

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

**Елена Самарская**

**ИДЕЯ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА  
В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ЛЕВОГО  
ДВИЖЕНИЯ. XIX–XX вв.**

Москва  
2018

УДК 141 + 168  
ББК 87.6  
С 17

## В авторской редакции

### Рецензенты

д-р филос. наук *Т.В. Карадже*  
д-р филос. наук *Р.И. Соколова*

- С 17     **Самарская, Е.А.** *Идея технологического прогресса в контексте европейского левого движения. XIX–XX вв. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Е.А. Самарская. – М. : ИФ РАН, 2018. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 157–158. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0343-7.*

Социалисты XIX века (Сен-Симон, Маркс) были горячими сторонниками технического прогресса и развития производства, они хотели, опираясь на это развитие, переделать все общество. Но механизированное производство организовано соответственно принципам рационализации, централизации и иерархии, и оно диктует эти принципы устройству всего общества. Влияние этих принципов все усиливается, и теперь положение тех левых, которые сохраняют идеал альтернативы, становится затруднительно, они уже не думают переделывать все общество, а ограничиваются призывами завоевать «островки свободы». Вопреки надеждам первых социалистов, технический прогресс, начиная со второй половины XX века, работает против социализма.

ISBN 978-5-9540-0343-7

© Самарская Е.А., 2018

© Институт философии РАН, 2018

## Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ. ТЕХНИКА И ТРИАДИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА</b> .....	10
1. А. де Сен-Симон – идеолог индустриализма.....	12
2. Научная модель общества у О. Конта.....	22
3. Триадическая форма прогресса у К. Маркса .....	39
<b>ГЛАВА ВТОРАЯ. ТЕХНИКА, МАССЫ И ОРГАНИЗАЦИИ</b> .....	48
1. Демократия и организация: предварительный взгляд.....	50
2. А.А. Богданов: всеобщая организационная наука.....	62
3. Корпоративный социализм Э. Дюркгейма .....	80
4. Советская индустриализация и либерал Р. Арон.....	90
<b>ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ПЕРСПЕКТИВЫ ИНДУСТРИАЛЬНОГО МИРА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛЕВЫХ</b> .....	106
1. От массы производящей к массе потребляющей.....	107
2. Политические идеологии и техника .....	125
3. Перспективы индустриального мира .....	137
<b>Заключение</b> .....	153
<b>Список литературы</b> .....	157

## Contents

<b>Foreword</b> .....	5
<b>CHAPTER 1. TECHNOLOGY AND TRIADIC THEORIES OF PROGRESS</b> .....	10
1. A. de Saint-Simone as an ideologist of industrialism.....	12
2. O. Comte's scientific model of society.....	22
3. The triadic form of progress in K. Marx's thought.....	39
<b>CHAPTER 2. TECHNOLOGY, MASSES AND ORGANISATIONS</b> .....	48
1. Democracy and organisation: preliminary review.....	50
2. A.A. Bogdanov: universal organisational science.....	62
3. Corporative socialism by E. Durkheim.....	80
4. Soviet industrialization and R. Aron, the liberal.....	90
<b>CHAPTER 3. LEFTIST VIEW OF THE INDUSTRIAL WORLD'S PROSPECT</b> .....	106
1. From producing masses to consuming masses.....	107
2. Political ideologies and technology.....	125
3. The prospects of the industrial world.....	137
<b>Conclusion</b> .....	153
<b>Bibliography</b> .....	157

## Предисловие

Люди долго жили в согласии с природой и даже по законам природы (первобытный строй). Была ли у них история? Французский антрополог-политолог Ж. Баландые отыскивал историческое даже в архаических обществах, везде, где находится политическое начало, где есть борьба за власть. Он пишет: «Все человеческие общества производят политическое и все пропитаны историческими флюидами»<sup>1</sup>. По Марксу, скорее история появляется с возникновением орудий труда и течет вместе со сменой их видов и совершенствованием. Политика включается в исторический процесс позже, вместе с появлением крупных племен, их вождями и войнами. И это еще спорадическая история, не имеющая хронологической непрерывности. Устойчивая историческая связь появляется вместе с возникновением государственности и взаимоотношений между государствами. Тогда политика занимает центральное место в истории, а производство отодвигается на обочину исторической жизни. Вплоть до формирования монотеизма и соответствующей ему государственности история имеет, если можно так сказать, натурализованный характер, тогда как возникновение монотеизма и связанной с ним политики означает начало социализованной истории. Последняя принимает законченную форму только с появлением более или менее крупной промышленности (XVII–XVIII вв.). Тогда она начинает выдвигаться в центр общественной жизни, а с XIX в. и вплоть до настоящего времени становится ведущей силой общественных перемен. Общество оказывается для человека «второй природой», тогда как первая природа становится объектом познания и применения общественного труда. История оказывается полностью социализованной, отрыв от природы зашел в настоящее время настолько далеко, что начали раздаваться голоса о необходимости вернуться к ней. Американский анархист Д. Зерзан датирует переход к социализованной истории еще раньше, со времен возникновения сельского хозяйства. Он призывает отказаться от производства, более того, от всякого разделения труда и вернуться к эпохе собирательства, когда человек жил за счет даров природы: «По прошествии двух миллионов лет, в течение которых люди жили внутри природы в равновесии с другими видами,

<sup>1</sup> Баландые Ж. Политическая антропология. М., 2001. С. 187.

агрикультура беспрецедентно изменила образ нашей жизни, наш способ приспособления. <...> Агрикультура создает предпосылки для чрезвычайного углубления разделения труда, устанавливает материальные основы социальной иерархии и приступает к разрушению окружающей среды. Жрецы, цари, тяжелая работа, неравенство полов, войны – вот только несколько прямых последствий возникновения агрикультуры»<sup>2</sup>. Наша точка зрения заключается в том, что агрикультура еще не дает полностью социализованной истории, что связь с природой тогда еще была сильна, резкий отход от натурализованной истории осуществляется с формированием крупной промышленности.

Не только современные анархисты, но и их предшественники использовали понятие природы 1) для критики цивилизации, для противостояния ее идеям, законам, институтам и 2) для разработки принципов более совершенного социального устройства. Но именно анархисты указывают на тот трагичный по большей части путь, следуя по которому можно пытаться выйти за пределы социализованной истории. Важнейшим шагом в этом направлении могло бы служить признание права индивидов на свободу и их независимость от социальных норм и институтов. Такую мысль ярко выразил в начале XIX в. Макс Штирнер в книге «Единственный и его собственность», в которой он противопоставил философский принцип индивидуализма гегелевской идее о доминировании абсолютного разума в истории. Разум он считал внешней для человека силой, чуждой ему, которую тем не менее человек использует в целях господства над природой, над другими людьми и в конечном счете над самим собой. Он призывал людей освободиться от гнета разума, навязавшего людям такие абстрактные ценности, как Бог, истина, человечество, и осознать собственные интересы, даже самые эгоистические свои желания, и постараться полностью их удовлетворить. Отбрасывая свойственное либералам и демократам отождествление человека с «гражданином», а также свойственное социалистам сведение человека к «трудящемуся», Штирнер утверждал приоритет телесного, живого индивида в отношении упомянутых его социальных ролей. Таким образом, он путем провозглашения радикального индивидуализма продемонстрировал способность философского обращения к природным началам в человеке.

---

<sup>2</sup> Зерзан Дж. Первобытный человек будущего. М., 2007. С. 35.

Кстати, апелляции к природе были свойственны в эпоху Просвещения и позже не только анархистам (например, в лице «Бешеных» во французской революции 1789 г.), но и либералам, демократам, коммунистам типа Бабефа. Одержимые идеей свободы и равенства, они искали их обоснование в природе, утверждая, в частности, что люди появляются на свет свободными и равными. И хотя такое мнение со всех сторон ошибочно, людям того времени оно представлялось неопровержимым, так как служило основой для доказательства несправедливости сословных привилегий. Как часто бывает, верным представляется то, что хочется считать верным. Тем не менее понятие природы в полной мере обнаруживало тогда свой революционный потенциал. Особенно это становится очевидным, если вспомнить критику цивилизации со стороны Ж.-Ж. Руссо, его идею о регрессе истории по мере отдаления ее от природы. Идея природы послужила тогда отправным пунктом для критики и разрушения существовавших общественных отношений, можно сказать, что это было знамя, с которым новые социальные слои пошли на штурм феодального общества и победили. Но их философия предполагала разум абстрактный, который обращался к природе с целью исключить исторические и природные различия людей, его главная цель была обосновать абстрактное равенство в демократии.

Руссо, несмотря на его расхождения с просветителями, тоже был рационалистом и сконструировал своего «естественного» человека с помощью разума и вне области исторической конкретики. Особенность его рационализма сказалась в идеях об «общественном договоре» и «общей воле», в них проступает его вера в верховенство разума в общественной жизни. Он писал: «Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого»<sup>3</sup>. Если в дообщественном состоянии люди подчиняются природным импульсам, то в гражданском состоянии они повинуются голосу разума, который диктует им их права, долг и даже мораль. Руссо наделяет разум силой изменять природу и противостоять допущенной ею несправедливости: если по природе люди «неравны по силе и уму», то в обществе они «становятся равными путем соглашения и в силу права»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 20.

Можно отметить и то, что Руссо возлагал задачу создания хороших законов для той или иной страны на особых лиц, способных беспристрастно судить о ее нуждах и возможностях и выработать адекватные для нее законы. Так поклонник естественного человека превращается в адепта разума и даже выдвигает проект создания новой религии разума, который попытался реализовать в период французской революции М. Робеспьер.

Выше речь шла об абстрактном демократическом разуме, который рассматривался его сторонниками как носитель справедливости. Вследствие бурного развития эмпирических наук и техники в XVIII–XIX вв. разум приобрел конкретно-исторический характер. Этот разум стал современной основой социализованного общества. Тогда в передовых странах упрочивается взгляд на историю как самодовлеющее целое, как историю глубоко «социализованную», а не «натурализованную». Теоретиками социализованной истории можно считать, например, А. де Сен-Симона, О. Конта, Э. Дюркгейма, К. Маркса и многих других. Названные авторы были первыми социологами, которые создали особую науку об обществе, социологию, не уступающую в строгости естественным наукам, Конт считал социологию высшей из наук, самой сложной и конкретной. Его исходный тезис заключался в том, что надо ограничить познание и действие людей масштабами человеческой жизни, в пределе жизнью человечества. Мысли о какой-либо связи человека с Богом, о божественном происхождении мира должны быть отброшены навсегда, только человечество может быть богом для человека. Также должны быть отброшены метафизические рассуждения о первоначалах материальной вселенной и духовного мира. Обо всех этих предметах люди не могут судить в силу слабости своего ума, поэтому человек должен замкнуться в сфере собственной жизни, своих практических интересов, полагаясь на знания, которые ему дают органы чувств. При этом Конт придавал первостепенную важность наукам и производству как прикладной науке в жизни общества. Эти его идеи перекликаются с мыслью Маркса о доминировании производства в общественной эволюции. То же относится к идее о существовании в ней особых законов, несводимых к естественным законам, но действующих так же непреложно, как они. Политики не вершат истории, не могут повернуть ее ход, но могут более или менее успешно осознать ход



вещей и соответствовать ему. В этой связи Конт пишет, что знание законов истории приведет в перспективе к замене «управления людей» на «управление вещей».

Сторонники социализованной истории часто являются технократами в широком смысле этого слова, то есть теми, кто выстраивает свое понимание общества на основе триединства науки, техники, производства. Техника в данной работе, вынесенная в ее заглавие, означает именно это триединство, а не особый феномен, выражающий совокупность механизированных орудий производства. Поэтому в качестве технократов здесь рассматриваются те философы, которые исходят при объяснении общественной жизни, ее исторических законов, социальных структур, политики, морали из этого триединства. Это и марксисты, и позитивисты, левые самых разных направлений. В центре внимания находятся проблемы исторического прогресса на стадии индустриального мира и, наконец, рассматриваются его перспективы. Книга имеет целью проанализировать отношение к технике со стороны левых или близких к ним мыслителей. Кажется, что левые не могут быть технократами, ибо они несут идеал альтернативного общества. И тем не менее они создали своеобразные формы технократического мышления. Наряду с этим, в конце XX в. появились левые, враждебно настроенные в отношении технического прогресса (французские нетрадиционные левые). Они хотели бы выйти за пределы социализованной на основе техники истории к подлинно человеческим отношениям. Характерно, что у них на первое место выдвигается идея свободы, в этом отношении они сближаются с анархистами, о которых речь шла выше.

## **ГЛАВА ПЕРВАЯ. ТЕХНИКА И ТРИАДИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА**

Мы живем в эпоху технического гедонизма, испытывая опьянение техникой, хотя нередко слышатся голоса недовольства в ее адрес и не только в связи с экологией. Но в целом технические, научные, производственные виды прогресса признаются почти всеми. Более сложные проблемы возникают, когда речь заходит о социально-политическом и духовном прогрессе: существуют ли эти формы прогресса и в каком отношении они находятся с техническим прогрессом, имеют ли они самостоятельный характер или технический прогресс вызывает социально-исторические изменения, которые не укладываются в схему социального прогресса, т.е. перемены есть, а прогресса нет? Короче говоря, вопрос в том, куда влечет нас рок технического прогресса.

В XIX–XX вв. европейцы находились под сильным влиянием идей прогресса, в которых значительное место принадлежало марксизму. Теперь, когда прогрессистская социалистическая идеология ушла в прошлое, возникает вопрос, как можно охарактеризовать время, в которое мы включены: представляет ли оно этап исторического прогресса или являет собой просто исторические перемены, не имеющие определенной социальной направленности? У Маркса было две разновидности прогресса: во-первых, прогресс производства, который включал накопление научно-технических новаций, во-вторых, социально-политический и духовный прогресс, который не являлся простым следствием технического прогресса. У Маркса он сформировался под

влиянием идеи Гегеля о диалектических кругах истории, которую Маркс проинтерпретировал и развил, приспособив к своим интересам социалиста.

Наличие двух линий прогресса в марксизме обусловило особый взгляд на положение человека в социальной системе. Собственно, для социалистов-марксистов важно не отношение «человек-техника», а отношения человека труда и эксплуататора, отношения, опосредованные существованием частной собственности. При таком подходе главная фабула разворачивается вокруг собственности на средства производства, сама же техника, механизированное производство оказываются чем-то нейтральным, исполняют роль инструмента в борьбе людей с природой. Но если в теориях марксистов мы видим опосредованную связь между человеком и техникой, производством, то в истории политической мысли можно проследить направление, в котором устанавливается более непосредственная связь между социоисторическим миром человека и техникой, это можно видеть, например, у А. де Сен-Симона и у О. Конта, одного из родоначальников позитивизма и зачинателя оппозиционного движения если не левой, то и не правой направленности.

Как и Маркс, они стремились к созданию нового, альтернативного общества и при этом, как и он, исходили из идеи производственно-технического прогресса. Но они уделяли главное внимание отношениям людей на производстве типа «производители – исполнители». Этот технологический принцип иерархии был положен ими в основу социального устройства. Правда, они пытались очертить линию духовного прогресса, который состоял будто бы в переходе от христианской религии к другой, названной Контом религией Человечества как Высшего существа. Но это была искусственно сконструированная религия, которая не могла претендовать на воплощение хотя бы относительно самостоятельного духовного прогресса общества. Центром общественной жизни становится производственный прогресс. Об этом четко сказал Сен-Симон, когда он определил политику как науку о производстве, которая имеет цель установления порядка, благоприятного всем видам производства.

## 1. А. де Сен-Симон – идеолог индустриализма

Первым в истории философско-политической мысли, кто заявил о необходимости построить общество на научной основе, был А. де Сен-Симон. Научность в его толковании обнаруживала себя следующим образом: 1) утверждается приоритет естественнонаучного и прикладного знания в общественной жизни; 2) утверждается право промышленников и ученых на руководство обществом и исполнение правительственных функций; 3) провозглашается закон всемирного тяготения (позже он уступил место в текстах Сен-Симона принципу христианского братства) как основа функционирования обществ. Этому сопутствовало у Сен-Симона различение органических и критических эпох в человеческой истории, констатация становления в тот период нового органического общества (промышленного), в котором все должно происходить в централизованном порядке и планомерно. В его учении уже заняла видное место историческая триада: «феодално-богословское» общество, «критическое» или «метафизическое» общество, где царит моральный и экономический индивидуализм, «промышленное» общество, в котором должны быть воспроизведены на новый лад принципы единства и порядка, отличавшие феодално-богословское общество. Научная модель общества отличается от него тем, что ориентируется не на волю самодержца, осененную Богом, а на указания науки. Также она отличается от власти, говорящей от лица народа.

Складывание индустриального общества привело к утверждению в общественном мнении идеи прогресса. Эту тему развивали до Сен-Симона Бурден, Б. Констан, а впервые эта мысль появилась у Тюрго в «Прогрессе человеческого разума», но у Сен-Симона она имела прежде всего научную и промышленную основу.

Началось все для него в период Французской революции 1789 г. Он тогда был молодым, сочувствовал революционным идеям, поехал воевать в боровшиеся за независимость американские штаты, то есть практически участвовал в становлении нового мира. Вернувшись во Францию, он какое-то время путешествовал с целью ознакомиться с состоянием наук в европейских странах, затем, лишившись средств к существованию (его имение было экспроприровано революционной властью), он, живя на гроши, за-

теял грандиозное преобразование научного мировоззрения. У него было несколько учеников (среди них О. Конт, О. Тьерри, Б.П. Анфантен, С.А. Базар и др.). Как выразился один из французских философов уже в XX в., он был просто «гением» и только, он затеял реорганизовать человечество, но не смог организовать ни свою жизнь, ни свои идеи. Это не помешало Сен-Симону стать основателем нового, технократического направления в философии и выдвинуть ряд плодотворных идей в еще только формировавшейся тогда социологии. В отечественной литературе советского времени преобладало мнение, что Сен-Симон был социалистом. Так его охарактеризовал Маркс, ссылаясь на работу Сен-Симона «Новое христианство». От него пошло определение его как великого социалиста-утописта. Такое определение сужает смысл учения Сен-Симона, который, может быть, и был утопистом как социалист, но в то же время был вполне реалистом как технократ.

Наступающий новый мир означал ситуацию разрыва с предыдущим старым миром. Но два мира, из которых один сменяет другой, это еще не прогресс, это просто изменение. Прогресс появляется тогда, когда обнаруживается относительная связь между несколькими ступенями развития. Деятели французской революции обнаружили связь своего творения с античностью, с античной демократией. Сен-Симон проводил другую связь: феодальное общество, критическое в отношении него буржуазное общество и во многом только еще складывающееся индустриальное общество. Это триадическая форма прогресса, где первая ступень отрицается на второй ступени и воспроизводится в измененной форме на третьей ступени.

Якобинцы разрушали феодальный строй и закладывали строй, в котором человек должен был обрести естественный и разумный стиль жизни. Для них античность – это разум в отличие от веры средневековья, возврат к античности, к античной демократии – это возврат к разуму, к естественному состоянию человека. Тут нет триады, а есть борьба двух начал, двух человеческих способностей: разума и веры. Сен-Симон в своих рассуждениях исходил не из естественного человека, а из человека, живущего в обществе, по его законам. Вершиной прогресса является у него формирование промышленного общества, «индустриализма». Но нельзя сказать, что прогресс у него тождественен росту производства. Сту-

пени прогресса имеют каждая особый социальный принцип: для феодализма это верование и завоевание, для буржуазного общества – царство закона, обоснованное метафизической философией, для высшего в триаде общества – промышленность и наука. Когда произошла французская революция, вопрос стоял о создании промышленной и научной системы, так думал Сен-Симон. Но на деле на первый план в революции вышли «легисты и метафизики», заинтересованные в ликвидации сословных привилегий и в создании демократического государства. Установившееся правление легистов и метафизиков скрывало настоящую цель нового общества – привести к господству промышленников и ученых в светских делах и к господству новохристианства в духовной жизни.

Метафизическое общество не было кратковременным эпизодом, как можно подумать, исходя из его характеристики Сен-Симоном как переходного общества. Царство метафизики, которое было отрицанием феодализма, устанавливалось долго, включая такие социально-духовные движения, как Реформация XVI в., Просвещение, и закончилось в XVIII в. провозглашением неограниченной свободы совести в период Французской революции. Феодально-богословский строй уничтожился и задолго до XVI в.: «Сравнительно с потерями феодализма в продолжение всего этого времени совершенно не имеет значения то, что унесла с собой революция»<sup>5</sup>. Ниспровержение старой социальной системы не было ни следствием революции, ни ее целью, оно было ее причиной.

Сен-Симон хотел подвести итоги предшествующей истории мысли со времен Сократа: первые двенадцать веков царили моральные науки, у истоков которых стоял Платон и раннее христианство. В последующие века стали развиваться эмпирические науки, которые нанесли удар по религии и прокладывали путь к промышленному обществу. Но Сен-Симон не становится от этого глашатаем единственно физических наук, ибо «...истинная философия состоит в том, чтобы науки о моральной стороне человека и науки о физической стороне человека в одинаковой мере способствовали созданию правильной организации общества»<sup>6</sup>. То есть наука и мораль равно определяют прогрессивное движение общества. Обе они являются определяющими силами прогресса. Мо-

<sup>5</sup> *Сен-Симон А. де.* Избр. соч. М.; Пг., 1923. С. 31.

<sup>6</sup> Там же. С. 129.

ральные науки преобладали в феодально-богословском обществе, слившись с религиозной верой, что придавало ему эмоциональное единодушие. Эта черта старого общества должна быть воспроизведена в промышленном обществе силами «нового христианства» и морали «всеобщего блага».

Уже ясно, что для идеи триадического прогресса Сен-Симона характерно признание положительных сторон феодального общества. Он выступал против распространенного в период революции мнения, что античные институты много лучше феодальных, на деле теологическая и феодальная система лучше античной: она создает возможность для продвижения людей талантливых, такие общества более многочисленны и способны сопротивляться иноземцам, в них лучше условия для развития наук. В Греции и Риме раб принадлежал хозяину, который имел право жизни и смерти в отношении него. В феодальном обществе раб принадлежит хозяину только косвенно, через землю; христианская религия защищала его от произвола, она учила, что все люди равны перед Богом. Сен-Симон хотел, чтобы лучшие достижения феодального общества в преобразованном виде были воспроизведены в промышленном обществе. Это должно быть достигнуто упрочением в духовной сфере новохристианской религии (в ней господствует один принцип – «Бог сказал: люди должны быть между собой братьями; это высшее начало заключает в себе все, что есть божественного в христианской религии»<sup>7</sup>) и установлением светской власти ученых и промышленников. То есть, Сен-Симон хотел восстановить в промышленном обществе двоевластие (сосуществование духовной и светской власти, которое было свойственно феодализму).

Таким образом, в своем видении прогресса Сен-Симон учитывал не только роль производства, но и духовные факторы общественного развития. Однако последние имеют у него во многом утопический, искусственный характер. Хотя, как и в любой утопии, в ней были верно угаданные моменты. Он любил повторять, что в промышленном обществе управление будет направлено на вещи, тогда как управление людьми потребует минимального полицейского надзора. Не только государство, но и право не будет необходимо в промышленном обществе, право будет заменено

<sup>7</sup> Сен-Симон А. де. Собр. соч. М.; Пг., 1923. С. 213.

политической экономией, расцветом производства, экономическим планированием. Это сердцевина его утопии. Утопической оказалась и его идея «нового христианства», о чем свидетельствуют религиозные опыты его учеников: создаваемые ими духовные ассоциации быстро распались. Он поставил промышленное общество вне либерализма и вне феодализма, подчеркнув особенность индустриального мира и неизбежность его наступления. Все сказанное позволяет уверенно говорить о социалистической утопии Сен-Симона. Резюме утопии Сен-Симона дали его ученики Базар и Анфантен в книге «Изложение учения Сен-Симона»: «Ныне человечество направляется к конечному состоянию, в котором оно будет избавлено от прежних продолжительных и болезненных смен, состоянию, когда прогресс сможет осуществляться без перерыва, без кризисов, постоянно, правильно и во всякий момент. Мы шествуем к миру, в котором религия и философия, культ и изящные искусства, догмат и наука не будут больше разобщены, в котором долг и интерес, теория и практика не только не будут в постоянной войне друг с другом, но будут вести к одной и той же цели – к нравственному возвышению человека, к миру, где наука и промышленность дадут нам возможность с каждым днем лучше *знать* и лучше *культивировать* его»<sup>8</sup>.

Взгляд Сен-Симона на соотношение феодально-богословского и индустриального обществ раскрывает важные черты его теории прогресса, но ее освещение будет неполным без анализа его отношения к либеральному обществу. Уже было отмечено, что Сен-Симон отрицал право и представительную демократию, но вопрос требует более конкретного рассмотрения, ибо без этого близость сенсимоновских идей к технократии остается неясной.

Поначалу Сен-Симон кажется антигосударственником, как это подчеркивает Ж. Гурвич в своей книге «Французские основатели социологии»». Но такая оценка – преувеличение. Если подойти к оценке политических взглядов Сен-Симона с точки зрения их эволюции, то картина окажется сложнее. У раннего Сен-Симона были симпатии к либерализму. В «Письмах к американцу» он вспоминает о своих впечатлениях, когда он сражался на войне за независимость американских штатов. Он дает очень высокую оценку их политической системе: «Американская революция знаменовала

<sup>8</sup> Изложение учения Сен-Симона. М.; Пг., 1923. С. 82.



