно влияющие на производство факторы, причиной которых он является, подлежат устранению» (Ф. Г. Юнгер. Совершенство техники. СПб., 2002, с. 471—472).

29. См.: Э. Фромм. Здоровое общество. М., 2005, с. 96.

30. «Дело» и «отречение» взаимосвязаны, пишет М. Вебер: «...ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире обязательной предпосылкой плодотворного труда», в этом — суть «профессионального аскетизма» буржуазного *homo faber*'а (М. Вебер. Протестантская этика и дух капитализма, с. 205). Ср. с контраргументацией Жана Лакруа в «Чувствах и нравственной жизни» — Ж. Лакруа. Избранное: Персонализм. М., 2004, с. 446—448.

31. У. Бек. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000, с. 202—203. Ср.: Р. Дарендорф. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. М., 2002, с. 189—190.

32. У. Бек. Общество риска, с. 203. Ср.: Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество, с. 227—228.

33. Ср.: О. Тоффлер. Шок будущего. М., 2001, с. 164—166, 171—174; Э. фон Вайцеккер, Э. Б. Ловинс, Л. Хантер Ловинс. Фактор «четыре». В два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999, с. 622—625; П. Козловски. Культура постмодерна. М., 1997, с. 153—154.

34. Э. Фромм. Иметь или быть? М., 1986, с. 117—118. См. также: Э. Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993, с. 77.

35. К. Маркс. Капитал // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 25, ч. II, с. 386.

36. См.: К. Маркс. Немецкая идеология, с. 207.

37. Х. Арендт. *Vita activa*, или О деятельной жизни, с. 12.

38. Ж. Эллюль. Другая революция // Новая технократическая

волна на Западе. М., 1986, с. 149. Ср.: Г. Маркузе. Эрос и цивилизация. Киев, 1995, с. 156—157.

39. Крайне пессимистичен прогноз Юнгера. «Рабочий, оставшись без работы, — утверждает он, — начнет погибать от тоски, не зная, чем заполнить бездну бесполезного времени. Мало того, что ему нечем будет занять это время, вдобавок оно нанесет ему прямой вред. От праздности рабочий впадет в уныние, ощущая себя деклассированным элементом, оттого что перестал выполнять свое предназначение. У него не найдется ни сил, ни желания для свободной деятельности» (Ф. Г. Юнгер. Совершенство техники, с. 20).

40. См.: З. Бауман. Свобода. М., 2006, с. 99.

41. См.: The Guaranteed Annual Income. N. Y., 1967, а также: Э. Фромм. Иметь или быть? М., 1986, с. 212—213; А. Печчеи. Человеческие качества. М., 1980, с. 187—188.

42. Постлейбористская «перестройка» экономики и депрофессионализация труда, конечно же, не снимают проблемы «символического порабощения» и эксплуатации человека (Бодрийяр) — в некотором смысле, даже заостряют ее. Но с этим уже ничего не поделать. Если выводы Бодрийяра верны, то единственным (и абсолютно нереалистичным) способом избавления от такой психосоциальной зависимости (когда человек чувствует себя в неплатном долгу перед обществом, которое «одарило» его благами и требует взамен исключительно лишь лояльности и законопослушания) является смерть, т. е. самоубийство (см.: Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть. М., 2000, с. 102—109).

43. П. Козловски. Культура постмодерна, с. 150, 151—152.

44. Там же, с. 150. С этими рассуждениями немецкого историка и социолога постмодернизма перекликаются псевдофилософские спекуляции еще одного ныне весьма популярного на Западе панлейбористского идеолога — Фрэнсиса Фукуямы. В одной из своих последних работ он пытается доказать, что сама *идея свободы* обязана своим происхождением... физическому подневольному труду, а наука и философия нашего времени будто бы уходят корнями в раннефеодальное рабовладение. «У раба, — аргументирует свою позицию Фукуяма, — идея свободы зарождается в процессе работы на господина, когда он осознает, что, будучи человеком, способен на творческий и свободный труд... Господин действительно свободен, он наслаждается свободой в непосредственном, нерелективном смысле: делает, что ему вздумается, и потребляет, что хочет. С другой стороны, только раб порождает *идею* свободы, идею, которая появляется у не-

го в результате труда. Но он не свободен в собственной жизни; между идеей свободы и его фактическим состоянием есть противоречие. Поэтому раб более склонен к философии: он должен обдумать свободу как абстрактное понятие раньше, чем он сможет насладиться ею в реальности, и принципы свободного общества он должен выработать раньше, чем в таком обществе жить. Поэтому самосознание раба выше самосознания господина; он осознает себя в большей степени, осознает себя и свое состояние» (Ф. Фукуяма. Конец истории и последний человек. М., 2004, с. 300—301). Предпосылочный тезис Фукуямы о том, что наука и философия являются «изобретениями не праздных господ, а рабов» (там же, с. 299), поражает откровенной нелепостью и антиисторичностью.

#### ПОЛИТИКА КАК «ЧАСТНОЕ ДЕЛО»

1. Gilles Lipovetsky. L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. Gallimard, 1983.

2. Ж. Липовецки. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001, с. 19—20.