начало новой политической эры»<sup>9</sup>. Отличительные особенности ее заключаются, по Сен-Симону, в высокой религиозной терпимости, в отсутствии в стране привилегированных слоев, всяких остатков феодализма, и в том, что нация проявляет себя по существу мирной, промышленной и хозяйственной. Он с огорчением отмечает, что Французская революция тоже казалась чисто промышленной, но вместо промышленной свободы она привела к тирании якобинцев и военному деспотизму Наполеона.

В «Очерках наук о человеке» Сен-Симон замечает: англичане нашли тип политической и социальной организации, которая мало-помалу заменит у всех европейских народов феодальный режим: «они являются верными хранителями этой конституции, доставляющей каждому из них наибольшую личную свободу, какой только возможно пользоваться в густонаселенной стране»<sup>10</sup>. Позже он скорректировал свою точку зрения на английскую конституцию, называя политический строй Англии «переходным», ее правительство объединяет в себе феодальные и промышленные функции (палата лордов демонстрирует роль аристократии).

Во всех приведенных оценках либеральных режимов в Англии и Америке проступает одна особенность – акцент на промышленной свободе, свободе труда и обмена. Постепенно становится ясно, что Сен-Симона привлекает не столько либерализм, а нечто другое, что он назвал «индустриализмом». Промышленники отличны от буржуазии, последнюю составляют военные недворянского происхождения, юристы, разночинцы, рантьееры, это либералы. А промышленники – не либералы. Их 24/25 общества, им надо заключить союз с королем для установления промышленного строя: «промышленная система основана на принципе совершенного равенства; она восстает против всех прав происхождения и даже всякого вида привилегии»<sup>11</sup>.

Сен-Симон писал об идее свободы в работе «О промышленной системе»: либеральные свободы были важны в период борьбы с феодализмом, а не в промышленной системе. Последняя сама приведет к наивысшей свободе в светских и духовных областях. Вообще, обеспечение индивидуальной свободы ни в коем случае не может быть целью общественного договора, никто не соединяется ради свободы,

<sup>9</sup> Сен-Симон А. де. Собр. соч. С. 186.

<sup>10</sup> Там же. С. 141.

<sup>11</sup> Там же. С. 278.

а только ради жизненных нужд (для охоты, например). Сен-Симон противопоставляет либеральной свободе иную, «истинную свободу, которая состоит совсем не в том, чтобы сохранить, если захочешь, безделье в ассоциации, такие наклонности должны сурово подавляться повсюду, где они существуют; свобода состоит, напротив, в возможно широком и беспрепятственном развитии материальных и духовных способностей, полезных ассоциации»<sup>12</sup>. В ассоциации индивид находится под давлением массы, в этой ситуации «пустая и метафизическая идея свободы в таком виде, как она сейчас распространена, в высшей степени стеснила бы действие массы на личность, если бы мы ее по-прежнему положили в основу политической доктрины»<sup>13</sup>. Она бы мешала организации социальной системы, так как последняя требует зависимости частей от целого.

В политической свободе еще меньше, чем в индивидуальной свободе, можно видеть цель ассоциации. Политическая свобода требует, чтобы каждый имел право заниматься публичными делами. Это нелепо, ибо политика становится позитивной наукой и ею должны заниматься ученые и промышленники.

Упомянутые индивидуальные и политические свободы являются «метафизическими», они выведены из абстракции «естественного человека», которая является основой идеи «прав человека», руководящего принципа метафизической политики.

В результате революции власть во Франции перехватили легисты и метафизики, промежуточные слои, которые не допустили к власти ученых и промышленников. Если бы последние пришли к власти, то политика приобрела бы позитивную направленность. Первая статья конституции гласила бы тогда: «Целью политического соединения французов служит благосостояние, достигаемое при помощи мирного труда, имеющего положительное значение»<sup>14</sup>. В результате таких преобразований правительства не будут больше управлять людьми, а ограничатся лишь устранением того, что мешает полезным работам: «Они будут иметь в своем распоряжении мало власти и мало денег, так как немного власти и немного денег достаточно для того, чтобы достигнуть поставленных перед ними целей»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Сен-Симон А. де. Избр. соч. С. 19.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 36.

<sup>15</sup> Там же. С. 195.

Сен-Симон дал такое обобщающее определение политики: «Политика есть наука о производстве, то есть наука, ставящая себе целью установление порядка вещей, наиболее благоприятного всем видам производства»<sup>16</sup>. Такое представление о политике кажется узким, всем очевидно, что у правительств есть и всегда были и другие обязанности, кроме обеспечения необходимых условий для производства. Но оно одновременно поражает прозорливостью, поскольку роль производства в обществе все увеличивалась со времен Сен-Симона, хотя, надо признать, росли и социальные обязанности государства, чего он не предвидел. У него утопия и прозорливость взаимно переплетаются друг с другом. Еще одно видение политических перспектив производства наводит на мысль об утопизме: он был убежден в исключительно мирном предназначении производства. В наше время все понимают, какую огромную роль для роста производства имеют расходы государства на оборону или просто для военных целей. Но идея мирной промышленности является ли утопией или еще не достигнутым человеческим идеалом? Сен-Симон думал, что у общества может быть одна из двух целей: завоевание или мирное производство. В наше время обе цели (война и производство) слились вместе и кажется невозможным отделить их друг от друга при нынешних взаимоотношениях человеческих сообществ. Но то, что кажется утопическим у Сен-Симона, может быть на деле отдаленной перспективой человечества. Кстати, одно предсказание Сен-Симона сбылось: он считал неизбежным объединение западноевропейских государств под властью единого правительства при сохранении в них национальных политических институтов. Этот вывод он делал, отталкиваясь от прошлого: до XV в. среди европейских наций царил мир, такая целостность держалась на «римской религии» и «римском духовенстве». Лютер поколебал власть духовенства и дезорганизовал Европу. И, **несмотря на Вестфальский договор, войны стали обычным явлением в Европе.**

Сен-Симон был одержим идеей установить в европейских странах духовную власть, подобную власти католической церкви, но лишенную ее недостатков (мздоимства, стремления к богатству, пышных обрядов и ложных верований), она будет исповедовать достижение «всеобщего блага».

---

<sup>16</sup> Сен-Симон А. де. Собр. соч. С. 204.

Собственно, идея нового христианства пришла к Сен-Симону на смену закону всемирного тяготения, важного, как он считал, и для естественных наук, и для обществознания. С его помощью он пытался выразить главный принцип соединения людей в промышленном обществе, их единство, братство, позже он заменил закон всемирного тяготения более понятной простым людям идеей нового христианства, последнее должно было выполнять в новом обществе ту роль, которую в средневековье играло католичество. Вообще в новом обществе должна существовать двуединая власть, духовная и светская, как это было в средневековье. Духовная власть займется общим воспитанием, управление светскими делами будет доверено промышленникам. Конкретно, проектируемая структура власти имеет у Сен-Симона довольно сложный характер: наверху находится король и при нем высшая научная коллегия, «инициативный совет», отбирающий общественные проекты, вблизи него находятся академии, которые рассматривают проекты с нравственной и теоретической точек зрения. Отобранные проекты направляются в Высший административный совет, составленный из наиболее влиятельных промышленников, где разрабатывается бюджет проекта и контролируется его исполнение. Кроме того, есть совет министров, парламент. В целом власть имеет сугубо административный характер. Это тяготение к административной власти говорит о близости сенсимонизма к технократическим теориям.

Знакомство с сенсимоновскими текстами убеждает, что мнение об их безгосударственнической направленности не выдерживает критики. В конечном счете он отрицает представительную власть в пользу сильной административной власти, принадлежащей промышленникам и ученым. Эта власть элитарна, она не допускает правления народных масс. Хотя планирующиеся социальные преобразования задуманы к их пользе, но сами низшие классы не должны притязать на власть: «Опыт показал, что с наибольшим жаром трудятся над установлением нового строя не те, кто наиболее в нем заинтересован»<sup>17</sup>. Низшие классы преследовали первых проповедников христианства, во время французской революции они, в силу пагубного стремления к равенству, привели к власти легистов и метафизиков. У его последователей сенсимонистов еще четче выражен принцип иерархического

---

<sup>17</sup> Сен-Симон А. де. Избр. соч. С. 46.

устройства грядущего общества и тезис о «любовном повиновении» низших классов их руководителям. Марксисты, например В.П. Волгин, любили повторять, что у Сен-Симона в промышленном обществе, занятом мирными хозяйственными делами, управление людьми сведется к минимуму, его место займет управление вещами, установится административная власть. В этом они видели близость Сен-Симона к идее Маркса об отмирании государства. Но административная власть в сочетании с духовной властью дает модель авторитарного правления. Как хорошо замечает в своей книге о Сен-Симоне Ж. Гурвич, государство, которое Сен-Симон выгнал в дверь, возвращается через окно, он отрицал право, а общество без права ведет к тираническим, диктаторским режимам, он отрицал привилегии и государство, а стал проповедником авторитарной власти промышленников. Так что можно прийти к заключению, что «невежественные классы» во время революции правильно делали, когда поддерживали лозунги равенства и свободы, показывая себя чуждыми возникшим позже идеям «любовного повиновения» сенсимонистов.

Тем не менее это не умаляет значимости социальных идей Сен-Симона об усилении роли промышленников, вообще производителей в будущем обществе, его проповеди мира между странами, его гуманитарной цели достижения блага для самых многочисленных и бедных классов. В советской историко-философской традиции было закреплено определение взглядов Сен-Симона как социалистической утопии. Но весь его социализм сводился к идеям братства и всеобщего блага. Идеи недопущения низших классов к власти, иерархической структуры общества, элитизма власти не свойственны социалистам, и если возникали у них на практике, то это было вопреки их принципам. Более соответствует учению Сен-Симона квалификация его как технократической теории, об этом свидетельствует его приверженность научно-производственному прогрессу, главенствующей роли промышленников и ученых в обществе, социально-политической иерархии. От технократа его отличает интерес к моральной стороне общественной жизни, попытка утвердить триадический прогресс, воспроизвести на новый лад духовную жизнь феодального общества, утвердить новую религию. Попытка мыслить триаду (феодальное общество, либеральное, промышленное) всегда указывает на то, что мыслитель

устремлен в будущее и что его интересует не единственно технический прогресс, но и социальный, духовный прогресс. Сен-Симон являет собой тип социалиста-технократа.

## 2. Научная модель общества у О. Конта

Одним из сторонников научной модели общества был О. Конт. Есть интерпретаторы, которые признают его учеником Сен-Симона, и те, которые это отрицают, связывая идеи Конта с влиянием на него Бональда и де Мэстра. Но Ж. Гурвич замечает, говоря об исторической триаде, что здесь Конт воспроизводит и точно повторяет концепции Сен-Симона о связи «между развитием индустриального класса – третье сословие – и позитивными науками и вытекающем из этого ограничении сначала теолого-военного режима, затем метафизико-легистского»<sup>18</sup>. Да и сам Конт в «Системе позитивной политики» писал, что является учеником Сен-Симона и что их труды должны рассматриваться как части единой доктрины. Тут же он замечает, что он разрабатывал преимущественно ту часть доктрины, которая касается науки. Это обусловило между тем существенные различия их систем. Конт выступил как оригинальный мыслитель, один из создателей социологии и позитивной философии, в рамках которой он развивал идеи триадического прогресса в истории.

Если подробнее говорить о том, кого Конт считал своими предшественниками и на какие идейные традиции он опирался, то следует назвать философов, которые пытались применить научный подход к анализу человеческой истории. Элементы такого подхода он усматривал у Ф. Бэкона, Б. Спинозы, Т. Гоббса, которого он особенно ценил за попытку построить учение о нравственности, праве, политике на принципах механической причинности. В числе своих предшественников он называл Ш. Монтескьё, с его идеей о влиянии климата на историю человеческих обществ, Ш. Кондорсе, который посвятил свою работу «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» поиску естественных законов развития цивилизации. Но хотя Конт ценил у философов нового времени любые попытки применения

<sup>18</sup> Gurvitch G. Les fondateurs de la sociologie contemporaine. P., 1957. P. 33.

точных и естественных наук к толкованию общества, сам он на деле был убежден, что история подчиняется особым законам, несводимым к естественнонаучным. Недаром он был одним из основателей социологии и считал ее высшей в ряду наук, самой сложной и конкретной из них. Конт настаивал на том, что науки можно расположить по принципу возрастающей сложности: сначала математика, механика, физика, потом органические науки и, наконец, социология. Этому порядку наук соответствует, по Конту, история их появления и развития: первыми появляются простейшие науки, потом более сложные. Социология не просто завершающее звено в истории наук, она раскрывает их тайну, а именно то обстоятельство, что все науки являются науками о человечестве и принадлежат ему как единому субъекту познания. Все науки, писал Конт, представляют собой «различные составные элементы единой науки, науки о человечестве»<sup>19</sup>.

Будучи сторонником научного подхода к обществу, Конт постоянно выступал против иных подходов к нему. У него было два противника: во-первых, теология, которая рассматривала человека и человечество в контексте их отношений с Богом, и, во-вторых, метафизика. К ней он относил те философские системы, которые исторически пришли на смену теологии. Метафизика – это философия, выступившая против идеологического диктата теологии, но сохраняющая страсть к поиску абсолютных начал и абстрактных сущностей. Такой абстрактный подход к человеку хотели исправить социологи XIX в., выдвинув вперед историю и социальное как факторы, определяющие сущность индивида, они хотели рассматривать его сквозь призму социальности. К метафизике Конт относил и философию Просвещения, нападая особенно на присутствующий ей атеизм. Он считал, что атеизм хотя и направлен против средневековой теологии, но родственен ей в том, что стремится решать «неразрешимые вопросы», ищет «первые» или «конечные» причины образования вселенной, происхождения жизни, формирования человека и т. д. Атеизм переоценивает разум и не имеет представления о моральных, социальных потребностях, о духовной стороне общественной жизни. Он ведет к рождению утопий о «мнимом царстве разума». Указанные особенности атеизма Конт

<sup>19</sup> Конт О. Слово о положительном мышлении // Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 71.

связывал с тем, что атеизм лишь негативно оценивает прошлое, а в отсутствие позитивной оценки прошлого невозможно открыть будущее человечества.

Так раскрывается важная особенность философско-исторического метода Конта, который прежде всего и олицетворяет собой «позитивизм». Общий смысл последнего состоит в провозглашении позитивного отношения к прошлому с учетом критического в отношении него метафизического настоящего. Точнее говоря, позитивного отношения к «феодално-богословскому» или теологическому периоду истории. Таким образом, теология и метафизика не просто идейные противники Конта, они отражают на духовном уровне определенные этапы истории – уходящей в прошлое теологической эпохи и сменившей ее метафизической (критической) эпохи. Свою идею позитивизма Конт соотносил с будущим, с промышленным обществом, считая, что оно должно воспроизвести на новом этапе некоторые структурные и качественные особенности власти в средневековом обществе. Нельзя, писал Конт в «Системе позитивной политики», только осуждать феодално-богословское общество и видеть в нем единственно препятствие для развития цивилизации, на деле его создание было «одним из наибольших предварительных успехов общества»<sup>20</sup>. Складывающееся позитивное общество, по Конту, будет иметь больше сходства со средневековым, чем с обществом метафизической эпохи. Последнее основано на критицизме (протесте против власти церкви и королей, осененных божественной благодатью), на разгуле индивидуализма и эгоизма, на анархии и ожесточенной борьбе за власть, в которую втянуто все население. Новое же общество мыслится им как «органическое», то есть основанное на едином всеобъемлющем принципе, в результате чего оно оказывается стянуто в одно целое.

Подобное отношение к прошлому со стороны Конта заставляет подчас его интерпретаторов говорить о нем как об идеологе контрреволюции. Например, Ж. Гурвич особенно подчеркивает консервативные моменты в системе идей Конта, говорит о влиянии, которое оказали на него де Мэстр, де Бональд, о поддержке им всех форм диктаторской власти – диктатуры папы, диктатуры Конвента, диктатуры Наполеона III, о пропаганде диктатуры про-

<sup>20</sup> *Конт О.* Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. СПб., 1910. С. 135.



летариата, которую Конт вел в 1848 году, о письме Конта Николаю I, где он высказал свое кредо – быть всегда на стороне власти и против анархии. Конечно, Гурвич не говорил прямо, что Конт был контрреволюционером, он выражался более осторожно, что у Конта контрреволюция превалирует над революцией. Однако в этом заставляет усомниться и то, что Конт выражал равно поддержку и правым, и левым диктатурам, а также то, что на деле он выступал в защиту того звена власти, которое присутствует в любой системе, как правой, так и левой. Это административная власть, непосредственно система управления страной, тут Конт идет вслед за Сен-Симоном, который тоже выдвигал вперед административную власть, принимая значение представительной власти в будущем промышленном обществе. Именно в этом духе Конт критиковал анархию, которую он считал производной от демократических принципов, и выступал против политических догм о безграничной свободе сознания, о суверенитете народа, о равенстве граждан. Все такие догмы, по его мнению, делают невозможной нормальную деятельность правительств, создают возможность оспорить существующую власть. Конт хотел подкрепить государственную власть религией, но не христианской, а религией Человечества как Высшего Существа. Он надеялся, что духовная власть создаст фундамент для крепкой светской власти в будущем обществе.

Итак, говоря о принципе «порядка», Конт скорее имел в виду не власть контрреволюции, а административную власть, что придает его учению оттенок технократизма. С другой стороны, Конт придавал идее «порядка» и более высокий философский смысл, для него она указывает и на процесс систематизации наук, и на принцип централизации общественной жизни, вообще ее единства, выражаемого триадой веры, разума и действия, которая должна восторжествовать в будущем промышленном обществе. Здесь задействованы теологический принцип веры, метафизический принцип разума, третий принцип – действие, он выражает разум конкретный, выступающий в единстве с чувством, верой в Человечество.

Прежде чем перейти к вопросу о контовской теории научного общества и государства, надо подробнее остановиться на особенностях его философского кредо. В первую очередь речь должна идти о его «субъективном методе», согласно которому суждения о мире и обществе должны иметь своей основой опыт, показания

наших органов чувств. Люди, писал Конт, должны ограничить свою научную любознательность тем, что им дано в наблюдении и что важно для человечества. На протяжении XX в. философы феноменологической направленности бились над тем, как найти переход от «Я» к «не-Я» и к «Другому». У Конта этих сложностей не было, он простодушно уверен в реальности человечества, а субъективный мир у него открывается сразу и как мир индивида, и как мир человечества. Такая позиция кажется продиктованной сохраняющимися у него традициями материализма, с которыми он неустанно боролся, но только благодаря им можно было принять абстракцию человечества за реальное существо с присущим ему субъективным и объективным миром. Конт ценил у И. Канта идею о разделении всех вещей на те, которые даны в опыте, и на те, которые постигаются в умозрении. Сам он был за то, чтобы замкнуться в сфере субъективного опыта, растянутого до масштабов человечества, и ограничить его рамками познание, действие и чувство. Эта замкнутость и дает искомый им «синтез», ту формулу единства, которое способно преодолеть экономическую, политическую и моральную анархию метафизической эпохи.

Нужно еще отметить, что субъективное начало, индивидуальное и коллективное, по Конту, активно, оно олицетворяет деятельность. Единство, которое оно обеспечивает, относится не к внешнему миру, а к человеку и человечеству, к его активности, знанию, чувству. Благодаря этому достигается в человечестве «полная гармония между умозрительной и конкретной жизнью»<sup>21</sup>. Говоря точнее, человечество как субъект знания и действия оказывается носителем гармонии, единства между наукой и промышленностью, наукой и моралью, политикой, то есть «конкретной жизнью». Это единство более высокого уровня, чем то, которое обеспечивали некогда теология и метафизика. Согласно Конту, единство общества в теологическую эпоху в Европе обеспечивала христианская вера, а не разум, тогда аффективное начало превалировало над разумом. Что касается метафизической эпохи, то общественная связь в этот период основывалась на абстрактных принципах и потому не была прочной. Экономическая жизнь управлялась законами меновой стоимости, в политике демократия базировалась на абстракции общей воли, в моральной сфере царил абстракция свободных и не-

<sup>21</sup> Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 27.

зависимых индивидов, сформировавшаяся в рамках теории «естественного человека» просветителей. В метафизическую эпоху человек действует, как бы находясь вне исторического, социального контекста, тогда как в предшествовавшую ей эпоху человек нес на себе печать исторической определенности, принадлежности к такому-то типу верования. Связывавшая людей вера обеспечивала устойчивый, «органический» характер общества. Проект Конта состоял в том, чтобы возродить в новом, промышленном обществе устойчивую эмоциональную связь между людьми, которая существовала в феодально-богословском обществе, основав новую религию Человечества. Позитивизм Конта представляет собой философию единства познания и веры, единства разума, чувства и действия. В результате весь комплекс естественных наук выступает в единстве с нравственностью, естественная философия и социальные науки взаимопроникают друг в друга и устраняется признанное со времен Платона и Аристотеля отличие естественной философии от нравственной. Это предполагает, по словам Конта, подчинение объективной основы человеческого существования «субъективному принципу, который всегда должен быть руководителем в цельном философском построении»<sup>22</sup>. Развивая эту мысль, Конт пишет: «... вселенная должна изучаться не ради нее самой, но ради человека или, скорее, человечества. Всякое другое намерение так же мало отличалось бы мудростью, как и нравственностью»<sup>23</sup>. Описанный философский синтез субъективных эмоций, целей, действий и объективного познания лег в основу контовской системы политики.

Конт резко отделял позитивную политику от предшествовавших ей форм теологической и метафизической политики. Последние являют собой царство произвола, в их основе лежат божественное право королей или самодержавие народа. Превосходство своей точки зрения Конт видел в том, что в ней присутствовало указание на рост цивилизации как основу всех исторических изменений. Под цивилизацией он имел в виду состояние развития человеческого разума и промышленности: тот или иной уровень цивилизации определяет общественный порядок, то есть «гражданский строй» общества, а состояние последнего определяет

<sup>22</sup> *Конт О.* Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб., 1912. С. 73.

<sup>23</sup> Там же.

систему политики. Так, «военно-теологическое» общество образовалось вследствие низкого уровня цивилизации, а ушло оно в прошлое под влиянием развития науки и производства. Позитивно настроенные умы, писал Конт, исходят в настоящее время из того, что «политический порядок является и может явиться только выражением гражданского порядка, другими словами, что преобладающие социальные силы неминуемо становятся, в конце концов, руководящими. Отсюда остается сделать только один шаг, чтобы признать подчинение политической системы состоянию цивилизации; ибо если ясно, что положительный порядок есть выражение гражданского строя, то, по меньшей мере, столь же очевидно, что сам гражданский строй является только выражением состояния цивилизации»<sup>24</sup>.

Перенеся в трактовке истории акцент на развитие наук и производства, Конт делает вывод, что существует тождество исторических процессов в разных регионах мира. Поэтому де нравы доисторической Греции обнаруживают сходство с нравами диких племен Северной Америки первой половины XIX в., а феодализм у малайцев имеет черты, общие с порядками средневековой Европы. Неизменный ход развития знания и производства вызывают повсюду одни и те же социальные изменения, что не допускает проникновения случайности в историю. Знания и ремесла развиваются постепенно и последовательно, знания одного поколения подготавливают почву для знания последующих поколений, и этот процесс не имеет конца. Такой странный для нашего времени глобализации взгляд на историю сопровождается у Конта рассуждениями о том, что не «люди», а «вещи» управляют ходом истории, что люди могут только ускорить или замедлить исторические процессы в соответствии со знанием естественных законов истории, но они не в силах ее изменить.

Между тем неверно было бы приписывать Конту объективистский подход к истории. История у него, как и у Маркса, имеет определенный смысл, она направлена к реализации идеала, который люди призваны осуществить. Этот идеал заключается в установлении социальной гармонии, в торжестве социального начала в обществе. Конт часто говорит, что общество развивается путем становления ума и социальности, первое начало рациональное,

---

<sup>24</sup> Конт О. Система позитивной политики. С. 113.

второе – эмоциональное, связанное со стремлением к идеалу, каковым является вера в Человечество как Высшее Существо. В этой связи он не раз повторяет, что разум – слуга чувства, разум только разрабатывает путь к тому, к чему стремится чувство. Интересно, что у первых социологов (Сен-Симона, Конта, Маркса, Дюркгейма) идеал представляется сходным образом, как движение к общественной гармонии.

Их идеал – не абстракция вроде свободных и равных индивидов, рассматриваемых как существа природы, он укоренен в истории, является одновременно идеалом и законом. Об этом свидетельствует свойственное названным мыслителям стремление изображать историю в виде триад – что было, что есть, что будет. У Маркса триада выглядит как движение от первобытнообщинного строя к обществам, основанным на частной собственности, и далее к коммунизму. Третье звено в этой трактовке имеет сходство с первым. У Дюркгейма начальным является коллективистское общество с механической солидарностью, за ним следует общество с разделением труда и возникающим на его основе индивидуализмом, его должно сменить общество с корпоративной солидарностью. Историческая триада Конта, как уже сказано, выглядит следующим образом: теологическое общество, объединенное верой в Бога, метафизическое общество, в котором доминирует умозрение и царит индивидуализм, на смену ему должно прийти позитивное общество, построенное на научной основе и объединенное верой в человечество. У всех трех движение начинается со сплоченного на той или иной основе коллективистского общества, второй ступенью оказывается общество индивидуалистическое, в котором может доминировать экономический закон, как у Маркса, или психологический, как у Конта и Дюркгейма, третья ступень олицетворяет социальный идеал, единство индивидуального и общественного. Оно одновременно идеальное состояние общества, к достижению которого направлена деятельность людей, и венец его закономерной эволюции, результат причинно-следственных связей в масштабе общества. Согласно названным теоретикам, люди творят историю, но делают это в соответствии с ее собственным законом. И Конт, и Маркс, и Дюркгейм хотели преодолеть асоциальный характер индивидуализма, утвердить коллективистские ценности, что привело, однако, на практике к печальным результа-

там в истории, связанным в конечном счете с именем Маркса, тогда как сходные с марксистскими коллективистские идеалы Конта, например, не оказали явного влияния на историческую практику.

Тенденцию развития общества по направлению к единству Конт рассматривал на примере «западной революции», начало которой он связывал в науке с открытиями Кеплера и Галилея, в философии с выступлениями Бэкона и Декарта, в политике же с борьбой против королевской власти и власти церкви. Нужно отметить, что упомянутая революция означала у него стремление к социальному единству не только в статике, на данный момент истории, что политически выражалось в лозунге «порядка», но и в динамике (лозунг прогресса). Конт стоял на точке зрения тождества порядка и прогресса, так как «прогресс во всех отношениях есть не что иное, как развитие порядка, и является также его единственным и решительным показателем»<sup>25</sup>. Прогресс – это поступательное развитие человечества, совершенствование тех способностей, которые отличают человека от животных, – это разум и социальность.

Сочетание понятий «порядка» и «прогресса» Конт рассматривал как девиз, который должен сопутствовать западной революции на ее позднем этапе. Конкретно он имел при этом в виду французскую революцию 1789 г. Конт предложил схему эволюции ее девизов. Революция началась под лозунгом свободы и равенства. Он казался Конту противоречивым: равенство во многом ущемляет общественную свободу. С этим лозунгом революция разрушала королевскую власть и весь феодальный строй жизни, это лозунг отрицательной фазы революции, которая завершилась контрреволюцией, что было связано с утверждением императорской власти Бонапарта, затем с реставрацией власти Бурбонов. В 1830 г. в результате переворота королем стал Луи Филипп из рода Орлеанов, связанный с кругами крупной финансовой буржуазии. Тогда, считает Конт, утвердился вплоть до 1848 г. лозунг «Свобода и порядок». Идеологу позитивизма этот лозунг кажется более приемлемым, он ценит его за то, что в нем исключено «протообщественное понятие равенства»<sup>26</sup>, а взамен него введен принцип «порядка», который ассоциируется у Конта с понятием «братства». Завершающим

<sup>25</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. Вып. 5. СПб., 1912. С. 93.

<sup>26</sup> Там же. С. 186.

этапом французской революции Конт считал 1848 год, когда была навсегда уничтожена королевская власть. Это означало завершение разрушительного этапа революции, в результате лозунг свободы, как думал Конт, оказывается снятым с повестки дня и должен быть заменен лозунгом «прогресса» в сочетании с «порядком», то есть в целом лозунг новой стадии французского общества «Порядок и прогресс». Но насчет истории и перспектив революционных девизов во Франции Конт ошибся, спустя полтора столетия после того, как он жил и творил, государственным девизом Франции и других демократических государств остается «Свобода и равенство», тогда как «Порядок и прогресс» означает политическую программу сил, стремящихся на научной основе управлять обществом (бюрократия, технократия, наукокрания). Лозунг «Порядок и прогресс» изначально элитарен и противостоит принципам демократического равенства и индивидуальной свободы.

Тут непосредственно встает вопрос о новой модели государственного устройства, которую создавал Конт. Исходная его позиция в этом плане – возрождение на новой основе духовной власти, которая существовала в средние века рядом со светской властью, точнее, воссоздание деления власти на духовную и светскую. Если в средневековье духовная власть была сосредоточена в церкви, осуществлялась представителями традиционной религии, то в позитивном обществе она будет принадлежать служителям культа Человечества, тем, кто наиболее сосредоточен на распространении и поддержании религии Человечества как Высшего Существа. Духовные преобразования Конт считал самой насущной задачей, преобразование гражданских учреждений он отодвигал на второй план. Что касается духовных преобразований, то они мыслились им в международном масштабе: «В настоящее время первая социальная потребность на всем западе – это общая доктрина и одинаковые нравы, покоящиеся на единообразной системе всеобщего воспитания, руководимой и применяемой одной и той же духовной властью. По мере того как эта потребность будет удовлетворяема, будет совершаться всюду гражданское преобразование согласно особенностям каждой национальности, но эти необходимые различия нисколько не нарушат основного единства великой позитивистской республики, систематическая связь которой будет более полной и более

прочной, чем связь католической республики, существовавшей в средние века»<sup>27</sup>. В результате в западноевропейских странах должен установиться мирный и разумный порядок, «покоящийся на систематическом и постоянном преобладании всеобщей любви, господствующей и над умозрением, и над действием»<sup>28</sup>.

Власть религии, как ее понимал Конт, это прежде всего власть моральная, религия и мораль тесно связаны между собой. Так обстояло дело в христианстве, которое несло в себе мощный заряд морали, так должно обстоять дело и в новой религии Человечества. Но христианство не устраивало Конта тем, что его мораль обращена к индивиду и центрирована на идее личного спасения, а также тем, что христианство не знает социальной жизни и сосредоточено на отношениях верующих с потусторонним миром. И все же Конт признает, что происходивший не один век упадок авторитета церкви пагубно сказался на моральном состоянии общества. Метафизика со свойственным ей духом критицизма привела дело к тому, что мораль была потеснена со своего места политикой и в обществе утвердились индивидуализм, анархия и ожесточенная политическая борьба за власть под давлением эгоистических побуждений. Конт выступает против диктата политики и за возвышение роли морали в обществе путем его воспитания в духе религии Человечества. Для последней человека в индивидуальном плане не существует, она обращена к роду и пробуждает «чувство тесной социальной солидарности»<sup>29</sup>. Общественные чувства требуют подавления разных личных побуждений и ведут к преобладанию «человечности» над «животностью», к установлению порядка и прогресса.

Соответственно рисует Конт формы и функции светской власти в позитивистском обществе, его главная интенция и тут – помочь созданию солидарного, сплоченного общества. Поэтому светская власть мыслится им в форме централизованной структуры, тогда как прерогативы местной власти сводятся к минимуму. Он пишет, что позитивисты стремятся к «прямому господству центральной власти и сведению местной власти к ее необходимым функциям»<sup>30</sup>. Абсолютная централизация власти исключает наличие любых де-

<sup>27</sup> *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 105.

<sup>28</sup> Там же. С. 112.

<sup>29</sup> *Конт О.* Слово о положительном мышлении. С. 55.

<sup>30</sup> Там же. С. 135.



мократических институтов, солидаристское государство имеет форму республики, но не демократической, в нем исполнительная власть оказывается важнее демократических органов, более того, как предполагал Конт, правительство всегда получит поддержку народа против собрания депутатов.

Проектируемое Контом позитивистское общество должно было иметь мирный трудовой характер и заниматься производством и преобразованием окружающей среды в интересах человечества. Ключевая фигура в нем – промышленник, руководитель мирных работ, в этом позиция Конта сходна с позицией Сен-Симона, оба полагали, что в будущем обществе промышленникам будет принадлежать государственная власть. Но пока оно не сформировалось, промышленники не готовы к этому, они еще не освоили высшей идеи общественной солидарности. Поэтому в переходное время высшая светская власть должна принадлежать пролетариям, так как им ближе, чем представителям других классов, идея общественной солидарности. Вообще Конт против того, чтобы власть принадлежала народу, его идеал – распространение на все общество промышленной иерархии, структуры «руководители-исполнители», но для революционного периода он делает исключение: тогда пролетарии как носители духа солидарности, захватят высшую власть, установят диктатуру наподобие диктатуры Конвента, а специалистов по управлению они найдут в тех классах, из представителей которых обычно формируется государственный аппарат.

Итак, пролетарии, с точки зрения Конта, – главная социальная сила, ориентированная на создание позитивистского общества. Но они не сами создают программу преобразований, они должны действовать в союзе с философами. Это напоминает идею молодого Маркса о союзе между пролетариями и философами. Но Конт несколько иначе расставляет акценты, чем Маркс. Во-первых, он указывает на то, что пролетарии чужды старой культуре, не испытывали воздействия теологического и метафизического образования, к ним можно применить знаменитую формулу Декарта – “*tabula rasa*”. Поэтому они открыты для усвоения позитивистских идей. Во-вторых, Конт утверждает, что пролетарии якобы не озабочены материально и вследствие этого восприимчивы к ценностям социальной солидарности. Отвечая на упреки позитивистам в том,

что они стремятся к уничтожению классовых различий, Конт говорит, что позитивисты не ставят такой цели, что этого хотят сторонники идеи равенства. Позитивисты же считают, что социальная программа пролетариев должна включать лишь два требования – «нормальное образование» и «правильный труд». Позитивисты проводят ту мысль, что «действительное счастье совместимо со всякими условиями существования, лишь бы они были честно выполнены и разумно приняты»<sup>31</sup>. В-третьих, Конт исходит из того, что народ не стремится к политической власти, он тяготеет к моральной оценке действий представителей власти. Морализм народа совпадает с главной ориентацией позитивистской философии, которая стремится выработать «всеобщую мораль действия, предписывающую каждому деятелю, личности или коллективу наиболее соответствующие основной гармонии правила поведения»<sup>32</sup>. Все указанные пункты раскрывают духовную связь между пролетариями и позитивистской философией, выдвигают вперед духовную составляющую пролетарского движения.

Кроме пролетариев Конт выделял еще один слой населения, его добрую половину, заинтересованную в позитивистских преобразованиях. Это женщины, позитивизм рассматривает их как носительниц любви и солидарности: «Вследствие их меньшего участия в государственном управлении пролетарии и женщины более способны понять потребности и условия нравственного правительства, предназначенного в особенности для ограждения их от гнета светской власти»<sup>33</sup>. Однако нельзя думать на основании сказанного, что Конт был сторонником равенства полов, он был его противником, считал, что жизнь женщин должна быть замкнута в круге семьи. Впрочем, он предусматривал необходимость предоставить женщинам такое же образование, какое будут получать мужчины.

Конт указывал на организационную форму духовного протеста и духовного созидания с позиций позитивизма, это «рабочие клубы». Они должны создаваться не в целях пробуждения пролетариев к политической деятельности, а с тем, чтобы «заменить церковь или, скорее, подготовить новый храм под постепенным давлением преобразовательной доктрины, которая мало-помалу

---

<sup>31</sup> Конт О. Дух позитивной философии. С. 65.

<sup>32</sup> Там же. С. 66.

<sup>33</sup> Там же. С. 57.

доставит первенство окончательному культу Человечества»<sup>34</sup>. «Рабочие клубы» призваны дать организационную опору широкому философскому движению, задуманному Контом.

Интерес к пролетариату, провозглашение союза между ним и новыми философами – не только эти мотивы говорят о близости между позитивизмом и коммунизмом. Можно упомянуть также в этой связи о поиске ими научного постижения истории, об указании на производство и научно-технический прогресс как базис исторических перемен, о попытках формулирования целей преобразовательной деятельности, ее идеалов на основе научного познания прошлой и будущей истории и т. д. Сказанное заставляет ближе всмотреться в отношения между позитивизмом и коммунизмом, тем более что сам Конт не раз обращался к этому вопросу. При некоторых сходствах тем, идей и даже концептуальных решений между ними существовали серьезные различия. Конт был озабочен прежде всего духовно-нравственным воспитанием рабочих, тогда как, например, Маркс и марксисты делали упор на развитии у них политического сознания, пробуждении их к классовой борьбе вплоть до захвата политической власти. У Конта на первом месте распространение в обществе морали солидарности, обучение рабочих позитивной философии и другим наукам. Коммунисты все силы направляли на организацию рабочих в профсоюзы и политические партии, на вовлечение их в политическую деятельность.

Соответственно решали они вопрос о собственности: коммунисты говорили об обобществлении собственности, о передаче крупной собственности государству, позитивисты предлагали смотреть на собственность с моральной точки зрения, с точки зрения того, насколько успешно выполняет предприниматель возложенную на него социальную функцию накопления капитала и прироста материального богатства. Общество имеет право контроля над производством, поскольку участвует в создании любого общественного продукта и «так как никакой вид собственности не создан ее обладателем»<sup>35</sup>. Если следовать Конту, то речь должна идти не о том, чтобы отнять собственность у его владельца, отменить институт наследства, как предлагали коммунисты и в какой-то степени сенсимонисты, а о том, чтобы поста-

<sup>34</sup> *Конт О.* Общий обзор позитивизма. С. 15.

<sup>35</sup> Там же. С. 22.

вить производство под контроль моральной власти, которую будут осуществлять в позитивистском обществе в первую очередь пролетарии и новые философы.

Протест родоначальника позитивизма вызывал коммунистический лозунг равенства, Конт отрицал как принцип политического равенства в форме, унаследованной от французской революции (представительная демократия), так и свойственную коммунистам идею прямой демократии масс. Кроме того, Конт, как и Сен-Симон, решительно отвергал равенство на производственном предприятии, в производстве везде должны быть руководители и исполнители: «Никакое предприятие не могло бы существовать, если бы каждый исполнитель должен был быть также управляющим или если бы управление было бы неопределенно вверено косной и неотвечественной толпе»<sup>36</sup>. Но Конт не уловил того, что коммунизм двояко относится к равенству в производственной сфере, с одной стороны, общественная собственность была как бы залогом равенства занятых в производстве людей, с другой стороны, например, в СССР на производстве царил иерархия. В еще большей степени это относилось к политике, где провозглашалось равенство политических прав всех граждан, но руководство страной фактически было вверено партии, носительнице марксистской науки. Идеологи позитивизма согласны с коммунистами в том, что надо заняться народом и дать пролетариям нормальное образование и необходимую организацию труда. Но они не должны претендовать на равенство прав в управлении производством и страной, а только на приоритет в моральной области.

Из сказанного насчет частной собственности, принципов производственной и иной иерархии ясно, что позитивистская программа социальных преобразований имеет не столь радикальный характер, как коммунистическая. Позитивизм сильно связан с прошлой историей, он хочет обновления, но ценит и исторические традиции. Коммунисты радикальней отрицают прошлую историю. И те, и другие отрицают прошлое, поместившись в рамки истории. Точкой отталкивания для них является не абстрактный человек природы, как то было у либералов и демократов, а исторически определенный человек, рабочий на стадии крупного машинного производства. Но позитивисты более привержены к историческим

---

<sup>36</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. С. 25.

традициям (к частной собственности, к иерархии на производстве и в обществе). Поэтому Конт упрекал коммунистов в том, что они не имеют чувства истории, что у них «отсутствует историческая непрерывность, составляющая, однако, главную характерную черту человечества»<sup>37</sup>. Коммунисты кичатся своей ценностью солидарности, но связывают ее появление исключительно с настоящим временем, тогда как прошлая эпоха в лице христианства сделала достаточно для ее утверждения.

Конт рассматривал коммунизм как тот первый шаг, который пролетарии делают в направлении к позитивизму, он надеялся перехватить их у коммунистов. Но эффективность коммунистической пропаганды, точнее, марксистской коммунистической пропаганды, оказалась намного сильнее, чем у позитивистов. Марксистский коммунизм наложил сильнейший отпечаток на всю мировую историю XIX–XX вв., в то время как позитивизм сохранился лишь как направление философской мысли. А между тем в конце XIX в. в Европе он имел сильное влияние на оппозиционное движение, был популярен среди революционного студенчества. Почему марксизм вытеснил довольно быстро позитивизм из этой среды? Можно назвать две причины этого. Во-первых, коммунизм был, как уже сказано, более радикален, он обещал нечто совершенно новое, что совпадало с настроениями революционных романтиков. Во-вторых, он указывал на совершенно реальные методы и средства борьбы: революционное насилие, политическая борьба вплоть до вооруженного захвата власти. Конт же предлагал путь долгий и совершенно неоднозначный, ориентировался на идеализированный образ человека, возлагал надежды на всеобщую любовь к человечеству. Гегель когда-то сказал, что философы ошибочно считают глубоким суждение о природной доброте человека, тогда как гораздо больший смысл имеет мнение, что человек зол. В европейском революционном движении зло, насилие победило принцип всеобщей любви.

И все же можно сказать, что позитивизм предугадал направление будущих преобразований государственности, предвидел усиление научных элементов в управлении обществом. В XIX–XX вв. роль промышленности и промышленных объединений возрастала, они все сильнее оказывали влияние на государственную политику.

---

<sup>37</sup> Конт О. Общий обзор позитивизма. С. 25.

ку. Усиление научных элементов сказалось и непосредственно в управлении людьми со стороны государства, которое все более опиралось на социологические исследования, использовало данные гуманитарных наук (экономики, социологии, политологии, медицины, педагогики). Правда, собственно позитивистский идеал общества, построенного на принципах братства и любви к человечеству, не реализовался, хотя постепенно человечество становится все более реальным фактором истории, о чем свидетельствует рост различных наднациональных объединений. Если снова вспомнить о таком конкуренте позитивизма, как марксизм, то и у него можно видеть тенденцию к научному управлению обществом, что сказалось, например, в претензии на открытие объективных законов истории, в идее о руководящей роли марксистских партий в процессах социальных преобразований, основанных якобы на научных прогнозах. Уже в «Манифесте Коммунистической партии» была провозглашена особая роль коммунистов в рабочем движении, которые одни только и могли направлять его к конечным целям. Этот проект продвижения к будущему на основе науки был у марксистов, правда, заглушен идеями о прямой демократии масс, где коммунизм выступал как наследник и продолжатель традиций французской революции, восприимчиком ее лозунга политического равенства. В силу такой двусмысленности марксистских политических интенций идея научного управления обществом не звучала в марксизме явственно. Поэтому позитивизм можно считать наиболее четким проявлением тенденций к научности в оппозиционном общественном движении. Это, как мне кажется, особая политическая линия, которую нельзя причислить ни к левому направлению, ни к правому, хотя с последним позитивизм имеет важное сходство, состоящее в отрицании демократии. Но в целом позитивизм – особое явление в политике с его моделью власти, построенной на научной основе, с его идеалом солидарного человечества (а не нации, как у правых), с его поиском морального авторитета в среде пролетариев. Конт раскрыл процесс становления власти, пропитанной духом научности и апеллирующей к эмоциям в духе религии человечества.

Конт не был сенсимонистом, он был одним из создателей позитивной философии, но его социальные идеи во многом близки сенсимонистским. Он также стоял на позициях главенства науки

и производства в обществе, ратовал за власть ученых и промышленников, которую представлял в виде жесткой административной власти, исповедовал мораль солидарности. Их социальные взгляды имели технократическую направленность, они впервые строили философские системы, опираясь на феномены производства, техники, науки. Их идеи содержали изрядную долю утопии в том, что касается исключительно научного управления обществом, создания новой религии, проповеди всеобщей любви и т. д. **Но их идеал будущего в виде идеи мирного труда и всечеловеческого братства останется в запасе у человечества еще на долгие годы.**

### **3. Триадиическая форма прогресса у К. Маркса**

Если вспомнить советскую историю и особенно если анализировать позиции советских руководителей, то убеждаешься, что они, начиная с В.И. Ленина, **хотели взять на Западе только производственные достижения**, отбросив другие формы жизни капиталистического общества. Мысль Маркса в отношении связи коммунизма и прогресса намного сложнее, Маркса волновали перспективы и духовного, социального прогресса.

Маркс близок Сен-Симону прежде всего тем, что он решительно встал на сторону научно-производственного прогресса. Материальное производство – это вообще та сфера, где легче всего увидеть прогресс, так как результаты изменений в производстве постоянно накапливаются, представляя наглядно наращивание производительных сил общества. С возникновением капитализма сказывается особенно сильно этот прогресс производства и его связь с изменениями многих сторон общественной жизни. Прогресс производства, науки казался Марксу бесспорным достижением, отрицательные его стороны стали заметны лишь во второй половине XX в., тогда проявилась двойственность технического прогресса. Впрочем, и Маркс уже замечал подобную двойственность, отмечая, например, непривлекательность однообразного фабричного труда для рабочих. Но он считал, что сам технический прогресс уничтожит такую форму труда, развивая автоматические формы производства.

Если отношение Маркса к материальному прогрессу кажется ясным, то сложнее обстоит дело с социально-политическими, духовными переменами в обществе. В этом отношении позиции вообще могут быть разными. Можно считать, что те из перемен, которые вызваны материальным совершенствованием, и являются самыми прогрессивными. Но в таком случае человечество обречено просто пассивно следовать за поворотами социально-производственных устройств, считая прогрессивными самые последние из них и отказываясь от какой-либо ценностной регуляции общественной жизни. Можно, с другой стороны, считать прогрессивными социальные преобразования, предпринятые с позиций разума. Но этот подход слишком абстрактный и предполагает разные решения в зависимости от того, что считать разумным: таковым может считаться и возврат к прошлому (Ж.-Ж. Руссо). Маркс выработал свое отношение к социально-политическому и духовному прогрессу, который своеобразно высветил накопление позитивных достижений и в этих сферах.

Гегель разработал принципы триадического подхода к истории, оставаясь в рамках метафизики. Маркс заимствовал у него методологические принципы триадического движения, перетолковав их на социологический лад.

Конечно, изначально видно различие между Гегелем и Марксом в подходе к истории: у Гегеля предполагается существующим единственным субъектом истории, мировой дух, стремящийся к постижению и реализации собственной свободы. Люди, целые народы для него только средства, коими пользуется мировой дух в своем движении вперед. Маркс уничтожает субъектность духа. У него единственными деятелями истории оказываются сами люди, но их действия, если брать зрелые работы Маркса, обусловлены исторической необходимостью. Интересно, что необходимость у Маркса диктует примерно то же направление истории, как то, которое определено движением мирового духа у Гегеля.

У Гегеля триадичность истории имела идеалистический, спекулятивный характер, но при внимательном отношении можно в ней рассмотреть реальное содержание исторических процессов. У него триада коренится уже в его методологическом принципе отрицания отрицания, согласно которому некая сущность, подвергнувшаяся отрицанию, в результате второго отрицания частично восстанавли-



вается, но в измененной форме и в результате достигается конечный «синтез». Маркс воспринял этот метод. Применение его к истории дает такую триаду: первоначальное родовое устройство общества с общинной собственностью, на смену ему приходят устройства с частной собственностью (феодализм, капитализм) и, наконец, коммунизм как общество с общественной собственностью.

Динамика исторической триады определяется законом отчуждения, тесно связанным у Гегеля с принципом отрицания. Маркс перенял у Гегеля идею отчуждения, с помощью которой он в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» получил такой вывод: исходный пункт современного ему общества – труд фабричного рабочего, он отчуждается в капиталистических условиях вместе с его продуктом и социально-духовными сферами общественной жизни, которые Маркс тоже относил к результатам труда фабричного рабочего. Таков первый этап отрицания, который рассматривает Маркс. Второе отрицание оказывается снятием отчуждения, установлением единства труда и общества, их синтезом. Это состояние общества и является коммунизмом. У Гегеля можно отыскать аналог Марксова коммунизма, взяв, к примеру, его «Философию права». В ней государство выступает конкретным синтезом индивида и общества, тогда как процесс отчуждения разыгрывается в гражданском обществе, где индивид противостоит формальному всеобщему началу в виде экономических отношений и права. Снятие этого отчуждения ведет к синтезу, к конкретному всеобщему, каковым является государство. То есть гегелевское государство, как оно выступает в его философии права, является аналогом Марксова коммунизма. Разница между Марксом и Гегелем заключается в том, что у Гегеля спекулятивный момент синтеза разыгрывается в процессе развертывания истины, тогда как у Маркса он находит место в диалектике труда, в его отчуждении и обратном движении синтеза. Гегелевский метод развертывания истины Маркс делает принципом развития труда и человека. Описанная Марксом модель отчуждения труда предполагает либо то, что у Маркса труд рабочего растягивается до уровня всеобщего (с помощью философии отчуждения), либо что всеобщее, то есть общество в целом, сжимается до уровня труда. Как видим, Марксово понимание прогресса имело изначально не научно-производственный, а социально-исторический характер.

В «Немецкой идеологии» Маркс разработал материалистическое понимание истории, что не могло не отразиться на трактовке им сути прогресса. Маркс обосновывает теперь коммунистическую революцию, указывая на постоянный рост производства, неизбежную в этой связи, как ему казалось, ликвидацию частной собственности и победу общественной собственности с планомерной организацией труда. Это тоже триада, но она выведена из материально-производственного роста, а не из принципа отчуждения. Но Маркс не отказался в этот период и от теории отчуждения, связывая его преимущественно с фактом стихийного разделения труда в обществе, в результате которого плоды труда индивидов представляются им «не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть»<sup>38</sup>. В «Капитале» Маркс обозначит всю совокупность товарных отношений как «товарный фетишизм» и признает в нем источник «общественных мистификаций», сферу стихии, преодолением которой может явиться лишь сознательное управление людей социальными процессами. Соответственно, коммунизм как акт ликвидации отчуждения должен, считал Маркс, превратить стихийно сложившиеся формы в «контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними»<sup>39</sup>.

Итак, с помощью гегелевской диалектики отрицательности Маркс обосновал неизбежность коммунизма, считая его последним звеном триады, начавшейся с этапа отчуждения индивидуального или коллективного труда, прошедшей фазу отчуждения и завершившейся, с одной стороны, гармонией индивида и общества, с другой, сознательной и планомерной организацией общества. Причем тот факт, что исторически происходил, начиная с XV в., как думал Сен-Симон, переход от общества более сплоченного к эре индивидуализма, был очевиден всем наблюдателям. А вот заключительная фаза триады (марксистской или гегелевской), фаза синтеза и гармонии, если и была предвидением будущего, то весьма приблизительным. Из констатации изменений в производ-

<sup>38</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 33.