3. «...Демонстрируя свою доступность, политический деятель появляется в джинсах и свитере, смиренно признает свои недостатки и слабости, выставляет напоказ свою семью, бюллетени о здоровье, свою молодость. Вслед за Кеннеди или П. Э. Трюдо, во Франции Жискара Д'Эстен был воплощением подобной гуманизации-психологизации власти: президент „с человеческим лицом“, который заявляет, что не желает жертвовать своей личной жизнью, завтракает вместе с уборщиками улиц, обедает у простых горожан» (Там же, с. 44—45).

4. Р. Сеннет. Падение публичного человека. М., 2002, с. 301.

5. Т. Адорно. Исследование авторитарной личности. М., 2001, с. 180. Ср.: З. Бауман. Индивидуализированное общество. М., 2002, с. 60—63 («„Общественное“ колонизируется „частным“; „публичный интерес“ деградирует до любопытства к частной жизни „общественных деятелей“, сводя искусство жить в обществе к копанию в чужом белье и публичным излияниям частных эмоций (чем более интимных, тем лучше). „Общественные проблемы“, которые не могут быть подвергнуты подобной редукции, и вовсе перестают быть понятными»).

6. Р. Сеннет. Падение публичного человека, с. 298.

7. Ж. Липовецки. Эра пустоты, с. 311.

8. «Прозрачность, — пишет М. Сюрис, — это мафиозное начи-

вание. <...> В действиях громадных мафиозных групп зависть капитала вызывает операция, при помощи которой они в тот или иной момент могут сделать зримым то, что прежде было в тени... Необходимо, чтобы деньги *показались*, тогда никто не усомнится в законности условий, в которых они были накоплены» (М. Сюриа. Деньги. Крушение политики. СПб., 2001, с. 74—75).

9. З. Бауман. Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004, с. 78, 79.

10. См.: Аристотель. Политика // Соч. в 4-х т. Т. 4. М., 1984, с. 378—379.

11. П.-Д. Юг. Если политика определяется аудиторией // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003, с. 107—108.

12. Там же, с. 108.

13. См.: Э. Гидденс. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004, с. 92.

14. Ж. Бодрийяр. К критике политической экономии знака. М., 2003, с. 186. (Ср.: Г. Дебор. Общество спектакля. М., 2000, с. 137.) Ту же самую нетранзитивность Р. Барт отмечает в литературе: «Современная литература переживает жесточайший разлад между изготовителем и пользователем текста, между его владельцем и клиентом, между писателем и читателем... Читатель пребывает в состоянии праздности, нетранзитивности, иными словами, принимает все слишком *всерьез*: вместо того, чтобы сделать собственную ставку в игре, сполна насладиться чарами означающего... он не получает в удел ничего, кроме жалкой свободы принять или отвергнуть текст: чтение оборачивается заурядным *референдумом*» (Р. Барт. S/Z. М., 2001, с. 32). Читателю нет нужды вступать в диалог с автором произведения, если оно во всем оправдывает его ожидания — не разочаровывает, не возмущает, не «задевает за живое». Развлекательная литература, в отличие от «высокохудожественной», не требует от читателя никаких усилий, связанных с обращением к горизонту нового, еще не известного и не освоенного культурного опыта. «Эстетическая дистанция» (термин Ханса-Роберта Яусса) между автором текста (с его художественным замыслом, воплощенным в произведении) и читателем (с его запросами и потребностями) оказывается в этом случае минимальной, или она вовсе отсутствует. «Интерпретация» текста — смысл, извлекаемый читателем из произведения, — совпадает с авторским замыслом — заложенной в нем «идеей». Множественность интерпретаций, естественно, исключается. Та же тенденция к гомогенизации дискурса характери-

зует публичную политику наших дней: она становится все более «развлекательной» и риторичной.

15. У. Липман. Публичная философия. М., 2004, с. 117. «Едиственная форма, в которой политика допущена в мир медиа, сделана на мерке этого мира, — пишет З. Бауман. — Политика предстает в этом мире как драма личностей, в виде успехов или неудач отдельных политиков, в виде конфликта характеров, мотивов, стремлений, в виде очередной (и не самой увлекательной) инсценировки постоянной и неизменной человеческой комедии. Приятные или отталкивающие черты характера, смелые или трусливые реакции на вызов оппонента, видимая искренность или уклончивость самого политика значат больше, чем достоинства или слабости его политики — по той простой причине, что их гораздо легче передать (и передать интересно) с помощью драматического телевизионного кода. Фокусируя на себе все внимание, эти личностные пустяки политики оставляют вне поля зрения многие ключевые политические проблемы. Парадоксальным образом, поток информации, ставший возможным благодаря масс-медиа, делает большинство фундаментальных условий общественного бытия невидимыми» (З. Бауман. Свобода. М., 2006, с. 104—105).

16. Р. Сеннет. Падение публичного человека, с. 295.

17. Цит. по: В. Лапицкий. Путешествие на край политики // Ж. Рансьер. Эстетическое бессознательное. СПб., 2004, с. 110.

18. К. Лэш. Восстание элит и предательство демократии. М., 2002, с. 18.