<sup>39</sup> Там же. С. 36.

ственно-экономической сфере нельзя было вывести коммунизма как гармонии индивида и рода, индивидуального и общественного. Такое видение коммунизма изначально было связано с философией отчуждения и сохранило следы этого происхождения вплоть до последних трудов Маркса. Когда Маркс переходит на экономическое обоснование коммунизма, то тематика индивида, его свободы, его отношений с другими индивидами уходит у него на второй план. Он начинает настаивать на необходимости обобществления производства (вместо прежнего «обобществления человечества») и сознательного планомерного его регулирования. Проблематика индивидов, духовно-нравственные аспекты их отношений ограничиваются в марксизме теперь идеей равенства, которая к тому же на деле при ее реализации, например, в СССР обернулась неравенством в сферах производства или политики. Отход Маркса от гегелевского понятия отчуждения существенно обеднил его образ коммунизма.

Триадаический подход к истории является телеологическим. Если говорить о Марксе, то возникает вопрос: как соотносятся у него телеология и материалистически-детерминистское объяснение истории, доминирует ли последнее над телеологическим объяснением, или обе схемы существуют параллельно друг другу, или они пересекаются, накладываются друг на друга?

В работах Маркса материалистически-детерминистский подход к истории возник позже, чем представление о диалектических кругах в истории. Впервые его основы в не устоявшихся еще терминах Маркс сформулировал в «Немецкой идеологии». Он там писал, что уровень развития производительных сил нации, степень и форма присущего им разделения труда определяет формы собственности и вообще «формы общения» людей в истории. В классически четкой форме Маркс изложил указанную точку зрения в широко известном «Предисловии» 1859 г. к работе «К критике политической экономии», где он определил совокупность производительных сил и производственных отношений как «базис» общества, от которого зависят политические, юридические, духовные формы общественной жизни, то есть «надстройка». Согласно этой точке зрения, двигателем исторического развития является рост производительных сил, который в поворотные моменты требует соответствующего изменения всей огромной надстройки.

Но что значит зависимость политики, права, морали от изменений в производственной сфере, зависимость «надстройки» от «базиса»? Иногда Маркс говорит как «техницист», когда пишет, например: «Ручная мельница дает нам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капитализмом»<sup>40</sup>. Ценностная точка зрения этим как бы уничтожается, изменения в обществе следуют за изменениями в производстве. Это, естественно, вызывает протест у теоретиков, которые верят в свободу воли человека и в его историческую инициативу. Конечно, Маркс не был техницистом в прямом смысле слова, как, например, Сен-Симон. Конт или А.А. Богданов. Его образ коммунизма выработан при опоре на концепцию диалектических кругов в истории, которая дает возможность наполнить этот образ самостоятельным ценностным содержанием. Отсюда можно сделать вывод, что концепция линейно-восходящего развития, продиктованного прогрессом производства, не является единственной или параллельной в отношении концепции диалектических кругов истории, свою ценностную компоненту она заимствует у последней. Начиная с «Немецкой идеологии», в философско-исторических текстах Маркса переплетаются между собой два взгляда на историю, один из которых исходит от веры в приоритетную роль для общества производственного прогресса, а другой апеллирует к динамике отчуждения. Это обусловило то обстоятельство, что у Маркса коммунизм имеет собственное социальное содержание, несводимое к технико-производственному прогрессу.

Показателем такого переплетения разных подходов к истории может служить Марксова трактовка исторической роли пролетариата. Просто на основе эмпирических данных невозможно было сделать вывод о коммунистическом предназначении пролетариата. Реально это был один из угнетенных классов капиталистического общества, склонный, конечно, к протесту против существующих условий его труда и жизни. Но Маркс видел в нем особый класс, носителя всего самого прогрессивного, «универсальный» класс, преодолевающий национальную замкнутость, предопределенный к созданию общества, альтернативного капитализму. Подобные характеристики пролетариата могли быть продиктованы только

---

<sup>40</sup> Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М., 1955. С. 133.

динамикой отчуждения, согласно которой подвергшийся отчуждению класс пролетариев должен в итоге вернуть себе все свои сущностные силы, воплощенные в материальных и духовных достижениях общества.

Когда последователи Маркса XIX и XX вв. забыли об «отчуждении», видя в нем проявление незрелости его теории, они утратили вследствие этого некоторые привлекательные стороны Марксова понимания коммунизма. Маркс видел в положении рабочего отчуждение от него различных форм социальности. Он не похож на социалистов, которые утверждали примат общества в отношении индивида и требовали его подчинения целому во имя «всеобщего блага» (Сен-Симон). Маркс хочет вернуть общество, точнее, человеческую сущность, рабочему. Индивид и общество у Маркса равновелики, хотя Маркс писал в «Тезисах о Фейербахе», что человек есть совокупность общественных отношений. Но можно вернуться к «Экономическо-философским рукописям 1844 г.», где Маркс пишет, что родовая сущность человека воплощается в таких сферах общественной жизни, как религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство, и что положительное упразднение всякого отчуждения есть «возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему *человеческому*, то есть общественному бытию»<sup>41</sup>. К этому Маркс добавляет: «Человек присваивает свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»<sup>42</sup>. Все названные формы общественной жизни выходят далеко за пределы фабричного труда. Человек выражает себя как свободное и универсальное существо «в переработке неорганической природы»<sup>43</sup>. Пожалуй, Маркс дал в «Рукописях» самый идеальный образ человека будущего.

Знакомство с триадическими формами прогресса позволяет сделать вывод, что в настоящее время понятие прогресса сузилось по объему. Заговорили о прогрессе сравнительно недавно, в XVIII в., когда повсеместно стало заметно формирование нового мира и исчезновение старого феодального мира. Тогда появились

<sup>41</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 120.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К. Из ранних произведений. М., 1956. С. 566.

понятие прогресса и те триадические его формы, в которых мыслились прошлое, настоящее и будущее (Сен-Симон, Конт, Маркс). В этих концепциях наука, техника, производство как бы составляют основы всех изменений общества, но, кроме того, они включают относительно самостоятельные социально-политические, нравственные, эстетические аспекты.

У Сен-Симона и Конта триада охватывала феодально-богословское, либеральное и будущее промышленное общество. В последнем в основе лежит рост науки и производства, а что касается социальных форм, то их изменение включает умаление роли государства до административных функций, исчезновение права, главенство морали самопожертвования и религию христианского братства (у Сен-Симона). Господствует иерархия в производстве, в государственной деятельности, судебной, в религиозной жизни. Триада Сен-Симона демонстрирует смешение социалистических и технократических идей. И если социалистические идеи Сен-Симона имеют утопический характер, то технократические идеи его о приоритете производства в общественной жизни, об административном государстве с властью промышленников и ученых, об иерархической структуре общества имеют вполне реалистический характер и постепенно подтверждались на протяжении XIX–XX вв.

У Маркса триада выработана под влиянием Гегеля, его принципов отрицания отрицания и отчуждения, которое у Маркса превратилось в отчуждение труда. Подвергаясь снятию, оно дает единство труда и прочих аспектов общественной жизни. Но у Маркса двойственное понятие прогресса. Одно дело прогресс как результат снятия отчуждения, и другое – как результат производственно-экономического роста (общественная собственность и равенство индивидов). На почве экономизма у марксистских социалистов выросал образ пролетариата как борца против угнетателей и за установление принципа равенства. На основе снятия отчуждения пролетариат предстает у Маркса как «универсальное и свободное существо».

Триадические формы прогресса возникали на заре капиталистического общества, когда зримо вырисовывался уже капиталистический мир, но живы воспоминания об уходящей эпохе. Отсюда попытки выстроить ценностные нормы будущего при использовании достижений прошлого. Это как будто относится скорее к

Конту и Сен-Симону, у Маркса возврат к прошлому менее заметен. Он сводится к восстановлению на базе крупного машинного производства общинной (общественной) собственности и равенства людей. Теперь воспоминания о том прошлом рассеялись, а вместе с ними триадическая форма прогресса, остался лишь прогресс производства и наук, который не имеет триадического характера и движется по восходящей. Остается выяснить, в каком соотношении с ним находятся социально-экономические, морально-политические и прочие аспекты общественной жизни. Можно ли применить к этим переменам понятие социального прогресса? Или они представляют собой метаморфозы, целиком обязанные технико-производственным переменам? У Маркса социальный прогресс имел относительно самостоятельный характер по отношению к развитию производительных сил и производственных отношений. У Сен-Симона и Конта социальные перемены во многом были обязаны развитию производства (приоритет науки, техники, производства, государственная и производственная иерархия), а отчасти были изобретены их авторами (новое христианство, религия Человечества) по образцу средневековой религии, но применительно к новым условиям массового производства. Сказанное свидетельствует, что они появились не самостоятельно, как результат развития культурных факторов, и потому оказались утопическими. Отличие их от социальных перемен по Марксу состояло еще и в том, что он не давал в своих текстах конкретного описания будущего общества, как это сделали Сен-Симон и Конт. Кроме того, Маркс настаивал на том, что пролетариат должен овладеть всем богатством культурного развития, которое было достигнуто в результате прогресса капиталистической частной собственности, а Сен-Симон и Конт просто отбрасывали эти достижения, увлекшись идеей заимствования духовных ценностей средневековья в промышленном обществе. Итак, бесспорно, у Сен-Симона и Конта, как и у Маркса, акцент сделан при описании истории на научно-техническом и производственном прогрессе, но Маркс при этом отмечал относительную самостоятельность социально-политического и духовного развития, тогда как они ограничивались по сути апологией технического прогресса, выводя из него даже мораль и тип социальных отношений (иерархия), если не считать надуманные формы «новой» религии.

## **ГЛАВА ВТОРАЯ. ТЕХНИКА, МАССЫ И ОРГАНИЗАЦИИ**

В начале XX в. во многих европейских странах сложились массовые индустриальные общества. В них происходил бурный рост городского населения, формировались рабочие массы, что, в свою очередь, было обусловлено установившимся или только устанавливающимся доминированием промышленного производства в общей системе национального хозяйства. Эти два тесно взаимосвязанных обстоятельства – рост индустрии и рост рабочей массы – наложили свой яркий отпечаток на характер событий первой половины XX в.

Весьма заметны были изменения в политических процессах: либеральная демократия, утвердившаяся в ряде европейских стран после буржуазных революций, превращалась в массовую демократию в результате, с одной стороны, отмены ограничений в избирательных правах, с другой, формирования массовых политических партий и проникновения их в парламент. В XIX в. парламенты были, конечно, сферой представительства определенных интересов, но депутаты не имели жестких обязательств перед электоратом и в своей профессиональной деятельности были достаточно свободны, руководствовались собственными представлениями о социальном долге и политических задачах своего времени. Социалисты, самая массовая партия в развитых странах, ограничивались тогда политической пропагандой и не считали возможным включаться в легальную политическую деятельность. Особенно ярко это проявилось в России у народников, анархистов, которые готовили социальный перево-



рот в обход политики. Марксисты, вслед за Марксом, заговорили о диктатуре пролетариата, но держались в стороне от парламентской деятельности. Только в XX в. социалисты хлынули в политику, оказались в парламентах и даже стали участвовать в правительствах. Это совершенно изменило характер парламентской деятельности, на принимаемые в парламентах решения начали непосредственно влиять позиции партийного руководства, остающегося вне пределов парламента, в итоге начинается проникновение в представительство элементов прямой демократии. Можно сказать, что в результате разумный диалог интересов уступает место силовому давлению.

Ф. Лассаль еще в начале XIX в. говорил, обращаясь к рабочим, что демократия с всеобщим и прямым избирательным правом «есть не только ваш политический, но и ваш основной социальный принцип, основное условие всякого социального улучшения»<sup>44</sup>. В XX в. социализация демократии стала явью, а политическая демократия в целом вынуждена была приспособливаться к массовым не только социальным, но и национальным движениям, что приводило к эксцессам и даже к гибели демократии, уступавшей место нацистской или советской диктатурам. Либеральная демократия была детищем эпохи свободной конкуренции, она предполагала в качестве своей базы свободных и равных индивидов. Теперь этот индивидуализм разрушается, в функционировании демократии значение приобретает не голос индивида, а голос сплоченной массы.

И тем не менее было бы ошибкой считать, что демократия становится голосом самой массы. Масса в индустриальных обществах жестко организована, так что последнее слово в них принадлежит организациям, в которых требования масс трансформированы под влиянием политических и иных идеологий. Ортеге-и-Гассету индустриальное общество казалось царством массы, на деле оно было царством политических, социальных, экономических организаций. В политической сфере массу организовывали партии, в социальной действовали такие массовые институты, как школа, армия, регламентированный строй повседневной жизни, в экономической масса подчинялась рыночной и фабричной дисциплине и выступала как база профсоюзов. В результате можно видеть, что индустриальное общество – это организованный мир с жестко сгруппированными в определенном направлении массами.

<sup>44</sup> Лассаль Ф. Предисловие // Лассаль Ф. Соч. Т. 1. СПб., 1870. С. 3.

Моделью разных способов организации масс стала фабрика с ее принципом иерархии. Массовые социалистические партии нередко воспроизводили такую модель, особенно отличился в этом плане Ленин, который создал большевистскую партию со строгой дисциплиной и жесткой властью центра. Эти организационные принципы переняли все партии III Интернационала, а Сталин применил их к политическому устройству всей страны, Советской России. Попытку найти более гуманные принципы партии и общества в целом предпринял в России А.А. Богданов, но он остался единственным в этом предприятии.

Но дело не только в партиях. Время, создавшее рабочую массу, требовало организации этой массы во всех областях общественной жизни. Это осуществляли такие институты, как фабрика, армия, школа, тюрьмы, регламентированный строй повседневной жизни и т. д. **Все такие организации дают массу, обученную жить и мыслить в определенном направлении.**

Организованное таким путем общество является модернистским. Поэтому, например, Россию 50-х гг. XX в. с ее преобладанием городского населения, поголовной грамотностью, с партийно-хозяйственной бюрократией нельзя считать традиционным обществом, как это говорил Р. Арон, подчеркивая, что в СССР индустриализация осуществлялась в условиях традиционного общества. Советская Россия была страной с господством рационализированных отношений, а это был другой, по сравнению с западным, тип общества модерна.

## **1. Демократия и организация: предварительный взгляд**

Представительная демократия возникла на первых ступенях развития индустриального общества. Она была создана третьим сословием, которое смело сословный уклад жизни. Она возникла как творение предпринимателей и торговцев, в их интересах, но позже оказалась способна включить в сферу своей деятельности и представителей рабочих, на сегодняшний день вообще всю массу населения, собственников и несобственников. Однако между индустрией и демократией отношения сложные, это можно видеть

у теоретиков индустриализма – Сен-Симона и Конта. Они даже противопоставляли индустрию демократии, централизованную организацию – демократии как олицетворению индивидуализма и анархии. Помимо социалистов и консерваторов, которые на начальном этапе существования демократии несли угрозу для нее, у демократии есть внутренний враг, который постоянно усиливается соответственно ходу научно-технического прогресса и связанными с этим изменениями общественной жизни. Тут имеются в виду государственные и внегосударственные управленческие структуры в экономической, социальной и культурной областях общественной жизни.

В связи с этим сразу приходят на ум имена **М. Вебера, В. Парето, Г. Моски, Р. Михельса и другие**. Но задолго до них проблематику административной власти разрабатывал А. де Сен-Симон. Тогда только складывалось индустриальное общество, и идея построения всей системы общественного управления по образцу фабрики захватила его. По сути, он отождествлял общественную жизнь с хозяйственной деятельностью, признавая помимо нее лишь значимость духовной сферы, которую он предполагал сосредоточить вокруг задуманного им «нового христианства». Он был противником демократии, поскольку она плодит парламентариев, юристов, литераторов, то есть «непроизводителей», от которых обществу нет никакой пользы. Общественное значение имеет лишь хозяйственная деятельность, и она-то должна управляться из единого центра, по плану и в соответствии с рациональными критериями.

Сен-Симона можно считать провозвестником власти бюрократов и технократов, общественная роль которых вот уже на протяжении двух веков все усиливается. Такая власть предполагает иерархию ролей и распределение благ по заслугам (меритократию). Очень яркие высказывания на этот счет можно найти у учеников Сен-Симона. Они думали, что люди примирятся с иерархией, если роли руководителей будут выполнять лица, обладающие талантом. В написанной ими сообща книге «Изложение доктрины Сен-Симона» говорится, что «только талантливые люди могут быть *истинными* руководителями, *законными* вождями общества»<sup>45</sup>. Они обосновывали своего рода диктатуру таланта, которая должна за-

<sup>45</sup> Изложение учения Сен-Симона. М.; Пг., 1923. С. 192.

менить «право более сильного и привилегии рождения»<sup>46</sup>. Они не отрицали частной собственности, но были противниками ее передачи по наследству: государство наделялось ими полномочиями передачи собственности в руки людей наиболее талантливых и способных управлять ею с максимальной пользой для всех. Соответственно они предполагали осуществлять в обществе классификацию людей по степени ума и таланта уже на стадии школьного обучения усилиями преподавательской корпорации. Общество, по их мнению, должно отказаться от немислимого равенства и в социальной, и в политической областях, должно привыкнуть к тому, что есть «старшие», есть «социальный долг», выполнение которого составляет для человека счастье.

Авторитет «талантов» сенсимонисты подкрепляли авторитетом науки: притязания «талантов» на власть обосновывались тем, что они выступают от имени науки и не только естественной, которая нужна для производства. Сенсимонисты, как и их учитель, понимали важность разработки наук о человеке, об обществе, недаром Сен-Симона и Конта считают родоначальниками позитивистской социологии. С тех пор такие науки сильно развились и успешно используются властью с целью управления (или манипуляции) людьми. Сенсимонизм – это теория построения общества на научной основе. Но большой вопрос заключается в том, способна ли наука разрешить социальные конфликты, упорядочить сложное пересечение страстей, составляющих человеческую жизнь? Поэтому можно усомниться в том, что рекомендованная сенсимонистами диктатура таланта принесет согласие в общество, она скорее обрекает людей на полную безысходность: бесталанным никогда не освободиться от диктатуры таланта.

В истории политической мысли нередко высказывались мнения о том, что талант и демократия – явления, противоположные друг другу. Об этом писал Ф. Ницше или, например, Ж. Сорель. Стоит поискать у таких откровенных противников демократии указания на силы, которые ей действительно угрожают. Конечно, у них можно отыскать апологию грубой физической силы (Сорель прославлял благотворное влияние войн на общество), но все же главными при этом оказываются силы духовные. Ницше противопоставлял мораль «господ» и мораль «рабов», мораль сильных

---

<sup>46</sup> Изложение учения Сен-Симона. С. 19.

и мораль слабых. Сорель отличался от него лишь тем, что «сильными» он считал не победоносных воинов, а людей труда, созидателей и творцов. Они являются носителями возвышенной морали «производителей», которую он противопоставлял презренной морали «потребителей». «Производители» – это рабочие, инженеры, предприниматели, лица, занятые приращением технических знаний, крестьяне, а «потребители» – те, кто обретается во внепроизводственных сферах, разного рода «гуманитарии» по роду деятельности и направленности мыслей. Они тяготеют к распределительной справедливости и не только пронизаны демократическими настроениями, но и поставляют кадры, нужные для функционирования демократии, – парламентариев, журналистов, литераторов и т. п. В свою очередь, демократия является рассадником гуманитарных пошлостей, моральной назидательности, истин, превратившихся в «общее место», короче, она – царство «посредственности» и пропитанных духом абстрактного рационализма банальностей. В условиях демократии моделируется средний человек и проявляются самые распространенные в обществе настроения.

Большой талант уникален, его творчество сродни интуиции, его творения выходят за рамки логических дедукций. Когда Сорель рассуждает о возвышенности духа производителей, он имеет в виду не монотонный труд рабочих «при машине», а деятельность высококвалифицированных профессионалов, от которых требуются не стереотипные трудовые навыки, а труд одновременно физический и умственный, труд-искусство, связанный с полной самоотдачей и напряжением всех творческих способностей. Сорель хотел отсечь такой труд от соображений целесообразности, пользы, в этом плане субъект труда связан долгом не в отношении других людей и общества в целом, а в отношении своего произведения, он отвечает за его совершенство. Тут Сорель выступает не столько как моралист, сколько как эстет и осуждает демократию с эстетической точки зрения. Точнее, с позиций человека-творца, первооткрывателя, будь то в художественной или научно-технической областях. Он враждебно настроен в отношении «общих истин», они для него неприемлемы по двум причинам: поскольку они продукт абстрактно-рационалистических манипуляций и поскольку они олицетворяют мнение многих. Такие чувства питали негативизм Сореля в отношении демократии.

Как ни парадоксальны идеи Сореля, все же стоит прислушаться к его (и не только его) мнению, что демократии как рациональному политическому институту противостоит сила, и при этом не имеет значения, будет ли она физической или духовной, ее особенность в том, что она не хочет ни с кем вступать в разумные переговоры по поводу своих целей. Из главных политических направлений XIX и XX вв. наибольшую приверженность к демократии и готовность к переговорам имел и имеет либерализм. Консерваторы и социалисты в той или иной степени и форме вели борьбу с экономической и политической рациональностью. Социалисты хотели уничтожить рынок или хотя бы корректировать его в интересах бедных слоев населения. Они отвергали и демократию, поскольку не хотели делать интересы этих слоев предметом парламентских торгов, для них интересы низов имели безусловный, императивный характер. Вообще социалисты, особенно революционеры, не стремились к равенству, как это обычно думают. Ведь равенство дает и рынок (продукты разных видов труда измеряются одной мерой – деньгами), и демократия (обеспечивает равенство политических прав граждан). Они стремились сделать изъятия из систем экономического и политического равенства в пользу наемного труда, называя это «фактическим» равенством. В борьбе с рациональными общественными институтами они в XX в. апеллировали к силе, будь то в форме парламентского большинства или революционной диктатуры.

При этом они хорошо понимали, что сила массы состоит не только в ее численности, но прежде всего в ее организации. Сам факт образования массы, занятой в промышленном производстве, сильно повлиял на устройство западных обществ. Разнообразные процессы адаптации массы к общественной жизни, ее дисциплинаризации глубоко исследовал М. Фуко. Эти процессы включали образование массовой армии, массовых школ, больниц, тюрем, изменения в области городского строительства и т. д. Но только политическая организация масс, формирование массовых социалистических партий угрожало самим основам западных обществ. Во всяком случае, так долго казалось.

Лидеры социализма не теоретизировали на тему «организации», хотя практически работали над организацией рабочего движения. Они сталкивались с организационными проблемами, когда

речь заходила, например, об устройстве собственных партий или о принципах построения постреволюционных обществ. Маркс ограничился в этой связи указанием на Парижскую Коммуну, в которой видел модель государственной власти, основанной на прямой демократии масс, а Ленин, вооруженный этой скудной рекомендацией, начал революцию в России. Первым социалистом, который заговорил еще в XIX в. о проблеме организации, был Э. Бернштейн. Он обратил внимание на то, что индустриальное производство держится на дисциплине и иерархии и что это несовместимо с социалистическим пониманием равенства. Поэтому, прежде чем начинать социалистические преобразования, нужно изобрести новые, «товарищеские» формы организации труда.

Марксисты всегда утверждали, что представительная демократия дает только «формальное» равенство политических прав. Это верно, но все же обеспечиваемое ею равенство контрастирует с иерархией, вписанной в сердцевину индустриальных обществ, в производство и прочие их организационные структуры. Это относится даже к социалистическим партиям, стремившимся к радикальным общественным переменам. В этом плане интересен опыт РСДРП и советской России.

Никто не может оспорить, что Ленин хотел порвать и с российским традиционализмом, и с капитализмом. Сделать это ему не удалось по многим причинам, в частности, на наш взгляд, из-за всесилья организационных принципов, в соответствии с которыми строилась постреволюционная Россия. Он вообще не вникал в их природу, они казались ему чем-то само собой разумеющимся. В 1903 году у Ленина был конфликт с меньшевиками по вопросу о характере организации российской социал-демократии. Меньшевики хотели строить партийную жизнь в соответствии с демократическими принципами (предоставить больше прав местным организациям, содействовать инициативе партийных низов и дать им возможность воздействовать на решения, принимаемые центральными органами). Ленин отстаивал жесткий централизм, безоговорочное подчинение низовых организаций вышестоящим инстанциям, предлагал вообще строить партию «сверху вниз». Р. Люксембург тогда поддержала меньшевиков, противопоставляя ленинскому проекту организации партии довольно утопическую схему самоорганизации массового социалистического движения,

его «самоцентрализм». Но надо отдать ей должное: она тонко подметила связь между ленинской моделью партии и теми организационными принципами, которые царили на фабрике, в армейских структурах и т. д. Она, таким образом, поняла закономерное единство организационных принципов в обществах, находящихся на определенном уровне общественного развития, осознала организацию как общественно-политическую проблему. Ленин этого не понял, он укорял Люксембург в том, что она смешала философский вопрос о роли масс в истории с простым «техническим» вопросом о форме организации. Свою модель централизованной партии с жесткой дисциплиной он считал не только наиболее эффективной, но вообще единственно возможной. Поэтому он писал: «Я защищаю элементарные положения любой системы любой мыслимой партийной организации»<sup>47</sup>. Так незаметно сам для себя он оказался в плену организационных принципов тех обществ, против которых он с такой страстью боролся. Разрастание бюрократии в советской России явилось для него неожиданностью, он с ужасом констатировал этот факт, призывал бороться с ним. Но как бороться, если бюрократия олицетворяет, по сути, те же организационные принципы, на основании которых он создавал свою партию (централизация, иерархия, дисциплина)? И знаменательно, что конец социалистическим иллюзиям, которые, как оказалось, были свойственны и Ленину, положил реалист Сталин. Он спокойно распространил на всю страну диктатуру Центра, установленную в партии ее основателем (недаром он был секретарем ЦК партии по организационным вопросам).

Между тем, в среде русских марксистов был А.А. Богданов, о котором речь пойдет в следующем параграфе. Он не считал организацию «техническим» вопросом и не думал, в противовес Ленину, что возможен лишь один тип эффективной организации с построением «сверху вниз». Такой тип организации Богданов характеризовал как форму «авторитарной», «механической причинности», когда действие осуществляется по схеме «организатор-исполнитель», когда импульс к действию исходит от «организатора», которому всецело подчиняется «исполнитель». Он думал, что на смену ему должен прийти коллективистский тип организации, формирующийся в развитом машинном производстве.

<sup>47</sup> Ленин В.И. Шаг вперед, два шага назад // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 39.



Его особенно вдохновляла перспектива автоматизации, с которой он связывал неизбежность стирания различий между рабочим и инженером, между «организаторами» и «исполнителями» и победоу коллективизма. С позиций сегодняшнего дня можно, конечно, упрекать его в стремлении к тотальной организации, в отрицании свободы личности и т. п., но нельзя отрицать важности его мысли о множественности форм организации в человеческой истории. Кроме того, его представления об организации имеют любопытные отличия от распространенных на Западе в XX в. трактовок организации государственного управления, имеющих веберовское происхождение.

Макс Вебер считал бюрократию характерным для индустриального общества типом управления, как государственного, так и производственного, и понимал ее как одно из звеньев рациональной организации общественной жизни. С этой точки зрения, бюрократические структуры ориентированы на наиболее успешное достижение определенных целей, их задача – эффективность управления. А.А. Богданов понимал организацию иначе, он видел в ней исходный импульс человеческой деятельности, постоянное стремление людей установить единство человеческого опыта. Конечно, Вебер рассматривал организацию как социолог, а Богданов как философ. Но все же, хотя сопоставление их точек зрения может показаться некорректным, оно ведет к обнаружению некоторых значимых аспектов в трактовке разбираемой проблемы. Если Вебер видел в бюрократии сугубо рациональный и функциональный институт, определяемую характером поставленных целей иерархию ролей и функций, то рассуждения Богданова наводят на мысль, что она может рассматриваться как стиль жизни и определенная ценность. Организация по Веберу ведет к расширению в обществе сферы целерациональных действий, Богданов доказывал, что достижение в той или иной степени единства человеческого опыта само является глубинной целью действий людей и их познавательных усилий.

Развивая тезис о бюрократии как форме общественной жизни, следует вспомнить еще, например, о различии типов бюрократии в европейских странах и в советской России. Вебер считал, что бюрократические структуры, по сути, не меняются от страны к стране и от эпохи к эпохе. Соответственно, ничто не может измениться

при переходе от капитализма к социализму: бюрократическая рационализация как основа современных обществ должна выжить при любом режиме собственности. Но на деле советская бюрократия существенно отличалась от западной. Последняя организовывала исполнение задач, которые ставили перед ней более высокие властные инстанции. С советской бюрократией дело обстояло иначе: прибрав к рукам демократические органы партии, партийная бюрократия сомкнулась с государственной, сведя на нет демократический институт Советов. В результате она оказалась той силой, которая и принимала решения, и исполняла их. Сбылось пророчество Сен-Симона: возникло общество, в котором главную роль играла административная власть. Советская бюрократия стала самовластно управлять страной, осуществляя в известной мере рационализацию хозяйственной деятельности и всей общественной жизни. Но гораздо более она заботилась, как об этом писал Л. Троцкий, о собственном существовании и собственном уровне жизни. Бюрократия регулировала распределительную систему и одновременно управляла производством, что делало ее гораздо более могущественной, чем аналогичные структуры в западных странах. Ведь на Западе сохранялись другие центры власти (экономической, политической, судебной), а в советской России бюрократия царила: распределяла, судила, занималась идеологической обработкой населения, составляла и внедряла хозяйственные планы, которые несли на себе печать административного своеволия. Рационализируя общественную жизнь, с одной стороны, она, с другой, вносила в нее сумятицу и произвол. Феномен советской бюрократии позволяет, кажется, сделать вывод, что бюрократические организации могут при соответствующих условиях монополизировать власть и подчинять общественную жизнь собственным целям. Причем эти условия не представляются чем-то экстремальным, в более мягкой форме они складываются в настоящее время в разных странах.

Действительно, общей тенденцией становится вмешательство государственных структур в производственно-экономические процессы, вернее, не вмешательство (это слово наводит на мысль об эпизодичности таких контактов), а постоянное взаимодействие между государственными органами и центрами производственно-экономического влияния. Оказалось, что для этого совсем не

нужно национализировать промышленные предприятия. Государственные заказы, стимулирование производственной деятельности путем расширения спроса при помощи различных социальных выплат, налоговая политика и т. п. – вот орудия государственного регулирования экономики, и орудия весьма действенные. На этот счет написано много весьма компетентными людьми, и общее направление процессов кажется очевидным: дело идет к срастанию государственных и негосударственных управленческих структур, будь то в области экономики, в социальной сфере или даже в сфере культуры. Теперь задним числом можно признать правоту французского философа А. Лефевра, который в шестидесятые годы XX в. писал, что «сталинское государство» было «прототипом» любого современного государства, имея при этом в виду его организационную мощь и тотальный охват государственными щупальцами всех сфер деятельности населения страны. Другой француз, социолог А. Турен, предпринял примерно в те же годы исследование истории промышленного предприятия и показал, как повышалась в них роль управленческих структур, изменялись сферы и масштабы их деятельности. На старых предприятиях профессиональная деятельность и экономическая власть противостояли друг другу как труд и капитал. На более позднем этапе появляется бюрократия, занятая рациональной организацией производства, она становится посредствующим звеном между трудом и капиталом. На современном этапе между капиталом и бюрократией появляются технократы, которые определяют техническую политику и тесно сотрудничают с правительственными органами, включая таким путем каждое предприятие в русло общей экономической политики страны.

Рационализация управления, основанная на научном знании техническая политика – явления, конечно, позитивные и необходимые для блага общества. Но они вызывают и определенные сомнения. Во-первых, не ведут ли столь масштабные и многоаспектные организационные процессы к полному подавлению инициативы людей внизу, рядовых граждан страны? Во-вторых, заботятся ли бюрократы и технократы о блага общества или у них на первом месте стоят собственные интересы? Если говорить более обобщенно, вопрос можно сформулировать так: какова природа социальных конфликтов в современных обществах, между кем они разворачиваются и в чем состоят цели сталкивающихся групп?

Турен уделял этому вопросу много внимания и осветил его с разных сторон. В противовес марксистам, он подчеркивал, что современный социальный конфликт не может рассматриваться в рамках теории экономической эксплуатации рабочих, да и само существование последней проблематично. Сейчас следует смотреть шире и говорить о «социальном господстве». Он вполне правомерно выделил три его формы: 1) «социальная интеграция», 2) «культурная манипуляция» и 3) контроль над обществом со стороны крупных экономических и политических организаций. Социальное господство ставит низы общества в ситуацию «зависимого участия», когда их положение и роль определяются господствующими группами. Такой конфликт можно обозначить как противостояние социального «центра» социальной «периферии», оно не локализовано, понятно, в области труда, а охватывает все сферы человеческой жизни.

Кратко описанное понимание социальных конфликтов распространено широко, и вряд ли нужно умножать его примеры. Упомяну лишь Дж. Гэлбрейта, поскольку он показал неоднозначность происходящих организационных процессов. Он исследовал природу крупных научно-производственных корпораций, обозначив их термином «техноструктура», в которую он включал не только ведущих специалистов, технических руководителей и администрацию, но и значительную часть рабочих. Он задался вопросом о целях «техноструктур» и ответил на него следующим образом: техноструктура заинтересована 1) в сохранении корпорации и в ее самостоятельности, 2) в росте корпорации, 3) в защите от сокращения штатов. Она заинтересована в «росте производства», и эту цель она навязывает обществу и государству. Но соответствует ли рост интересам общества? Корпорациям нужен тип человека-потребителя, «который готов тратить доход и работать больше, потому что он всегда нуждается в большем»<sup>48</sup>. Такого человека они и воспитывают с помощью рекламы и всего строя современной жизни. Таким образом, не человек и его потребности определяют характер и темпы роста производства, а последнее формирует человека в соответствии со своими нуждами. Крупные научно-производственные и управленческие структуры определяют организацию современных обществ.

---

<sup>48</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969. С. 222.

В свое время Оруэлл, Замятин предсказывали наступление мира абсолютной заорганизованности, связывая это с коммунистической идеей. Коммунисты, конечно, стремились организовать общественную жизнь по единому плану, но они потерпели поражение на этом пути. Теперь сфера организованности в развитых обществах неуклонно расширяется, и связано это отнюдь не с коммунизмом. В упомянутой книге Гэлбрейта есть интересное место, где он, рассуждая о том, что разработка и внедрение новых технологий требует экономической стабильности, пишет: «Врагом рынка является не идеология, а инженер», не социалисты, а «передовая техника»<sup>49</sup>. Технократическо-бюрократический аппарат управления в развитых обществах все разрастается, и это совершенно изменяет природу и роль демократических институтов. Управленческие структуры определяют социально-экономические возможности, тогда как демократически избранные органы власти вынуждены выбирать из узкого спектра этих возможностей. Избранные народом представители олицетворяют для населения власть, они должны ему нравиться, но большая политика, деятельность всего громадного государственного комплекса осуществляется не ими, а профессионалами, бюрократами и технократами, находящимися за спинами народных представителей. Вебер говорил о политиках-харизматиках и профессиональных политиках. Теперь это деление сохраняется и выглядит таким образом: харизматиками должны быть избираемые населением депутаты (конечно, если они не проходят в парламент по партийным спискам), тогда как находящиеся в тени управленцы являются профессионалами. Деятельность политических партий, парламентские дебаты, сами выборы все больше превращаются в политический «спектакль» для населения, тогда как серьезные решения принимают управленцы, верхи исполнительной власти, бюрократическо-технократическая элита.

Возможна ли вообще иная организация общественной жизни, без всемогущего Центра, без иерархии, возможна ли организация, построенная на принципах коллективизма и товарищества, о которой говорили Бернштейн или Богданов? Надежды на это оживились в восьмидесятые годы, когда начала быстро внедряться в жизнь информационная техника. В этот момент старые социалисты типа Р. Гароди, давно утратившие веру в социализм,

<sup>49</sup> *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. С. 71.

встрепенулись и стали призывать к созданию альтернативного общества на ее основе. Новая техника, казалось, обещала уничтожение власти Центра, вертикальной иерархии и построение общества, основанного на принципе горизонтальных связей. Разочарование наступило скоро, стало ясно, что власть больших и менее крупных центров сохраняется, что они распространяют свою организующую силу и свой контроль на все сферы общественно-политической жизни.

Если смотреть на эту ситуацию с позиций М. Вебера и видеть в организаторстве лишь функцию, лишь инструмент, который можно использовать для достижения любых целей, то в росте власти организаторской элиты нельзя увидеть ничего устрашающего. Но если видеть в организации форму общественной жизни, то картина мира, в котором правит бюрократическо-технократическая элита, удручает. Пусть в таком обществе все рационально организовано, все учтено и предусмотрено, но у роящейся где-то внизу человеческой массы отобрана собственная воля.

## **2. А.А. Богданов: всеобщая организационная наука**

Богданов был ярким выразителем идей социализма, заявившим о своей близости к позитивистам, с одной стороны, и к Марксу, с другой. Он представлял другое поколение теоретиков триадического прогресса, жизнь и деятельность которого приходились на конец XIX – первую треть XX в. Утопическая составляющая мыслей о триаде цивилизационного развития выражена у него очень отчетливо, но несправедливо было бы останавливаться на такой его характеристике, впечатляет его романтическое видение будущего, апология науки и трудовых процессов в обществе. Это тем более удивительно, что жил он в суровое время – Первая мировая война, русские революции. Последние дали свою когорту революционных романтиков, но их романтизм оборачивался жестокостью в классовой борьбе и сочетался с циничным реализмом. Богданов отмежевался от революционной политики большевиков, он ясно видел ее бесперспективность. В известном смысле он был социалистом-одиночкой, который разрабатывал идеи коллективизма, большевиков он считал «слеп-

цами», не понимающими сути социализма и путей, к нему ведущих. Сам он видел путь к этому в развитии науки и в совершенствовании трудовых отношений между людьми.

Его идея триадического прогресса очень близка к триадам Сен-Симона и Конта, он никогда не ссылался на них, но, видимо, как позитивист уловил их логику. Он выделял авторитарную ступень общественного развития (родовой строй и феодальное общество), анархическую и метафизическую ступень и, наконец, научное общество, которое у него часто фигурирует как коллективизм. В описании третьей ступени сказалось влияние на него Маркса, хотя к марксизму он относился очень избирательно. Он взял у Маркса идею, что развитие общества определяется производственными процессами. В этом он видел активизм Маркса, который ценил превыше всего. Но различие с Марксом проявляется у Богданова уже в этом пункте. У Маркса влияние производства на общество опосредовано собственностью, характер собственности определяет строение общества, техника и технические науки, скорее, оценивались марксистами как нейтральная сфера общественной жизни, могущая служить, например, и социализму с его общественной собственностью, и капитализму с его частной собственностью. Маркс указал на необходимость высокотехнологичного производства как на базис социализма, производства, формирующегося, однако, в условиях капитализма. Последователи Маркса считали вполне готовым для социализма уровень крупного машинного производства, сложившийся в капиталистических европейских странах к концу XIX в. Да и сам Маркс в этот период писал, что Англия по своему материально-техническому уровню вполне созрела для социалистической революции. Англия, которая до сих пор остается в частнособственнической сфере. В.И. Ленин в 1917 году счел Россию готовой для социалистической революции, оговаривая, что свою материально-техническую базу социализм может создать после революции, ориентируясь на опыт более развитых в производственных отношениях капиталистических стран. Вся эта установка насчет нейтральности материально-производственной базы, могущей служить как капитализму, так и социализму, базировалась на гипертрофии значения собственности в марксистском социализме, поэтому у марксистов смена

форм собственности (от частной крупно-капиталистической к общественной социалистической) оказывалась основным содержанием и целью революции.

Взгляды Сен-Симона или Конта на значение науки и производства для будущего человечества существенно отличались от марксистских. Они видели в науке и производстве основной фактор развития человечества на долгое время, впереди человечество ждет не социализм, а научное общество, в котором развитие науки и производства становится основной задачей общества. То же видим у Богданова, который как позитивист в своем мышлении отталкивался от всечеловеческого опыта. От своих современников-позитивистов Маха и Авенариуса он отличался заимствованной у Маркса идеей активизма, поэтому у него психические и физические комплексы не просто даны человеку в опыте, они создаются в этом опыте, организуются в нем. Перед ним рисовалась задача охватить все единство человеческого опыта, включая познание, искусство и всевозможную практику людей.

Такую задачу он поставил перед собой в «Тектологии», которая имела подзаголовок «Всеобщая организационная наука». Она претендовала быть более универсальной наукой, чем любая философия, ибо философия всегда предполагала, что частная практика людей имеет особые методы и не допускает сведения опыта к единству. Богданов отмечал тенденцию к такому сведению у Гегеля, так как у него Мировой дух есть «раxis» и в то же время его самопознание. Но гегелевская диалектика не была способом решения непосредственных жизненных задач (техники, хозяйства, быта). Позиция Гегеля – «объяснение», а не «созидание». Такое же свойство Богданов приписывает материалистической диалектике. Сколько томов было написано в советское время о созидательной силе материалистической диалектики, но на деле она действительно служила специфическим методом объяснения некоторых событий человеческой истории, связанных преимущественно с классовой борьбой, но единственный ее прогноз – социалистическая революция – оказался весьма относительным и недолговечным. В живой и неживой природе диалектика противоречий имеет место, но далеко не все явления организуются таким образом. Поэтому Богданов говорил, что диалектика противоречий не может считаться всеобщим принципом единого организационного опыта.



Но вернемся к социальной сфере, где Богданов ищет «организационного единства» разных практических задач. Он жил в революционное время, когда все общественные связи сдвинулись со своего места (мировая война, революция, анархия). «Отсюда очевидна необходимость, пишет Богданов, выработки универсально общих организационных методов, которая положила бы предел анархичности в дроблении организационного опыта»<sup>50</sup>. Богдановские организационные методы, ориентированные на практику людей и их идей, не продиктованы моралью: «Тектология столь же чужда всякой морали, как и ее ближайшая родственница – математика или как любая из естественных наук: соотношение частей машины или связь химических тел для нее лежит в одном ряду исследования с моральными и неморальными исследованиями людей»<sup>51</sup>. Что такое организация? Она охватывает и простые, и сложные структурные соединения, в которых действуют организационные и дезорганизационные процессы. Это, например, способы производства и сотрудничества у людей и муравьев, они схожи – постройка сложных расчлененных жилищ, скотоводство у муравьев, которые содержат травяных тлей в виде дойного скота... Резюме Богданова: «Научно возможный вывод один – *действительное* единство организационных методов, единство их повсюду – в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и сознательной деятельности людей. До сих пор оно точно не устанавливалось, не изучалось: не было *всеобщей организационной науки*. Теперь настало ее время»<sup>52</sup>.

Во времена Богданова его мысли о «всеобщей организационной науке» могли казаться странными, в эпоху интернета сходство организационных принципов разных практических задач делается очевидным. Становится как будто близка перспектива, о которой мечтал Богданов, чтобы люди, зная некоторые общие принципы, могли переходить при надобности от решения одних задач к другим, от одной специальности к другой.

У древних людей все религиозные представления пронизаны верой в единство организационных моделей общества и природных явлений. В более поздние эпохи авторитаризма характер пред-

<sup>50</sup> Богданов А.А. Тектология. М., 1989. С. 51.

<sup>51</sup> Там же. С. 57.

<sup>52</sup> Там же. С. 79.

ставлений людей меняется, их религии теперь строятся по типу патриархально-родового устройства или феодальной организации. В условиях разделения труда и его специализации долгие века не ощущалась потребность в едином организационном опыте, но такие общества испытывали мощные дезорганизационные процессы (войны, экономические кризисы). Ход жизни требует представить организационные задачи «не как специализированные и частичные, а как интегральные»<sup>53</sup>. Это порождает переходную эпоху – растут масштабы предприятий, люди организуются по классам, и их объединения выходят даже за пределы отдельных стран и становятся международными, мировыми. Все это казалось Богданову запросом на единую организационную науку, что же может открыть ей дорогу? Он отбрасывал возможность этого для финансово-промышленного капитала, для государств с их чиновниками, учеными и научно-технической интеллигенцией. Все его внимание занято возможностями в этом плане рабочего класса. Ему казалось, что в труде рабочего при машине исчезает специализация, она переходит на машины, сам же труд рабочих становится все более однородным. Хочется возразить, что это скорее результат созданной учеными и техниками организационной науки, чем плод усилий рабочих. Конечно, повышение образованности рабочего класса, его осведомленности в технике и рост его массы сильно содействовали усреднению состава населения, не стало больше резкого деления на невежественную массу и небольшой слой образованных людей. Это сопровождалось введением в развитых странах обязательного школьного образования. Человек массы становился более образованным, и это облегчало людям получение квалификации, возможность при случае переквалификации. Всеобщие организационные методы давали о себе знать, как того хотел Богданов. Но это шло не по инициативе рабочих, хотя и с их участием. В остальном мысль Богданова о необходимости «всеобщей организационной науки» была оригинальна и перспективна.

Конечно, Богданов признавал значимость специализации в развитии человечества, но он выступал против ее абсолютизации. И нападал на философов, которые так или иначе способствовали ее закреплению и оправданию. Таковым он считал, например, И. Канта. Последний признавал, что все единство схем и методов

<sup>53</sup> Богданов А.А. Тектология. С. 105.

зависит исключительно от познающего субъекта, человек навязывает действительности формы своего мышления. Богданов критикует неподвижный мир кантовских категорий, они, по Богданову, относительно и изменчивы и являются формами организации опыта и изменяются вместе с формами этого опыта.

Как было сказано, Богданов признавал приоритет марксизма, который внес в философию принцип активизма, посмотрев на развитие общества с точки зрения роста производства. Но и марксизм ограничен в проведении активистской точки зрения: он считал математические и естественные науки внеклассовыми, а высшие научные точки зрения не зависящими от общественных отношений. А организационная точка зрения меняет все: идеологии предстают как организующие формы для всей практики общества или человека, вообще всюду намечается единство организационных методов – в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и сознательной деятельности людей.

В российской философской литературе о Богданове нередко отрицательные отзывы о нем, С.С. Гусев в «Послесловии» к книге «Русский позитивизм» связывает идеи «всеобщей организационной науки» с теорией пролетарской культуры Богданова, которая-де кладет предел разнородности, пролагая дорогу к самым обобщенным схемам человеческой деятельности. Богданова делают ответственным за насаждение единообразия и единомыслия, внедрившегося советской властью. Мне это кажется несправедливым, Богданов признавал классическое культурное наследие, призывал учиться у классиков, хотя и был активным пролеткультовцем. А что касается политики советской власти, то Богданов за это не может нести ответственность. Он рано отмежевался от большевизма, еще в десятые годы XX в., осуждал факт русской революции, не верил в ленинский план проведения пролетарской революции в союзе с крестьянством, считал, что дело не изменится, если русская революция будет поддержана международным пролетариатом. Пролетарская революция, по Богданову, невозможна прежде, чем будет создана «всеобщая организационная наука», которая единственно поможет установить в обществе равенство и единство науки и трудовых процессов. А единство – это не единомыслие, единство человечества, человеческого опыта – это основной принцип кантовского позитивизма.

Исходя из своей концепции всеобщего организационного единства, Богданов начинает исторический анализ с момента, когда первобытная общность, в которой еще не было дифференциации социальных ролей, начинает рушиться и постепенно исчезает первобытный коллективизм. Общество тогда становится разнородным, в нем появляется деление на лидеров (патриархи, вожди, жрецы, короче, организаторы) и пассивных исполнителей. Трудовой опыт, ранее неделимый, раздваивается, появляется различие «качественно высшего и низшего», «таинственного» и «обыденного», «духовного» и «телесного», «божественного» и «мирского»<sup>54</sup>. Тогда труд отходит в социальных предпочтениях на второй план, идеология уже не может восприниматься как непосредственно связанная с трудом, она «фетишизируется» и оказывается отделенной от своей исходной почвы – труда, социально-трудовых отношений. Такая фетишизация идеологий, происходящая в патриархальных и феодальных обществах, обозначается Богдановым как «авторитарный фетишизм». Другая историческая форма фетишизации идеологий складывается в меновых обществах, в них царит меновая стоимость, норма, оторванная от социально-трудового отношения, «отвлеченная» и «метафизическая». Это мир «товарного фетишизма», в нем социальные отношения людей предстают сквозь призму отношения вещей. Богданов так пишет об этом мире: «Власть товарного фетишизма тяготеет над мыслью людей, как власть рынка над их жизнью. Создается абстрактный идеологический мир, мир безличных норм и безжизненных понятий, оторванных от своего трудового содержания»<sup>55</sup>. Отвлеченность, абстракция воцаряется тогда в мире идей, норм и самого знания.

Знание наиболее тесно связано с трудовым процессом и его трудно оторвать от него, но и оно испытывает коренные превращения в духе господствующей в данную эпоху формы фетишизма. Богданов прослеживает исторические изменения центрального для сферы познания понятия причинности (авторитарная причинность патриархальных и феодальных обществ, метафизическая причинность рыночных обществ и особая, прогнозируемая им для коллективистских обществ форма причинности). В авторитарных обществах причинный ряд всегда доходит до высшего авторитета,

<sup>54</sup> См.: Богданов А.А. Падение великого фетишизма. М., 2010. С. 35.

<sup>55</sup> Там же. С. 45.

который и оказывается силой, распространяющей свое влияние на весь человеческий и природный мир. Такое понимание причинности проступает в первобытном анимизме, где каждая вещь наделяется душой, которая отличается от самой вещи своей организаторской функцией. Душа – это организующая инстанция. Цепь причин в природных явлениях всегда продолжается до одушевленной причины, в конечном счете до божества, принимающего ту или иную форму, которая и является фетишем: «За фетишем первопричины и ближайшими подчиненными ему фетишами второстепенных богов и т. п. скрывается от мышления людей живое единство коллективно-творческой жизни, ее единство в труде и познании»<sup>56</sup>.

В мире товарных отношений причина выступает как некая абстракция, как «сама по себе существующая “объективная” и “вечная истина”»<sup>57</sup>. Свойственную таким обществам модель причинности Богданов называл, как уже сказано, метафизической и обозначал ее еще как «необходимость», которая распространяется на все сферы человеческого опыта. «Необходимость ... *ведет* цепь причин-следствий, неуклонная и неотвратимая; она стоит за явлениями и *господствует* над ними, но не как свободная воля, а как железный закон. Этот серый, холодный фетиш, может быть, самый мрачный из всех, какие создавала история»<sup>58</sup>.