19. С. Жижек. Интерпассивность. СПб., 2005, с. 143.

#### ΡΑΙΔΕΙΑ, СОФИСТИКА И ПРАГМАТИЗМ

1. Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет. М., 1971, т. 2, с. 61.

2. Там же.

3. Там же, с. 62.

4. В. Франкл. Человек в поисках смысла. М., 1990, с. 73. Ср.: Ж. Лакруа. Чувства и нравственная жизнь // Избранное: Персонализм. М., 2004, с. 449.

5. Буквально: «прекрасноблагость» (*καλος* — прекрасный, *αγαθος* — благой).

6. И. Адо. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002, с. 11.

7. Там же, с. 43.

8. Аристотель. Политика // Соч. в 4-х т. Т. 4. М., 1984, с. 631.

## ПРИМЕЧАНИЯ

9. Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет, т. 2, с. 62.
10. В. Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001, с. 23, 29—30, 472—473.
11. В. Йегер. Пайдейя. Т. 2. М., 1997, с. 164.
12. Там же, с. 163.
13. Платон. Государство // Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1994, с. 270.
14. Платон. Федон // Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993, с. 17.
15. Платон. Горгий // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1994, с. 496.
16. Аристотель. О софистических опровержениях // Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1978, с. 536.
17. Аристотель. Политика, с. 631—632.
18. См. там же, с. 629.
19. П. Дракер. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999, с. 99.
20. Э. Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993, с. 71.
21. Ж.-Ф. Лиотар. Состояние постмодерна. М.-СПб., 1998, с. 18, 124.
22. Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Избранные труды. М., 2000, с. 107, 108.
23. Д. Дьюи. Демократия и образование. М., 2000, с. 115.
24. Там же.
25. Там же, с. 237.
26. К. Ясперс. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 320, 365.
27. Ф. Г. Юнгер. Совершенство техники. СПб., 2002, с. 149.
28. «Представление о том, что „прикладное“ знание так или иначе менее достойно, чем „чистое“, естественно для общества, в котором вся полезная работа выполнялась рабами и слугами, а промышленность управлялась скорее силой традиций, нежели силой интеллекта. Наука — высшая степень знания — тогда отождествлялась с чистым теоретизированием, непосредственно неприложимым к повседневной жизни, а прикладное знание, связанное с производством, ставило клеймо второсортности, подчиненного положения на тех, кто этим занимался» (Д. Дьюи. Демократия и образование, с. 212). «В период, когда научная революция радикально меняла природу и метод познания, понимания и обучения, а промышленная революция однажды и навсегда сносила преграду между головой и руками, политическая революция, то есть поднимающая голову демократия, даровала тому, кто был слугой, статус социально свободного человека. Таким образом, она разрушила сам фундамент традиционного разграни-

## ПРИМЕЧАНИЯ

- чения между науками, достойными „джентльмена“, и науками, достойными всех, кто был занят в производстве полезных услуг и товаров, — иными словами, разграничения между науками „гуманитарными“ и „полезными“» (Д. Дьюи. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003, с. 193—194).
29. Э. Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993, с. 67.
  30. Э. Тоффлер. Метаморфозы власти. М., 2001, с. 263.
  31. См.: Т. Веблен. Теория праздного класса. М., 1984, с. 337.
  32. См.: Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество. М., 2004, с. 99, 524—536.
  33. Ж.-Ф. Лиотар. Состояние постмодерна, с. 122, 118. Ср.: З. Бауман. Индивидуализированное общество. М., 2002, с. 170—171.
  34. Дж. Гэлбрейт. Новое индустриальное общество, с. 533—534.
  35. Там же, с. 566.
  36. И. Кант. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965, с. 252.
  37. Там же, с. 254—255.
  38. Там же, с. 284.
  39. См.: М. Шелер. Формы знания и образование // Избранные произведения. М., 1994, с. 42—43, 46—47.
  40. См.: И. Кант. Метафизические начала учения о праве // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (2). М., 1965, с. 129.
  41. Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет, т. 2, с. 61.
  42. И. Кант. Метафизические начала учения о добродетели // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (2), с. 321.

## КОНТРПОСЛЕДСТВИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ

1. См.: Ю. Тюрин. Критика и компромисс в постдемократическом обществе; Э. Надточий. Об идоле субъекта; Я. Шимов. Четвертый Рим, или Бессилие сильных; В. Сальников. Новый тоталитаризм? // Логос, 2001, № 5—6, с. 62—91.

Игорь Давидович Джохадзе

## ДЕМОКРАТИЯ ПОСЛЕ МОДЕРНА

Оформление обложки *Р. Кисури*  
Макет и верстка *А. В. Иванченко*  
Корректор *Е. В. Феоктистова*

Издательская группа «Праксис»  
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 05.06.2006. Формат 84 × 108/32  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Тираж 1000 экз. Заказ 1614

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»  
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2  
<http://www.praxis.ru>  
<http://www.politizdat.ru>  
e-mail: [praxis@hotbox.ru](mailto:praxis@hotbox.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ОАО «Типография „Новости“»  
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

ISBN 5-901574-52-4



9 785901 574522