Заключительным аккордом в трактовке Богдановым исторических форм причинности является доказательство им наступающего восстановления главенства социально-трудовых отношений в обществе, означающего падение фетишизма и формирование новых идеологий и нового характера общественных отношений, что Богданов обозначает как социализм или, как он предпочитал говорить, «коллективизм». В отличие, например, от авторитаризма, над которым довлеет дуализм «власти» и «подчинения», в коллективистском мире означенный дуализм исчезает, практика приобретает «монистический» характер, а власть и подчинение оказываются взаимно сочетающимися элементами трудового опыта. Принципы морали, права, как и философия, наука, оказываются непосредственно связанными с коллективной практикой. Соответственно, истина в глазах пролетариата утрачивает свой

<sup>56</sup> Богданов А.А. Падение великого фетишизма. С. 69.

<sup>57</sup> Там же. С. 71.

<sup>58</sup> Там же. С. 77.

абсолютный и метафизический характер и раскрывается как орудие в классовой борьбе тех или иных сил: «Смысл истины – изменение мира согласно потребностям и задачам ее коллективного субъекта»<sup>59</sup>. Меняется понимание причинности: причина не есть высшая инстанция по отношению к следствию, как то было в авторитарном мире, и не является абстрактной необходимостью, как это было в мире товарного фетишизма, она выражает связь вещей в коллективном трудовом процессе. Причина и следствие тут «однородны», «равны» между собой, выражая просто «две стадии одного и того же процесса»<sup>60</sup>.

В «Науке об общественном сознании» (опубликовано в издании «Познание с исторической точки зрения») Богданов дополняет характеристику новой причинности: она-де выражение «самого общего метода машинной техники»<sup>61</sup>, суть которого – превращение энергии одного типа в энергию другого типа, «цепь причинности есть цепь превращений энергии»<sup>62</sup>. Причем речь у Богданова идет не о превращениях энергии в природе, а о тех превращениях, которые присущи трудовой практике людей. Новая причинность, таким образом, выражает закономерность «коллективно-трудового господства над природой»<sup>63</sup>.

В этой связи Богданов высказывает важный для трактовки социализма тезис о том, что новое, пролетарское мышление должно возникнуть раньше, чем будет создан коллективистский мир: «Классовое самосознание пролетариата есть его идеологическая революция, предшествующая общей социальной»<sup>64</sup>. Эта мысль привела его к отрицанию как ленинской, так и плехановской стратегии революции в 1917 году, хотя его политический разрыв с Лениным и большевиками произошел ранее, в десятые годы прошлого века. Богданов выдвинул на первый план в социалистическом проекте культурную революцию, тогда как у Ленина первостепенное значение отводилось захвату политической власти пролетариатом и затем преобразованию в формах собственности.

<sup>59</sup> Богданов А.А. Падение великого фетишизма. С. 109.

<sup>60</sup> Там же. С. 111–112.

<sup>61</sup> Богданов А.А. Наука об общественном сознании // Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. М.; Воронеж, 1999. С. 457.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. 460.

<sup>64</sup> Там же. С. 114.

Вопреки тем, кто упрекал Богданова в «революционном нетерпении», надо сказать, что он очень терпелив, поэтому он подчеркивает, что «пролетариат может и должен создать целостное мышление раньше, чем успеет достигнуть целостной организации общества. Классовое самосознание пролетариата есть его идеологическая революция, предшествующая *общей* социальной. В нем по всей линии происходит, последовательно и неуклонно, разрушение великого фетишизма, во всех его видах и проявлениях»<sup>65</sup>. В целостном мышлении пролетариата исчезает причинность как необходимость, которая означала господство над человеком стихийных сил природы и общества, взамен наступает причинность, которая выражает связь вещей в коллективном трудовом процессе: причина и следствие выступают тогда как «однородные по существу, как две стадии одного и того же процесса»<sup>66</sup>.

Богдановский активизм, заимствованный им у Маркса и развитый им в форме пролетарского «социально-трудового опыта», который предполагал монизм науки, создание «всеобщей организационной науки», ставил границу между ним и многими социалистами в бурные десятилетия начала XX в. в России. Он, конечно, нападал на оппортунистов, которые видели путь социалистического движения в развитии профсоюзов, кооперативов, в муниципальном социализме. Но, главное, он выступал против социалистов, которые ждали наступления социализма «завтра же», ссылаясь на существующие экономические и политические кризисы. Он критиковал большевиков, которые, по его мнению, перестали быть пролетарской партией, а стали партией солдат. Пролетариат еще не выработал своей идеологии, не создал «всеобщей организационной науки», поэтому нельзя навязывать ему радикальное переустройство мира. Это значит толкать его на авантюру. «Из царства необходимости в царство свободы ведет не скачок, а трудный путь. Но каждый шаг этого пути есть уже завоеванная частица самого царства свободы»<sup>67</sup>. Интересная мысль Богданова заключается в полном отождествлении целей и средств, это также отличало его от большевиков, которые хотели утвердить социализм методами насилия. Богданов был за единство целей и средств, для него со-

<sup>65</sup> Богданов А.А. Наука об общественном сознании. С. 114.

<sup>66</sup> Там же. С. 111–112.

<sup>67</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. М., 1990. С. 395.

циализм – «творческая революция мировой культуры»<sup>68</sup>. Он писал: «Нам предлагают теперь “узнавать” грядущий социализм в отвратительной карикатуре на него, порожденной войной и старым строем. Мы не согласны на это. К счастью для нас, наш социализм прекрасен во всех стадиях своего исторического воплощения. Он не скрывается под маской вампира, и не надо особых усилий, чтобы узнавать его в его углубляющемся разрыве со старым миром, среди трагической обстановки эпохи»<sup>69</sup>.

В нашей современной литературе преобладают негативные оценки его идеологии. Его упрекают и за сциентизм, и за левацкий революционаризм. В.В. Алексеев из Ижевска написал в 2007 г. текст «Концепция социально-организованного опыта в становлении советской модели социализма в 1920 –середине 1930 годов». В нем с изумлением можно прочитать, что Богданов был идеологом военного коммунизма, автором идеи о геноциде русского крестьянства, теоретиком, идеи которого питали сталинскую политическую практику. Д. Гловели упрекает Богданова в недооценке таких устоев советской политики, как институт диктатуры пролетариата, союз пролетариата и крестьянства и т. п. Это так, но именно поэтому Богданов оказался противником насилия в социалистической практике русской революции. Это парадоксальным образом дает понять критическая в отношении Богданова статья в «Литературной энциклопедии» двадцатых годов прошлого века. В ней его упрекают в том, что он «упорно выдвигал мотивы коллективизма и товарищеского сотрудничества за счет мотивов борьбы, в разгар гражданской войны он всячески затушевывал разрушительные и боевые действия пролетариата, протестовал против чрезмерного сосредоточения на точке зрения социальной борьбы, против сведения искусства к организующей боевой роли, предостерегал пролетарских поэтов от увлечения “солдатской психологией”, ратовал против “жестоких и грубых символов”»<sup>70</sup>. Эта обличающая Богданова в антисоветизме статья теперь выглядит как похвала его исторической прозорливости.

Особенность богдановского науковедения состояла также в том, что он считал неизбежной переработку с социалистической точки зрения не только общественных, но и естествен-

<sup>68</sup> *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 319.

<sup>69</sup> Там же. С. 350.

<sup>70</sup> *Богданов А.А.* Комментарии // *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 495.



ных и технических наук. Сказанное означает, что можно в целом согласиться с мнением Г.Д. Гловели и Н.К. Фигуровской, высказанным ими в «Предисловии» к «Вопросам социализма» А.А. Богданова, о том, что Богданов тяготел к «естественнонаучному» обоснованию социализма. Этим они уловили яркую особенность социализма по Богданову, хотя надо еще прибавить к этому большую работу, проведенную им в общественном знании и в области пролетарской культуры, создание которой он оценивал и как путь к социализму, и как его идеал. Единение социализма и науки по Богданову отнюдь не означало, что следует выносить приговор наукам, достаточно ли они, например, материалистичны и диалектичны, как то было в советском марксизме. Речь шла о другом – о выработке единых принципов человеческого знания, о сближении научных методов разных дисциплин. Это своего рода социализация в сфере науки, поскольку все они служат одной цели – организации единства человеческого опыта. Сейчас, пишет Богданов, объединительные начала в науке пробиваются стихийно, но при коллективизме единение наук будет осуществляться сознательно и планомерно: «Когда все науки понимаются как организационные орудия единого социально-трудового процесса, который необходимо организовать стройно и целостно, тогда вполне сознательно ставится задача свести эти орудия к стройному и целостному единству, задача выработки общих методов и точек зрения, связывающих все научные специальности»<sup>71</sup>. Наука, многократно повторяет Богданов, должна стать «монистической». Мысль эта оказалась плодотворной, завершившись в истории науки в конечном счете созданием кибернетики, предчувствием которой была мысль Богданова о необходимости создания «всеобщей организационной науки». Хотя надо отметить, что специализация научных исследований, против засилья которой выступал Богданов, столь же важна для наук, как и обобщение научных методов. Тем не менее в богдановском коллективистском проекте преобладал акцент на единении, коллективизм, писал он, это «сознательно организованное объединение всех сил человечества для борьбы с природой, для бесконечного развития власти труда над ней»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 464.

<sup>72</sup> Там же. С. 470.

Идеи единения науки, обобщения научных методов кажутся вполне respectable позицией, сыгравшей и, может быть, еще способной сыграть положительную роль в истории знания. Но когда те же принципы применяются к истории искусства, права, нравственности, они утрачивают свою научную беспристрастность и оборачиваются революционной нетерпимостью и жестокостью в отношении индивидов и индивидуальных свобод. Выше были критически оценены некоторые мнения о Богданове, в которых речь шла о революционном нетерпении Богданова, о насаждении им единомыслия и т. п. Теперь настала пора и нам высказать критику в его адрес. Она касается как бы оборотной стороны теорий Богданова, которая не слишком заметна в его рассуждениях об истории и перспективах науки. Когда он говорит о настоящем и будущем искусства, то подчеркивает, что главным героем в произведениях социалистического искусства будет не индивид, а коллектив, сначала классовый, потом общечеловеческий коллектив, взятый в его противостоянии природе. Но главными сферами, где проявился его антитрадиционализм и антигуманизм, были право и нравственность. Он предсказывал, что взамен старых морали и права выработаются новые нормы – «нормы товарищеской солидарности, подобные по значению нравственным; уставы организаций, аналогичные праву, законам»<sup>73</sup>. Тут же он поясняет, что это, собственно, уже не нравственность и не право, а нормы целесообразности: «социальные нормы будут пониматься просто как нормы организационной целесообразности, наподобие технических правил, которые суть правила технической целесообразности или научных положений»<sup>74</sup>. Эти правила целесообразности поначалу будут принудительными, хотя уклоняющимися от них предстанут уже не враждебные социальные силы, а отдельные индивиды, неспособные усвоить правила техники или науки. Богданов предсказал даже перспективу использования психиатрических лечебниц как исправительных учреждений, где будут перевоспитываться лица, неспособные жить по правилам целесообразности.

Богданов выдвинул вперед задачу единой организации всего человечества. Эту задачу-де поставила сама история, первая мировая война, которая продемонстрировала губительные следствия

<sup>73</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 467.

<sup>74</sup> Там же. С. 468.

анархии социальных сил и интересов. Богданов ставил вопрос о всеобщей организации человечества на социалистический, а не империалистический лад, он видел мир как целое, организованное на основе всеобщего труда. Тогда многие социалисты и даже либералы (Л. фон Мизес) отождествляли социализм и организованное общество, социализм и план. Богданов примкнул к таким авторам, но отличался от них признанием необходимости всемирной организации человечества. Живя в обществе с разделением труда, он говорил, что в нем можно ставить лишь частичные организационные цели, что в нем действуют мощные дезорганизационные процессы (войны, экономические кризисы). Поэтому возникает задача представить организационные задачи «не как специализированные и частные, а как интегральные»<sup>75</sup>. Богданов констатировал, что это уже происходит стихийно: растут масштабы предприятий, укрепляются политические, культурные и иные организации различных классов, которые часто выходят за национальные рамки и становятся международными. Но в деле интеграции человеческого опыта он, как уже было отмечено, ориентировался не на финансово-промышленный капитал, не на усилия государств, а на всемирную организацию рабочего класса, что объяснялось тогдашними условиями растущего рабочего движения.

Богданов стремился составить образ человека будущего как существа целостного. Он рисует исторические стадии развития человека в указанном направлении: в первобытном обществе человек был целостным и все люди были однородны, владели одним опытом, но он был мал и беден; при переходе к авторитарным обществам исчезает прежняя однородность, появляется деление на «организаторов» и «исполнителей» и жесткая иерархия, что означало приход «дробления» человека и мира; дробление продолжилось в меновых обществах, где царил индивидуализм и росла специализация производств и наук. Обратный процесс «собрания» человека начался с тех пор, как развилось машинное производство и труд рабочих приобрел однородный характер, что еще усилилось в условиях автоматизации. Тогда шли одновременно два процесса – движение наук в сторону монизма и превращение «человека-дробинки в человека целого»<sup>76</sup>. Э. Дюркгейм, который писал свои ра-

<sup>75</sup> Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. С. 105.

<sup>76</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. С. 43.

боты ненамного ранее Богданова, считал специализацию наук знаменем времени и бился над вопросом о том, как можно учредить в обществе утраченную солидарность. Он склонялся к тому, чтобы возложить эту задачу на профсоюзы. Богданов, который жил весь в будущем, считал, что на переломе XIX–XX вв. специализация наук, производств, индивидов изживает себя и должна уступить место всеобщему единству. Возникает мир «однородных» и постольку «равных» друг другу людей. У Маркса равенство членов общества мыслилось как результат их одинакового отношения к собственности (общественная собственность). У Богданова равенство устанавливается в связи с изживанием специализации труда и наук и развитием их монизма. Свои размышления на этот счет он заканчивает пафосным утверждением: «Но если человеком мы признаем существо развитое, а не эмбриональное, целостное, а не дробное, то наш вывод будет такой: *Человек еще не пришел*, но он близко, и его силуэт ясно вырисовывается на горизонте»<sup>77</sup>.

Целостный человек не принуждается к действиям внешними для него нормами (закон, право, мораль), он руководствуется в своих действиях соображениями целесообразности, о чем уже говорилось выше. Царство организованности – это «общество, в котором взаимные отношения людей, так же как их отношение к природе и обществу, определяются нормами целесообразности»<sup>78</sup>. Такую ситуацию Богданов считает «идеалом», который доступен взгляду современного человека. Образцом такого идеального состояния общества он считал внутренние отношения «товарищеского кружка», где распределение обязанностей регулируется не принудительными нормами, а диктуется целесообразностью в интересах общего дела. Он думал, что распространение товарищеских отношений на все общество станет возможно, если люди поставят себе общую цель, которая превосходит личные интересы каждого из них. Собственно, такие ситуации в истории не редкость, религиозные общины, разного рода объединения на духовной основе, националистические движения и др. вызывают к жизни стремление действовать по законам целесообразности. Но человеческое братство в движении к общей цели не бывает длительным, по прошествии определенного времени, оно уступает место организаци-

<sup>77</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. С. 46.

<sup>78</sup> Там же. С. 166.

онным структурам с принудительными нормами. Над этой проблемой вырождения начального братства в «Братство-террор» тщательно бился Ж.-П. Сартр. Но Богданов свято верил, что поведение людей по законам целесообразности в интересах общего дела составляет высший тип человеческих отношений и что это снимает властную иерархию в обществе.

При коллективизме, по Богданову, власть должна иметь централизованный характер, но она не будет «бюрократически-авторитарной», тут нет подчинения, которого добиваются разными формами насилия. Он не раз повторяет, что уже классовая организация пролетариата демонстрирует иной принцип централизации: центр выясняет и осуществляет волю коллектива, но не управляет им. Это «товарищеская форма централизации», где правит не верховная инстанция, а научная статистика. Очень определенно об этом говорится в «Курсе политической экономии», изданном Богдановым совместно с И. Степановым. Они пишут: «В своем целом система сотрудничества при коллективизме представляется вполне централизованной, но не в том бюрократически-авторитарном смысле, какой обычно придается теперь этому слову. Сознательная и планомерная организация производства не может быть иной, чем централистической; но при однородном, товарищеском сотрудничестве центральное объединение не основывается на власти»<sup>79</sup>. Круг задач, которую решает «товарищеская форма централизации», определен статистическими показателями (обращение к статистике при описании функционирования общества будущего у социалистов частое явление, начиная с П.-Ж. Прудона).

Оригинальность Богданова как социалиста и ученого состояла в том, что он настаивал на полной переработке существующих наук и замене их новой всеобъемлющей наукой. Для этого надо побороть специализацию наук: «выработка социального знания должна поэтому стремиться к упрощению и к объединению науки, к отысканию тех общих ее способов исследования, которые бы давали ключ к самым различным специальностям и позволяли бы быстро овладевать ими, – как рабочий машинного производства, зная по опыту общие черты и общие приемы его техники, может срав-

<sup>79</sup> Богданов А., Степанов И. Курс политической экономии. Т. 11. Вып. IV. М.; Пг., 1918. С. 194.

нительно легко переходить от одной специальности к другой»<sup>80</sup>. То есть невозможен переход к социализму без создания «всеобщей организационной науки». А это процесс длительный, составляющий главный момент в создании пролетарской культуры.

Поэтому Богданов резко возражал против мнения, присущего в большой степени Ленину, что меры государственного регулирования экономики, принятые во время Первой мировой войны в Германии, могут служить преддверием социалистической революции. Богданову казалось, что такие рассуждения пропитаны экономизмом, что для него было неприемлемо. К тому же проведенные в Германии меры имели своей целью нормировать на несколько лет войны «процесс расточения производительных сил общества»<sup>81</sup>. Это никак не похоже на социалистическую организацию хозяйства, на то, чтобы «планомерно организовывать на неопределенное будущее и в мировом масштабе процесс производства в прогрессивном развитии его сил»<sup>82</sup>. Ближайшая задача пролетариата – не осуществление социалистического переворота ввиду экономических возможностей, а выработка собственной программы культуры, включающей «...*полный пересмотр всего наличного культурного наследия*, полученного пролетариатом от старых классов, пересмотр с новой коллективно-трудовой точки зрения, которая есть вместе с тем научно-организационная»<sup>83</sup>.

Как отмечалось выше, Богданова отличало радикальное решение вопроса о соотношении целей и средств, нетипичное для марксистской идейной традиции. Богданов стоял на позиции тождества пути к социализму и самого социализма, он против разделения в революционной практике целей и средств, у него сами цели диктуют средства, а средства уже есть завоеванная цель. Противопоставление целей и средств (цель – свобода, средства – насилие) сыграло роковую роль в истории социалистического движения в России, так как в результате произошло вырождение социалистической революции в тоталитарный государственный режим. Свою идею о соотношении целей и средств, идеала и пути к нему Богданов развивал не раз в текстах о социализме. Например, когда он

<sup>80</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. С. 102.

<sup>81</sup> Там же. С. 319.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же. С. 322.

критиковал Ленина за то, что тот уже в 1917 году провозгласил курс на социалистическую революцию в России. Богданов был убежден, что социализма в России не может получиться даже при поддержке западных пролетариев. Государственный капитализм, как и государственный социализм, не является путем к социализму, так как путь и идеал не разделены друг с другом, путь уже есть частичное осуществление идеала. Чтобы это понять, надо перестать сводить социализм к революции в собственности или смене хозяина в обществе. В представлении Богданова социализм – это «творческая революция мировой культуры», «мировое товарищеское сотрудничество людей, не разъединенных частной собственностью, конкуренцией, эксплуатацией, классовой борьбой, властвующими над природой, сознательно и планомерно творящих свои взаимные отношения и свое царство идей, свою организацию жизни и опыта»<sup>84</sup>. Когда пролетариат станет на путь культурного творчества, тогда «исчезнет зияющая пропасть между его идеалом и его классовой деятельностью. Тогда все его движение вперед будет непрерывно развивающейся реализацией социализма как нового мира культуры»<sup>85</sup>.

Богданов разработал оригинальную систему единства науки, техники и социализма. Если марксисты, да отчасти и сам Маркс, считали науку и технику нейтральными в отношении общественных структур (капитализма, социализма) и отличали их друг от друга экономическими мерками (отношениями собственности), то Богданов ставил общественные структуры в зависимость от организации науки, техники и труда. Социализм как высшая стадия человеческого общества определяется формированием «всеобщей организационной науки» и организованного соответственно ей труда. Его идеал – достижение монизма науки и основанного на ней всечеловеческого опыта. Прогресс науки, техники идет у Богданова рука об руку с социальным прогрессом.

---

<sup>84</sup> Богданов А.А. Вопросы социализма. С. 349.

<sup>85</sup> Там же. С. 350.

### 3. Корпоративный социализм Э. Дюркгейма

Вопрос о соотношении производства и власти в индустриальных обществах получил оригинальное решение у Э. Дюркгейма. При его рассмотрении Дюркгейм выдвинул вперед одну из главных черт индустриальных обществ – их массовизацию, исход масс из деревень, утрачивающих прежние корни. Процесс образования нетрадиционной массы включал в себя индивидуализацию составляющих массу людей. Проблема состояла в том, чтобы дать им чувство новой социальной связи. Дюркгейм предлагал путь к этому через возрождение профессиональных корпораций. К этой теме он подходил с позиций своего видения социологии, согласно которому социальные факты должны рассматриваться как «вещи», то есть независимо от желаний и действий индивидов.

Этот тезис о «социальных фактах», которые «нужно рассматривать как вещи»<sup>86</sup>, Дюркгейм унаследовал от Конта. Признавая последнего отцом социологии, Дюркгейм, однако, критиковал его за метафизичность, за то, что он строил социологию на основе исторической последовательности идей – теологии, метафизики, позитивного знания. А именно, он полагал, что «существует непрерывная эволюция человеческого рода, заключающаяся во все более полной реализации человеческой природы»<sup>87</sup>. С точки зрения Дюркгейма, нет такого прогресса человечества, направленного на реализацию сути человеческой природы. На деле существуют отдельные общества, которые «рождаются, развиваются и умирают независимо одно от другого»<sup>88</sup>. Он делил общества на сегментарные (с одной общностью) и полисегментарные (со многими общностями). У общества нет трансцендентной цели, оно может быть больным или здоровым, нормальным или имеющим патологию, что путем сравнения сходных обществ может установить наука. Нормальным можно считать факт, который распространен у всех обществ данного вида, а патологическим является то, что распространено гораздо меньше, стремиться надо не к беспочвенному идеалу, а к достижению нормального общества.

<sup>86</sup> Дюркгейм Э. *Метод социологии* // Дюркгейм Э. *Метод социологии. О разделении общественного труда*. М., 1991. С. 421.

<sup>87</sup> Там же. С. 425.

<sup>88</sup> Там же.



Отрицая эволюционизм Конта, Дюркгейм доказывал, что социологические объяснения должны опираться на факты социальной морфологии – ассоциации, формы ассоциаций. Важны объем общества, динамическая плотность населения, степень слияния социальных сегментов. Способ доказательства в социологии коренится в сравнительном методе. Конт настаивал на другом методе – историческом, но так можно установить последовательность исторических ступеней развития, а не причинную связь явлений. Научный метод социологии может быть выражен так: *«одному и тому же следствию всегда соответствует одна и та же причина»*<sup>89</sup>. С помощью сравнения социология перестает быть чисто описательной и стремится объяснять факты. Они существуют независимо от индивидов и сами влияют на них, таковы формы коллективного мышления – право, нравственность, религия, экономика, а также формы коллективного бытия, к коим относятся различные институты, в их числе производство и власть. Эти коллективные силы (коллективное сознание и институты) дают понять индивиду, «что такое общество, как оно дополняет индивида, и насколько мало он значит, если он ограничен своими собственными силами»<sup>90</sup>. Социология объясняет индивиду, «что он представляет собой не государство в государстве, а орган в организме, и покажет ему, как прекрасно исполнять свою роль органа. Она дает ему почувствовать, что нет ничего унижительного в том, чтобы быть солидарным с другим и зависеть от него, чтобы не принадлежать целиком самому себе»<sup>91</sup>.

Эти основные тезисы социологии Дюркгейма свидетельствуют о его ориентации на общество с разделением труда, которое составлено из индивидов и коллективностей разного масштаба и уровня. Современное ему общество демонстрировало все увеличивающуюся степень разделения труда, доросшего уже до крупного машинного производства, включающего специализацию трудовых функций, научного знания, административных функций и т. д. Дюркгейм считал, что специализация членов общества ведет к формированию индивидуальностей, хотя на деле и как думал, например, Маркс, разделение труда ведет к

<sup>89</sup> Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 514.

<sup>90</sup> Дюркгейм Э. Социология. М., 2006. С. 197.

<sup>91</sup> Там же. С. 198.

появлению «частичных» индивидов, и ни о какой «личности» тут речи быть не может. Что такое, по сути, индивид, сформировавшийся в результате разделения труда? Это индивиды, предназначенные для выполнения определенных ролей и функций, процесс формирования индивидуальности оказывается тождественен процессу специализации общественных функций. Если смотреть на вещи с такой точки зрения, то мы получим не столько индивидуальность, сколько виды индивидуальностей, скомпонованные разделением труда. Дюркгейм был апологетом специализации как в научных занятиях, так и на производстве, не одобрял стремлений к всесторонности, считал это показателем дилетантства. В соответствии с духом времени он утверждал, что быть специалистом – это долг каждого, хотя и видел, что специализация ведет к определенной ущербности человека. Тем не менее Дюркгейм отождествлял «специализацию» человека и его «индивидуальность», подкрепляя эту мысль очерком исторического становления человека.

На первых ступенях развития человек поглощен общностью, он не имеет собственных стремлений, мнений, он сведен к нулю перед лицом общности, которая представляет, таким образом, «механическую солидарность» людей. На более высоких ступенях развития обществ, когда наглядно проступает разделение общественного труда, человек отпадает от общности и приобретает индивидуальные черты. Чем сильнее выражено разделение труда, тем выше степень индивидуализации людей в обществе, тем шире распространяется их специализация. Специализация не разрушает общества, в нем возникает новая «органическая солидарность», ибо каждый нуждается в результатах работы других, каждый нуждается в каждом. Мысль о переходе от обществ, где люди подчинены общественным установлениям (религии, власти, обычаям) и постольку сходны друг с другом, к обществам, в которых индивиды отпадают от общности и становятся индивидуальными атомами, была еще у Гегеля, однако у него эти атомы не становились личностью, чтобы это произошло, должны были осуществиться сложные процессы в государстве, экономике, морали, эстетике. Дюркгейм же останавливался на специализации в ходе разделения труда, из которой он выводил появление органической солидарности

Она «возможна только при условии, если всякий имеет свою сферу действия и, следовательно, личность»<sup>92</sup>.

Бросается в глаза различие между Контом и Дюркгеймом в толковании причин разделения труда: у Конта прогресс производства обусловлен наукой, техникой, тогда как Дюркгейм видит в разделении труда результат конкуренции между людьми, их борьбы за существование. Ожесточенная конкуренция идет между людьми одной специальности, тогда как представители разных специальностей не конкурируют друг с другом. Конкуренция между людьми ведет к тому, что слабейший должен уйти, и у него нет другого выхода, кроме как изобрести другую функцию, которая бы оправдывала его существование в обществе. Так развивается разделение труда, появляются новые специальности, развиваются человеческие отношения и разум. Эта странная ориентация на слабейших в деле разделения труда заставляет усомниться в той трактовке совершенствования человека и общества, которую дает Дюркгейм. Чтобы для множества деспециализированных людей явились новые возможности, должен прийти организатор, который им на них укажет. Это подчеркивает значимость фигуры организатора в обществах с разделением труда.

Дюркгейм много говорил о «кооперации» в обществе, но он осознавал, что единство разных видов деятельности не может состояться без того, чтобы общество уже существовало. Дюркгейм выходил из положения, обращаясь вновь к обществам с механической солидарностью, в которых индивид находится под постоянным давлением целого. В этих первых обществах таится солидарность, которая только постепенно переходит из «механической» формы в «органическую» по мере развития разделения труда, по мере того, как локальное сознание и локальные ценности уступают место более общим представлениям. Таким образом, Дюркгейм не отрывает современные общества от существовавших прежде традиционных обществ. Они являются тем целым, которое изначально давит на процессы специализации. Конт считал, что роль целого должно осуществлять государство, Дюркгейм не согласен с этим: ни правительство, ни философия не способны дать единство разнообразию общественной жизни, производственных занятий

<sup>92</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. Метод социологии. О разделении общественного труда. М., 1991. С. 127.

и наук. Давление целого на части возможно, во-первых, если это целое предварительно уже существовало, «...то есть, части уже должны быть солидарны между собой, чтобы целое стало сознавать себя и воздействовать как таковое»<sup>93</sup>. Во-вторых, это целое, эта органическая солидарность постепенно становится на место ранее существовавшей солидарности по сходству, механической солидарности.

Дюркгейм настаивает на том, что разделение труда не умаляет личности, а дает ей развитие. Это происходит, с его точки зрения, если индивиды объединяются в профессиональную корпорацию. Индивидуализм, взятый сам по себе, в либеральном смысле, несет разрушительные тенденции для общества. В современных условиях промышленного общества экономическая жизнь находится в условиях правовой и нравственной аномии, поступки людей не имеют под собой правовой и нравственной основы, граница между дозволенным и запретным, справедливым и несправедливым теперь совершенно неустойчива, нет «нравственного образца». Кто может обеспечить «образец», «нравственную норму» и соответственно солидарность? Ответ Дюркгейма: такой «образец» и солидарность могут обеспечить профессиональные корпорации, если они получили статус общественного института. Такие корпорации существовали в Риме, потом возродились в средневековье и прекратили свое существование в XVIII в. Сейчас возникла необходимость их нового возрождения в целях нравственного воспитания индивидов. В одной из своих статей, говоря о разрушительной силе индивидуализма, Дюркгейм добавлял о корпорациях: нужно, «чтобы индивид чувствовал эту социальную массу, которая охватывает и понижает его, чтобы он чувствовал ее присутствие и воздействие и чтобы это чувство всегда управляло его поведением»<sup>94</sup>. Также он писал: «В профессиональной группе мы видим прежде всего моральную силу, способную сдерживать натиск разных форм индивидуального эгоизма, поддержать живое чувство их общей солидарности, воспрепятствовать праву сильного столь грубо применяться в промышленных и торговых отношениях»<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 335.

<sup>94</sup> Дюркгейм Э. Социология. С. 197.

<sup>95</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 14.

Дюркгейм напоминал, что нравственную роль корпорации играли всегда: и в Риме, где они имели религиозный характер, и в средневековье, когда они выявляли общие интересы индивидов. И тут он опрометчиво (по отношению к недалекому от него будущему) замечает, что подчинение частной пользы общей пользе, «какой бы она ни была», всегда имеет нравственный характер, так как заключает в себе дух «самопожертвования и самоотречения»<sup>96</sup>. И он продолжает, что подчинение воли человека общему интересу всегда сопряжено с принуждением, но потом человек начинает ценить коллектив, в нем он ощущает радость взаимного общения.

Особенно убедительно Дюркгейм доказывает моральную ценность корпорации при рассмотрении вопроса об аномических самоубийствах. Он связывает их с тем, что умеренность потребностей исчезла, люди трудно воспринимают расхождение между своими запросами и реальными возможностями. Потребности растут безудержно, человек находится в постоянной гонке за доходами и материальными удовольствиями. В такой ситуации человек не может спокойно перенести ограничения в потреблении, если он терпит неудачу. Что общество может противопоставить растущему числу самоубийств? Единственное средство – «сделать социальные группы снова достаточно сплоченными, чтобы они крепче держали индивида и чтобы индивид крепче держался за них»<sup>97</sup>.

На втором этапе своего творчества Дюркгейм начал подчеркивать роль религии в общественной жизни. Речь не шла о религии откровения, а о религии священного, его несет в себе и индивид, и группа. Он высоко ценил индивидуалистические ценности, говорил об «индивидуалистической религии», о «культе человека», о «новой религии человечества», но человек не является Богом, он становится как Бог. Современность выдвинула индивидуальность как высшую ценность, но Дюркгейм хотел соединить индивидуализм и социализм, группу.

Очень подробно о сути священного у Дюркгейма, о божественности группы писал французский комментатор его творчества Д.Ж.К. Фийю. Он замечает, в частности: «Как Бог, общество является творческим, несет жизнь доброту, играет роль отца. Как Бог, общество вездесуще. Будучи реальностью бесконечно более

<sup>96</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 17.

<sup>97</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994. С. 371.

богатой и высокой, чем наша, оно пронизывает в то же время все поры нашего бытия, оно “едино”, но одновременно оно выше нас и “часть нас”. Более того, общество как Бог дает закон и хочет быть объектом любви, требует послушания закону и любви к нему»<sup>98</sup>. Группа несет в себе божественное начало, закон и мораль, которые священны. И, **несмотря на весь пафос религиозности, направленной на индивида, социальное играет приоритетную роль в отношении него, группа конституирует индивида и наделяет его чувством божественного, священны закон группы и мораль, которую она внушает индивидам. Коллектив выступает у Дюркгейма несущей опорой индустриального общества.**

По сравнению с рассмотренными выше идеями технократов (Сен-Симона, Конта) концепция государства у Дюркгейма оригинальна и в то же время представляет вариант приспособления концепции государства к индустриализму. Тут главное – идея организации, которую берет на себя государство в отношении индивидов и групп. По Дюркгейму, государство в обществах с разделением труда становится институтом, который контролирует соблюдение норм права. Государство принимает решения, но не исполняет их, административные, экономические, воспитательные функции осуществляют корпорации, а государство их координирует. Государство облегчает кооперацию между профессиональными группами, регулирует конфликты между разными группами. Даже если учесть, что Дюркгейм имел перед глазами не современные государства, которые содержат множество социальных, административных, экономических функций, его описание государственности не кажется реалистическим. Скорее, это утопия, назначение которой показать, что государство выполняет определенную роль во взаимоотношениях индивидов и профессиональных групп. Дюркгейм изображает группы посредниками между государством и индивидами. Государство не может само объединить индивидов и удержать их: «Коллективная деятельность всегда слишком сложна, чтобы ее мог выразить один единственный орган – государство... Нация может поддержать свое существование только в том случае, если между государством и отдельными лицами внедряется целый ряд вторичных групп, достаточно близких к индивидам, чтобы вовлечь их в сферу своего действия и таким

<sup>98</sup> *Filloux J.Cl. Durkheim et socialisme. Jeneve, 1977. P. 36–37.*

образом втянуть их в общий поток социальной жизни»<sup>99</sup>. Система государственного управления должна иметь тройственную структуру: индивид – вторичные группы – государство. Группа держит индивида, дисциплинирует его, но она и давит на него, препятствует свершению его личности. Тогда государство приходит на помощь индивиду, защищая его права от диктата группы. Между правительственным сознанием и общественным сознанием устанавливается определенный диалог, государство не представляет собой цель в себе, как это утверждают некоторые авторы (Гегель, Трейчке), государство находится в постоянном общении с обществом, организует общественную жизнь, регулируя деятельность групп и оберегая права индивидов.

Дюркгейм идеализировал существующее государство, и только в 1901 году он признал, что современное государство может стать «гиперцентралистическим», тогда нормализации ситуации должны способствовать профессиональные группы, обеспечивая децентрализацию общества. Государство должно подымать группы до уровня общенациональных интересов, тогда как группы (профессиональные объединения) осуществляют децентрализацию национальной жизни, укрепляя собственную автономию: «Единственно децентрализация, которая не разбивала бы национального единства и в то же время позволяла бы увеличить число центров общей жизни, это то, что можно было бы назвать профессиональной децентрализацией»<sup>100</sup>.

В отличие от корпораций в период античности и в средневековье, современные корпорации должны быть более крупными, ибо они работают на национальный и международный рынок. Кроме того, они должны стать одной из основ современной политической организации, фундаментальной политической единицей. И тут Дюркгейм предлагает новацию для демократического государства: политической основой общества становятся не территориальные округа, а обширные профессиональные корпорации. Выборные округа должны формироваться по профессиям, а не по территориям, такие округа были бы более верным обобщением социальной жизни в целом. Не только Дюркгейм обратил внимание на политическую значимость профессиональных объединений рабочих, в

<sup>99</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 31.

<sup>100</sup> Дюркгейм Э. Самоубийство. С. 390.

то же время это сделал Ж. Сорель, а несколько позже корпорации заняли прочное место в теории и практике итальянского фашизма. Особенность Дюркгейма была в том, что он вписал корпорации в систему демократического государства. Корпорации составляют основу демократической власти в стране и сами они имеют демократическую структуру.

Дюркгейм как апологет солидарности выходит на социалистические темы. Это чувствуется уже в работе «О разделении общественного труда», где он пишет, что для достижения солидарности нужно, чтобы функции в обществе распределялись не соответственно богатству, как это происходит в кастовых или классовых обществах, а соответственно способностям людей. Тогда разделение труда будет осуществляться не принудительно, а «самопроизвольно»: «словом, труд разделяется самопроизвольно только тогда, когда общество устроено таким образом, что общественное неравенство точно выражает естественное неравенство. Но для этого необходимо и достаточно, чтобы никакая внешняя причина не переоценивала и не недооценивала их достоинство. Совершенная самопроизвольность – только следствие и другая форма иного факта; абсолютного равенства во внешних условиях борьбы»<sup>101</sup>. Итак, органическая солидарность возможна только в условиях равенства индивидов, в условиях социальной справедливости. Дюркгейм исходил при этом из теории меритократии Сен-Симона, считая ее формой равенства. Только у последнего меритократия означала неравенство организаторов производства и рабочих-исполнителей. Дюркгейм смотрел на вопрос шире, он видел, что модель более справедливого общества может родиться не в мире производства, а только из закона группы, которая обнимает несколько функций, не ограничиваясь экономическими.

Дюркгейм не возлагал надежд на реформистский социализм, он считал, что социализм должен вести к иному порядку экономического и государственного устройства. Он перенял у сенсимониста Базара идею отмены частной собственности, но при этом не был сторонником «рабочего социализма», так как считал, что потребность в организации может исходить как от низших слоев общества, так и от высших. Дюркгейм был противником идеи классовой борьбы, так как она лишает общество согласия. Доволь-

---

<sup>101</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 350.



но наивны были социалисты такого рода, которые настаивали на радикальных переменах, но желали избегнуть классовой борьбы. В отличие от Маркса, Дюркгейм был противником отмирания государства при социализме, государство сохраняется, но имеет целью только координацию экономических и прочих функций в обществе. Социализм вписан в природу современных обществ, он возникнет как ответ на ситуацию аномии, вызванной противоречивым единством роста индустрии и либерализма, растущим изобилием благ и развитием эгоистического индивидуализма. Корпоративный социализм – спасение от многих бед обществ с разделением труда: от безудержной страсти к потребительству, от жажды богатства и неравенства, от авторитарного государства, экономических кризисов, от противостояния труда и капитала и т. д. Корпоративный социализм – это идея организации индивидов и всего общества во всех его аспектах, которая рождается в условиях разделения труда и представляет собой квинтэссенцию нового, индустриального общества.

В заключение хочется все же возразить Фийу, который преподносит концепцию Дюркгейма как апологию индивидуализма. Например, он писал: «Оригинальность Дюркгейма была в том, что он поместил корпоративную систему в общую теорию демократии и социализма, теорию, включающую идею развития индивидуальных ценностей и их признания в экономической и политической практике»<sup>102</sup>. Действительно, Дюркгейм подчеркивал в своих текстах культ индивида, но он дополнял этот культ теорией корпоративности, которая свидетельствует о преобразующем влиянии духа общности на индивида. Поэтому при характеристике теории Дюркгейма нельзя однозначно делать акцент на роли индивида в обществе, идея коллективности у него равнозначна идее индивида, а то и превосходит ее, если учесть значимость таких его работ, как «О разделении общественного труда», «Самоубийство» и др.

---

<sup>102</sup> *Filloux J.Cl. Durkheim et socialisme. P. 350.*

#### 4. Советская индустриализация и либерал Р. Арон

Октябрьская революция 1917 г. положила начало индустриализации на особый лад: той, которая создавалась под влиянием марксистских идей, с одной стороны, и исторической необходимости, с другой, большевистской партией в России. Она унаследовала от прежних времен, наряду с крупными промышленными предприятиями, многочисленные мелкие крестьянские хозяйства, удельный вес которых позволял говорить о России как преимущественно аграрной стране. Этот факт составлял для марксистов трудную проблему: Маркс говорил, что социализм может создаваться на высоко развитом производственном уровне, который будет достигнут в капиталистических странах. Так что можно сказать, что социалистическая революция 1917 г. нанесла сокрушительный удар по марксистскому видению истории, основу которого составляла вера в линейно-восходящий прогресс, в смену обществ, следующих друг за другом соответственно развитию производительных сил, вплоть до высшей ступени – социализма. Тогда, в начале XX в., произошел раскол в международной социал-демократии: одни (К. Каутский, Г.В. Плеханов) настаивали на традиционном марксистском подходе, другие (новаторы-большевики во главе с Лениным, Троцкий) считали, что возможно начать (только начать!) социалистическую революцию в России, не входившей в число передовых капиталистических стран.

Но далее произошло неожиданное: Россия не только начала строительство социализма, но продолжила его развивать и даже объявила в 1937 г. о его построении. При этом индустрия в ней хотя и развивалась бурными темпами, но в целом не превосходила уровня производства передовых капиталистических стран. Это заставляло западных социологов ставить вопрос о характере производственного роста в СССР. К пятидесятым годам количество тех, кто верил в советский социализм, значительно уменьшилось, тогда и появилась теория «единого индустриального общества» (К. Кларк, У. Росту, Р. Арон). На первый взгляд казалось, что она совпадала с большевистской версией исторического прогресса, в ней содержалось признание того, что на одном материальном фундаменте (та или иная степень развития индустрии) могут существовать разные социально-политические режимы. Но авторы на-

правили свою теорию против советизма: все претензии советского государства быть обществом высшего типа отпадали сами собой, дело не в капитализме–социализме, а в индустриализме, в разных стадиях индустриального общества.

Теорию «единого индустриального общества» стоит рассмотреть, чтобы понять противостояние коммунизма и либерализма по вопросу «техника и политика». Сделать это удобно по текстам Р. Арона, который посвятил этой теме серию работ философско-политического плана.

Для начала можно вспомнить, как подходил Арон к проблемам исторического метода в своей ранней работе «Введение в философию истории» (1938). Ее главная тема – человек в истории и история, понятая через природу человека, человеческой активности. Арон исходил из того, что история имеет множество детерминистских цепей, но ее детерминизм имеет неполный характер, он оставляет место для проявления человеческой воли, которая вносит в историю определенную тотальность. Последняя имеет разный масштаб в зависимости от того, идет ли речь об индивиде или о больших группах людей, но эта тотальность не абсолютна, она относительна, так как завершена лишь ретроспективно, но не в отношении будущего. Тотальность истории не бывает полной, полная тотальность находится, если можно так сказать, в бесконечном становлении, ею «обладал бы философ, если бы человек исчерпал свою историю, закончил бы творить самого себя и вообще творить»<sup>103</sup>.

О чем говорит эта краткая отсылка к ранней работе Арона? О его интересе к человеческой деятельности, к проблемам свободы и выбора в истории. С этой точки зрения Арон подходит даже к интерпретации марксистского проекта, создатели и сторонники которого претендовали на знание объективной необходимости истории и отождествляли свободу с познанной необходимостью, а последнюю с социализмом. Он предлагает другую, антропологическую интерпретацию марксизма: вывод о неизбежной победе социализма в результате классовой борьбы в капиталистическом обществе представляет собой исторический выбор, и как таковой он относителен и выражает экзистенциальную позицию. В конце жизни, когда Арон писал «Мемуары», он отмечал, что всякий

<sup>103</sup> *Aron R. Introduction a la philosophie de l'histoire. P., 1968. P. 349.*

исторический выбор, будь то коммунистический проект или либеральная демократия, ориентируется не только на соображения экономической или институциональной эффективности, такой выбор определяется и стремлением «воплотить тот или иной тип человека»<sup>104</sup>, выстроенный либо на принципах «свободы личности», либо «коллективного долга».

По сравнению с ранней работой Арона в цикле работ об индустриальных обществах, написанных в 50–60-е годы XX века, изменяется объект изучения: если раньше он был занят проблемой соотношения человека и истории, то теперь объектом изучения выступает индустриальная цивилизация. Это повлекло за собой серьезные изменения исторического метода, но при этом сохранились его важные опорные пункты. Детерминистский подход к истории (идея неполного детерминизма) оживает в тезисе о рациональности и универсальности истории, которые также не имеют абсолютного характера. Идея свободы индивидов и групп и исторического выбора развивается как идея творчества народов и гетерогенности их культур.

Все это означало серьезные изменения исторического метода, который теперь раскрывается как метод «идеальной типизации». Собственно, Арон выделял два основных типа индустриальных обществ – западно-капиталистический и советский. Это вариации, сложившиеся на определенном уровне инфраструктуры, то есть некоего состояния производительных сил, науки, техники. Вначале он настаивал на равнозначности названных двух типов, на их равной способности к индустриальному прогрессу, несмотря на глубокие различия в собственности (с одной стороны, частная, с другой, государственная), в способах регулирования экономики (с одной стороны, рынок, с другой, план). Но эта равнозначность относится именно к «идеальному типу», а не к конкретным политико-экономическим режимам. Надо признать, что граница между «идеальным типом» и конкретным режимом не прописана Ароном четко, и фактически речь у него идет о реальном, а не «идеальном» типе Запада и реальном Советском Союзе. Впрочем, он сам признает это, когда пишет: «Нужно не осуждать или восхвалять определенный тип индустриальных обществ, не выносить суждение об идеальных типах, а рассматривать конкретные режимы, истори-

---

<sup>104</sup> Арон П. Мемуары. М., 2002. С. 141.

ческие единства»<sup>105</sup>. Но главное не в том, что не прописана ясно граница между идеальным типом и реальным режимом, главное в том, что в конце своих рассуждений об идеальных типах Арон вынужден констатировать их далеко не одинаковые потенции. Но пока он наделяет их сходными чертами: оба типа имеют дух научности, стремление к росту, прогрессу, стремление к рациональному расчету, уверенность в безграничности желаний индивидов. Арон вообще считал, что буржуазная идеология и марксизм имеют общие цели и амбиции: «и с той, и с другой стороны хотят наилучше использовать естественные ресурсы, производить по возможности больше, те и другие думают, что не достойны жизни те, кто не трудятся. Каждая из двух групп применяет эти принципы различными методами. В итоге обе философии экзальгируют труд, изобилие и прогресс»<sup>106</sup>.

Декларируя мысль о равнозначности западной и советской моделей роста, Арон между тем вскоре признает, что на деле они далеко не равноценны. А именно, советская модель оказывается просто вариантом перехода от традиционного общества к индустриальному, в ней (модели) «экономическо-военная сила не имеет никакой общей меры с уровнем жизни населения и с тем, что можно бы назвать общей инфраструктурой индустриальной цивилизации. Огромная индустрия, иногда равного или высшего качества по сравнению с западными индустриями, оказалась внедрена на основе традиционной цивилизации»<sup>107</sup>. Напрашивается вопрос: являются ли эти слова критикой конкретного режима или «идеального типа»? Ясно, во всяком случае, из этих слов, что западные страны дают образец роста, незападные страны идут вслед, но разными путями в зависимости от их исторической судьбы.

Арон в своих лекциях об индустриальных обществах, об их экономике, классовой структуре, политике нанес сильный удар по советской идеологии, определив советскую систему как особый путь модернизации, только получившей название социализма. Все марксистско-советские надежды на построение нового общества, более передового, чем капитализм, были тем самым развенчаны, построенный в СССР социализм оказывался по сути только осо-

<sup>105</sup> *Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P., 1962. P. 144.*

<sup>106</sup> *Aron R. La lutte de classes. P., 1964. P. 182–183.*

<sup>107</sup> *Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P. 241.*

бым путем построения начальных фаз индустриализации. Хотя у него были крупные достижения, например, в покорении космоса, в мирном и немирном использовании атомной энергии и др., которые поставили его на уровень высокоразвитых стран, все же Арон писал: «Советская система имела заслугу или провинность назвать строительством социализма то, что в XIX веке называли накоплением капитала»<sup>108</sup>. Такой ход мыслей вел, с одной стороны, не только к развенчанию советского социализма, он, с другой, подрывал мысль самого Арона о равнозначности двух моделей роста. Вторая из них представляет собой переход от традиционных обществ к индустриализму. Но такой переход включает в себя все аспекты обществ, что наводит на мысль о некорректности их сравнения исключительно по уровню индустриального роста.

Арон как бы создает свой собственный догматизм, противоположный марксистскому, в его догматизме Запад – это единственный полноценный образец индустриального роста, к достижению которого должны стремиться остальные страны, вступающие на путь индустриализации. При этом он не соглашается как с тем, что по мере индустриального роста произойдет смена капитализма социализмом (марксистский тезис), так и с тем, что по мере развития советское общество избавится от черт, присущих первой фазе роста, – от командной роли государства и планирующих органов, от запрета на использование механизмов рынка, от авторитаризма и тоталитаризма, присущих первой фазе роста, и достигнет более высоких фаз роста, свойственных передовым капиталистическим странам. И все же Арон был уверен в перспективности советской модели роста на долгие годы, можно сказать, он нередко льстил большевикам, преувеличивал производственные возможности советского режима, называл Советский Союз второй страной мира по ее производственному могуществу, писал, что она имеет шанс стать первой в экономическом соперничестве с Западом. Но даже в самые критические для Запада моменты Арона поддерживала вера в его устойчивость, которая основывалась хотя бы на том, что западные страны могут осуществить меры, считающиеся социалистическими: смягчение экономического неравенства, национализация предприятий, прогрессивные налоги, политика социального обеспечения и т. д.

<sup>108</sup> *Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P. 245.*

Короче говоря, пишет Арон, «некоторое число социальных требований пятидесятилетней давности сегодня стали реальностью благонамеренного капитализма»<sup>109</sup>. Стоит обратить внимание на то, что все названные меры имеют социалистический характер.

Но Арон говорил и иное, сравнивая советский рост с западным, он утверждал, что советский рост осуществлялся за счет урезания потребностей населения. С этим нельзя не согласиться, хотя многочисленные примеры этого можно отметить и на Западе. Возражение вызывает его характеристика советского роста, где речь идет о том, что в нем «экономическо-военная сила не имеет никакой общей меры с уровнем жизни населения и с тем, что можно бы назвать общей инфраструктурой индустриальной цивилизации. Огромная промышленность, иногда равного или высшего качества по сравнению с западными индустриями, оказалась внедрена на основе традиционной цивилизации»<sup>110</sup>. На это можно возразить, что хотя насчет положения населения Арон прав, но насчет традиционализма страны дело обстоит иначе. В 20–30 гг. XX в. **российское общество могло считаться традиционным**, но в 1940–1950 гг. это было вполне модернистское общество с сильной государственной властью, индустриальной экономикой, с поголовно грамотным населением. Но это было общество, где политизация преобладала над экономизацией. И когда советский режим был сброшен, страна осталась такой же, хотя была отброшена власть коммунистической партии и ее идеология, но население в целом не изменилось, идеология стала другой, но вера в сильное государство осталась. Но это не традиционное государство, оно ближе к модерну, как и современный Китай. Это не западный капитализм, хотя допущена крупная частная собственность, но это и не традиционализм. В таких государствах формально существует демократия, но власть не принадлежит народу, она не принадлежит и олигархам, властью обладают главы государств. Арону казалось, что либеральный капитализм победил советизм и последний сошел со сцены, но дело обстоит не совсем так. На развалинах социализма укрепляется капитализм, сосуществующий с сильным государством, это строй, где политизация превосходит экономизацию.

<sup>109</sup> *Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle.* P. 313.

<sup>110</sup> *Ibid.* P. 241.

Сен-Симон, Конт разделили западный капитализм надвое: на одной стороне экономика, на другой демократия. Экономика должна развиваться, с частной ли собственностью или с общественной, за ней будущее. Демократия – это власть нетрудовых слоев (парламентарии, юристы, литераторы), ее следует свести к минимуму. Власть должна принадлежать промышленникам, интерес которых состоит в управлении «вещами», а не «людьми». Таким образом, технократы склонялись к уменьшению роли государства. Коммунисты тоже были на стороне экономики и против демократии, хотя формально они выступали за демократию. И технократы, и коммунисты в XIX в. провозглашали отмирание государства, но фактически закладывали теоретические основы всемогущего государства. На смену монарху в 1917 г. Советы привели к власти другого монарха – коммунистическую партию. И этот монарх смог успешно осуществить индустриализацию страны. Политическая власть возобладали над экономической силой.

Конечно, и капиталистические страны имеют сильные государства, которые во второй половине XX в. все более вмешиваются в экономику, но они не являются всемогущими экономическими агентами. Сейчас говорят о конце двуполярного мира, наставшего с крушением СССР. Но двойственность на политической карте сохраняется: на одной стороне сильные экономизированные общества, на другой стороне государственно-чиновничьи общества (Россия, Китай), нетрадиционные государства с сильным экономическим и военным потенциалом.

В своей книге «Классовая борьба. Новые лекции об индустриальном обществе» Арон вспоминает Троцкого, который так определял классовую структуру в СССР: правящий класс – партийно-хозяйственная бюрократия, эксплуатируемый класс – народ. Арон возражает Троцкому, что это оппозиция «скорее политическая, чем социологическая». Сам Арон видел в СССР слабо намеченные классы: рабочие, колхозники, интеллигенция, которые не имеют возможности самоорганизоваться и выработать свое классовое сознание. Но в государственно-чиновничьем обществе и классы должны быть определены на политический лад, в них вообще сфера социального неразвита, задушена политикой. Бюрократия в России, вернее, ее высшие слои, правила и в СССР, правит и сейчас.



Итак, Арон выделял две модели экономического роста в мире, начиная с 1917 г. При этом если на Западе тогда уже сто лет как экономика обрела самостоятельность в отношении традиционного государства и привела в конечном счете к созданию адекватной ей «конституционно-плюралистического» режима, то в России государственнические преобразования начались со свержения традиционной монархии и установления нетрадиционного правления (диктатуры пролетариата), которое стало создавать адекватную для нее, согласно Марксу, экономическую базу. Этот новый подход к делу государственного строительства и экономического развития вызвал к жизни возникновение режима «монополистической партии» (Арон), которая взяла на себя задачу представительства интересов пролетариата. Обе модели государственности Арон считал демократическими (эгалитарными), но повторял, что на Западе преобладает режим эгалитарно-либеральный, а в России – эгалитарно-деспотический. Первый из упомянутых режимов многопартийный, плюралистический, второй – режим одной монополистической партии. У истоков последнего режима были большевики, теоретические установки которых, по Арону, не имеют ничего общего с марксистской доктриной. Взамен Марксова экономизма, они предложили политический волюнтаризм. Он, можно сказать, дивится тому уменью, с каким большевики выковали свое государство: они «открыли метод экономического строительства и индустриализации, который имеет свои преимущества и неудобства, который можно считать высшим по отношению к западной индустриализации, но который не имеет никакого отношения к идее Маркса о роли социализма»<sup>111</sup>; в политической области они открыли «современную технику абсолютной власти»<sup>112</sup>, создали сильное государство, власть которого не подрывается конфликтами между социальными группами и партиями. Большевики не были «доктринерами», они проявили чрезвычайную гибкость в своей тактике.

Не только советский режим, но и все политические режимы индустриальных обществ отличаются многочисленной бюрократией, выше этот факт был отмечен в связи с описанием индустриализма у Конта. Так и Арон отмечает, что индустриальные общества отличаются обширной бюрократией: «Бюрократ есть

<sup>111</sup> Aron R. Sociologie des sociétés industrielles. P., 1964. P. 158.

<sup>112</sup> Ibidem.

представитель анонимного порядка, не как конкретная личность, а как индивид. Определенный своей функцией, на определенном уровне иерархии каждый играет свою роль, и все должны подчиняться правилам. Все современные общества включают обширный элемент бюрократии, большие американские корпорации имеют бюрократии так же, как советские общественные предприятия. Можно сказать по поводу нашего времени об административной или бюрократической эпохе»<sup>113</sup>. И хотя бюрократия свойственна и Западу, но режим монополистической партии развивает до конца тенденцию «унификации и этатизации бюрократии»<sup>114</sup>. Что неудивительно, ибо Россия – государственно-чиновничье общество.

Арон был постоянно озабочен сравнением конституционно-плюралистического и советского режимов, потому что в 30-х гг. XX в., во время мирового экономического кризиса казалось, что западной демократии, западному индустриальному обществу приходит конец, что советский режим и просоветски настроенные массы вытесняют их. В 50-е годы Арон стал более уверен в стойкости западных режимов, причиной этого послужил стабильный послевоенный рост экономики, кроме того, позиция руководителей масс на Западе «полублагоприятствовала» прочности парламентаризма, к тому же западные страны пошли на уступки массам в отношении социального законодательства, управления национализированными предприятиями, регулирования экономики: «Иначе говоря, конституционно-плюралистический режим благоприятствует развитию экономики к полусоциалистическому режиму, наполовину плановому, где стремятся помешать тому, чтобы рыночные механизмы задевали слишком грубо ту или иную особую группу»<sup>115</sup>. Эти уступки смягчили враждебность масс в отношении капитализма и парламентаризма. К этому следует добавить, что в пятидесятые годы приобрели широкую известность преступления сталинизма, советский режим с того времени утрачивал привлекательность для его западных сторонников. Если революционный террор эпохи гражданской войны или даже в период коллективизации казались, например, Арону «нормальным» явлением, то террор против большевиков-ленинцев вызывал у него чувство «поли-

<sup>113</sup> Aron R. Sociologie des sociétés industrielles. P. 220.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> Ibid. P. 120.

цейского бреда». Тогда на Западе появлялись разные трактовки советского режима, противоречащие официальной версии: меньшевики уже в начале XX в. вместе с западными социал-демократами типа Каутского отрицали пролетарский характер русской революции 1917 г.; Троцкий хотя и считал ее пролетарской, но утверждал, что она выродилась к 30-м годам в сталинский бюрократизм. Были попытки провести родство советского режима с «азиатским способом производства», о котором писал Маркс, или установить его связь с российскими традициями. Арон не соглашался с такими трактовками, ибо в них обойден революционный характер режима и значение в нем идеологии. Тут Арон прав, ибо советский режим не был традиционалистским.

Арон выступал против упрощенных трактовок большевистского режима, когда мажут все одной краской: «Теория советского политического режима должна быть сложной, различные феномены, объединенные в советском режиме, не объясняются ни единственной схемой, ни единственной причиной. Советский режим имеет заслугу открыть технику индустриализации, неизвестную до него, ясного понимания которой не существовало заранее. Эта техника индустриализации была приведена в действие политическим режимом, который представляет комбинацию абсолютной власти одного или нескольких лиц и многочисленную бюрократию, которая выполняет совокупность функций технического, экономического, административного и идеологического порядка в обществе. Многие империи прошлого имели аналогичные институты. Но этот режим бюрократического абсолютизма включает также черты революционного происхождения. Противоречивый и захватывающий характер режиму придает то, что он комбинирует бюрократический абсолютизм и революционную волю»<sup>116</sup>.

Однако, несмотря на то, что Арон отдавал должное изобретательности большевиков в государственном строительстве, несмотря и на то, что он считал политические режимы Запада и СССР равно способствующими индустриальному росту, несмотря на то, что он отказывался заявить, что один из режимов хорош, а другой плох, он утверждает приоритетную роль западного политического и экономического режима. Хотя обе разновидности режимов он считал «несовершенными», но при этом говорил, что их несо-

<sup>116</sup> Aron R. *Sociologie des sociétés industrielles*. P. 202.

вершенство разное: конституционно-плюралистические режимы имеют фактические несовершенства, тогда как несовершенство режима монополистической партии связано с его сущностью: воля партии проводится силой, а интересы социальных групп подавляются. Вопрос в том, до какой степени население готово терпеть насилие. Арон в пятидесятые годы высказывал предположение, что победа в соперничестве двух режимов достанется Западу и именно потому, что эти режимы могут выполнять и свои задачи, и те, которые декларируются в Советском Союзе, например повышение благосостояния народа, уровня образования населения, достижение идеала политического равенства.

Идея Арона об «идеальных типах» индустриального роста тесно связана с его различением рациональных аспектов общественной жизни и аспектов, которые находятся за пределами рациональности. К внерациональным сферам он относил прежде всего культуру, но часто также экономику и политику. Рациональна инфраструктура индустриальных обществ – техника, наука, производство, они подвержены росту, развитию, тогда как указанные выше нерациональные феномены не подвержены развитию, хотя в них происходят изменения. Если взять культуру разных стран, то к ним невозможно применить понятие прогресса, невозможно построить иерархию культур: такие то формы культуры выше, а такие-то ниже. В работе «Три очерка об индустриальной эпохе» Арон приписывает идею плюрализма культур этнологам (например, Леви-Строссу), у них культура не подлежит прогрессу, но каждая из них знает свои времена подъема и упадка. Арон не согласен с такой трактовкой плюрализма культур, так как в каждой из них он видит еще присутствие в разной степени разума, научности. Вообще наука, техника, разум составляют также приоритетные ценности человека. Они не представляют феноменов особой (западной) культуры, их призвание универсально, ведь именно разум отличает *homo sapiens*. В этих рассуждениях чувствуется нечто противоречивое: то культура нечто внерациональное, то она обнаруживает присутствие универсального разума. Разъяснение можно найти, обратившись снова к работе «Восемнадцать лекций об индустриальных обществах».

Он там писал, что есть виды деятельности, в отношении которых можно говорить о прогрессе, то есть о превосходстве настоящего над прошлым и будущего над настоящим. «Это такие

виды деятельности, результаты которых аккумулируются или их результаты имеют количественный характер»<sup>117</sup>. Это наука, техника, производство в отличие от политики и экономики: «Суждения о прогрессе в экономике вдвойне хрупки, потому что существует множество критериев внутри самой экономики и множество критериев ей внешних»<sup>118</sup>. В области политики еще труднее найти единообразные критерии и решающую цель, поэтому трудно говорить о ее прогрессе. В искусстве существуют только различия, а не прогресс, а политика хотя и не обнаруживает линию прогресса, какая есть в науке и технике, но она не подобна и искусству: «Развитие политики, мне кажется, обнаруживает диалектические свойства. Политика может быть сведена к малому числу фундаментальных проблем, различные политические режимы могут быть рассматриваемы как различные ответы на одну проблему, от одного режима к другому переходят не как от зла к добру, не как от низшего к высшему, а как от одного решения к другому, из которых каждое имеет и определенные преимущества, и определенные недостатки. Сохранение всех преимуществ, исключение всех недостатков – не более, чем идея разума, находящаяся на горизонте истории»<sup>119</sup>. Арон называет некоторые из таких фундаментальных проблем: как примирить между собой неравенство власти и престижа с участием всех в политической общности; как примирить стремление к равенству и существующее в обществе неравенство; как соблюсти мудрость управления и проведение в жизнь воли народа, что не всегда совместимо; и, наконец, как осуществить требование справедливого общественного устройства и необходимость силы (милитаризм). Ответ Арона на вопрос об отношении к прогрессу экономики и политики из этого достаточно ясен, он выдержан в духе его идеи об «идеальных типах» общественного развития, ее направленности на отыскание общего и особенного в развитии обществ.

Эту тему Арон развивает в работе 1969 г. «Разочарование в прогрессе», в разделе о «диалектике универсальности». В ней он фиксирует материальную унификацию современной цивилизации и «гетерогенность» (различие и обособленность) народов и государств. Его занимал вопрос: отрекутся ли нации от своей

<sup>117</sup> *Aron R. Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P. 77.*

<sup>118</sup> *Ibid. P. 85.*

<sup>119</sup> *Ibid. P. 86.*

обособленности и автономии в пользу единого планетарного государства? Арон склоняется к отрицательному ответу на этот вопрос. Силу универсальности, сближающую все регионы мира, несут в себе наука, техника, производство, и между тем страны и народы дорожат своей автономией и своеобразием. Главное препятствие к их единству Арон видел в разнице культур. Он писал: «...законно ли переходить от универсальности истины, науки, от универсальной действенности техники к универсальному призванию индустриальной цивилизации? Эта последняя предполагает, быть может, ценностные утверждения... Но понятия равенства, личности или свободы смутны и двусмысленны, значат ли они что-либо для умов вне Запада? Достаточны ли они для определения проекта, общего для всех индустриальных обществ, советского или западного, американского, китайского или индийского? Не имеет ли каждое общество потребность в собственном принципе связи, в особой системе верований, короче, то ли в идеологии, исходящей из “гражданского общества” и государства, то ли в некоей религии?»<sup>120</sup>. Если группировать все эти вопросы, получается один глобальный вопрос: «до какой степени, фактически и в принципе, индустриальная цивилизация может предложить ценности и цели всему человечеству?»<sup>121</sup>. Можно повторить ответ Арона: индустриальная цивилизация, неся в себе материальную унификацию регионов мира, оставляет в неприкосновенности творческую свободу искусств, все области за пределами «рационального и производительного труда»<sup>122</sup>. Но адекватность такого ответа может быть поставлена под сомнение, если принять во внимание убежденность Арона, что Запад является образцом индустриального роста для отсталых регионов мира. Существенный вопрос заключается в том, остается ли культура безразличной к изменениям в индустрии.

Есть группа авторов, в том числе французских, которые настаивают на том, что технизация общественной жизни вызывает изменения в политике (массовая демократия, с одной стороны, усиление роли экспертов в управлении, с другой), в экономике (распространение плановых начал в рыночной экономике) и, главное,

---

<sup>120</sup> *Aron R. Les desillusions du progres. P., 1969. P. 250.*

<sup>121</sup> *Ibid. P. 274.*

<sup>122</sup> *Ibid. P. 275.*

изменения межличностных отношений людей, изменения в области быта и досуга. Это авторы, принадлежащие к нетрадиционным французским левым (Ж. Элюль, К. Кастириадис). Оставаясь в кругу представлений, связанных с описанием индустриальных обществ, Арон получал возможность фиксировать определенную разницу между сферами рационального и внерационального (культуры). Он утверждал, что хотя индустриальная цивилизация несет в себе определенное варварство, лишая очарования отношение людей к природе и друг к другу, но это варварство, необходимое для спасения человечества от нищеты. За пределами варварства в обществе остается нечто священное: «священной должна оставаться культура, то есть совокупность произведений духа (включая, понятно, позитивную науку), и творчество человеком самого себя»<sup>123</sup>. Так Арон подтверждал свой тезис о том, что особая культура разных регионов ставит под вопрос универсальность индустриальной цивилизации. Набрасывая эскиз будущего мирного человечества, Арон предполагал возможность расширения рациональной администрации в планетарном масштабе, когда только культура останется предметом свободного выбора индивидов и групп, являясь «религией частной сферы». Это его идиллическая картина будущего.

Не только культура, но и экономическое неравенство препятствует универсальности индустриальной цивилизации. Об этом Арон писал в заключении к книге «Разочарование в прогрессе», носящем название «Техника и история». История не приемлет рационального управления: нельзя, например, подчинить историю цели избавления человечества от нищеты. Это невозможно, потому что экономическая история обрела другой смысл, в ней преобладает воля к силе и богатству, а не полное духа солидарности стремление к разумным целям. Жадное пристрастие к богатству и могуществу, неравенство развития «исключает радикальным образом политическую унификацию человечества на планетарном уровне»<sup>124</sup>. Здесь препятствием к унификации выступает уже не различие культур, ценностных установок, но и политика, экономика.

Но уверения в гетерогенности культур и своеобразии политических систем и экономик в разных странах находятся в определенном противоречии с убеждением Арона в западнической сути

<sup>123</sup> Aron R. Les desillusions du progres. P. 276–277.

<sup>124</sup> Ibid. P. 228.

индустриальной цивилизации. В конце шестидесятых годов Арон окончательно констатировал, что соревнование между советской и западной моделями роста повернулось к победе Запада, что рассеялись иллюзии, будто в индустриальном развитии можно обходиться без рынка, правильных цен, ссудных процентов и автономии предприятий. Он утверждал приоритет Запада по сравнению с Россией не только в индустриальном развитии, но и в экономическом, политическом планах. Это означало определенную догматизацию его трактовки истории, он становится просто западником.

В работе «Разочарование в прогрессе», написанной в период студенческих волнений во Франции и нападок на рациональные аспекты общественной жизни со стороны названных выше левых интеллектуалов, Арон рассуждал об универсалистском призвании науки, техники, производства, но признавал, что они могут приходиться в противоречие с обычаями и культурой незападных стран. Начиная Арон свои рассуждения об индустриальных обществах с утверждений, что индустриализация – это инструмент, которым может пользоваться любое общество, наука, техника, сам продуктивистский проект (производить и потреблять все больше) универсальны, тогда он писал: «Приоритет будущего над прошлым, роста над стабильностью, культ науки, ответственной за благосостояние людей и силу коллективов, все эти черты собраны в той или иной степени в сознании, которые современные общества имеют о самих себе, в этом смысле все они имеют один и тот же проект»<sup>125</sup>. Теперь он признал, что указанные черты индустриализма часто не соответствуют обычаям, религиозным традициям незападных народов (например, индустриальный труд несовместим с кастовой структурой общества, ибо он несет в себе унификацию, то есть определенное уравнивание людей).

Он склонен был решать вопрос следующим образом: те требования, которые индустриальный труд предъявляет людям (умение рационально мыслить, уважать науку, принять в определенной мере равенство людей и т. п.), могут быть реализованы во всех обществах в сфере «рационального и производительного труда»<sup>126</sup>, а за пределами этой сферы поведение людей могут определять ценности национальной культуры, традиции, верования. При этом

<sup>125</sup> Aron R. Les desillusions du progres. P. 226.

<sup>126</sup> Ibid. P. 275.



он считал, что именно культура определяет смысл человеческого существования, тогда как производство и зависящее от него потребление не могут быть последней целью людей, производство – лишь инструмент обеспечения материального их существования.

Можно назвать множество имен, начиная с К. Маркса, О. Шпенглера, М. Хайдеггера, позже Ж. Элюля, технократа Х. Шельски и т. д., которые могли быть и были противниками идеи инструментальности техники, ибо признавали, каждый на свой лад, более глубокое ее воздействие на общество. Для Арона техника только инструмент и никоим образом не направляющая сила общественного развития. Он настаивал на том, что мир универсален частично, универсальность привносят в него наука, техника, производство. Что касается других сфер общественной жизни, то в них отсутствует универсальность, они демонстрируют гетерогенность культур. Теоретики, принадлежащие к нетрадиционным левым, говорят о распространении рационализма на все стороны общественной жизни, в том числе и на культуру. На практике это может означать перспективу полной универсальности (рационализации) мира, в котором стирается автономия культур. Конечно, это перспектива очень отдаленная, но и Арон ее невольно предугадывал, когда сделал вывод о том, что Запад показывает образец развития менее продвинутым регионам. Он хотел составить оппозицию марксизму с его идеей неизбежного восхождения от капитализма к социализму и достиг этого, представив капиталистический запад как вершину социально-экономического и культурно-политического развития в мире.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ПЕРСПЕКТИВЫ ИНДУСТРИАЛЬНОГО МИРА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛЕВЫХ

Историческая реальность такова, что на смену индустриальному обществу приходит постиндустриальное (информационное, техницистское и т. п.). Особенности этого общества достаточно хорошо изучены, нас в данном случае интересуют те, которые связаны с объектами изучения левых, – это техника, масса и идеология. Исходя из перемен, затрагивающих эти феномены, левые пытаются осознать свои цели, которые приобретают во многом иной характер, чем цели, выдвигавшиеся традиционными левыми индустриального периода.

Героическая фигура рабочего-производителя уходит с исторической сцены, масса производящая приобретает качество массы потребляющей. Она не имеет идеи альтернативного общества, погружена в потребление и делится на группы соответственно стандартам потребления.

В таких обществах исчезает трансцендентное, исчезает утопия, а это равнозначно концу политики и замене ее управлением. Вперед выходит административное государство, которое действует от лица науки. Положение левой затруднительно, ее представители хотят выйти за пределы организованного общества, но не имеют в запасе другого типа организации. Поэтому они ограничиваются призывами завоевать некие «пространства автономии», «островки свободы» или вдохновляются задачей заново переформулировать идею коммунизма Маркса. Закономерным кажется вывод, что в конце XX века произошел глубокий кризис социализма, во всяком случае, кризис радикальной левой.

## 1. От массы производящей к массе потребляющей

Массой мы считаем большинство населения, которое занимает в обществе подчиненное положение и находится в состоянии управляемого. Современная масса начала формироваться на Западе примерно три века назад, когда разоряющиеся крестьяне, лишившись земли и средств к существованию, потянулись в города в поисках работы и пропитания. Эти люди, оторванные от исторических корней и лишенные традиционной идентичности, составили безликую массу, свободную (в смысле свободы умирать с голоду) и целиком погруженную в повседневную борьбу за биологическое выживание. Оседая в рабочих поселках, на фабриках, они постепенно обретали новую идентичность, безликая масса становилась определенным классом, имеющим особые социально-исторические цели. Такая масса явилась социальной базой многочисленных социалистических исканий, ее существование наложило свой отпечаток на все стороны жизни развитых обществ XIX–XX вв., привело, например, к формированию массовых партий и изменению в связи с этим структуры и функционирования институтов политической демократии.

Масса, которая в феодальных обществах была локализована в деревнях, вдруг передвинулась в города, оказалась вблизи от центров национальной жизни со всеми своими проблемами. Это породило у культурной части общества особое состояние «массобоязни», которое продолжается до сих пор и имеет под собой определенные основания. В «Восстании масс» Ортега-и-Гассет негативно писал о массах, упирая на их бескультурье, неблагодарность (им подарили право голоса, допустили к участию в демократии, а они не испытывают по этому поводу никакой благодарности), склонность к разным формам социального и политического насилия и т. п. Человек массы действует как «все», он лишен инициативы и чувства ответственности, существование массы грозит обществу «неподдельным декадансом». Этот негативизм в отношении массы оставляет в стороне вопрос о положении составлявших ее людей – их эксплуатировали на фабриках, организовывали и дисциплинировали в армии, гнали на войны. Конечно, влияние массы сказывалось негативно на состоянии национальной культуры: из-за распространения примитивизма моральных и эстетических норм,

тяготения к простым решениям, склонности к насилию в политической жизни. Но массовые движения дали импульс и позитивным новым явлениям. Так, борьба пролетарских масс привела тем не менее к возникновению в развитых странах во второй половине XX в. столь гуманного института, как социальное государство.

История общественной жизни в европейских и многих неевропейских странах происходила со второй половины XIX в. и до второй половины XX в. под знаком политической силы массы производящей (пролетариев и крестьян). С ней социалисты связывали надежды на коренное переустройство существующих обществ, что часто ими отождествлялось с всесторонней общечеловеческой эмансипацией. Конечно, во многом эти надежды были иллюзорными и надуманными, но тем не менее на довольно продолжительное время их оказалось возможным соединить с реальным рабочим движением, где иллюзии и непосредственная борьба тесно переплетались. Самая влиятельная апология пролетарского труда принадлежала, как известно, К. Марксу. Он понимал возможность расхождения между непосредственными интересами пролетариата и социалистической целью. Говоря в «Святом семействе» о перспективах рабочего движения, он писал: «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он сообразно этому своему *бытию* исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугадывается его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества»<sup>127</sup>. Многочисленные последователи Маркса были еще тверже уверены в социалистическом предназначении пролетариата, хотя постоянно появлялись симптомы, которые свидетельствовали о расхождении между его ближайшими интересами и социализмом как его предполагавшейся конечной целью. Это видел, например, К. Каутский, когда он писал, что «интересы социалистического развития стоят выше интересов пролетариата, и социал-демократия не может защищать интересы пролетариата, препятствующие социальному развитию»<sup>128</sup>. Большевики в России

<sup>127</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. М., 1955. С. 40.

<sup>128</sup> Каутский К. Аграрный вопрос (Аграрная программа). Харьков, 1899. С. 18.

в неизмеримо большей степени выразили готовность подавлять интересы рабочих и крестьян, если они оказывались в противодействии с целями социалистического строительства, как они их себе представляли.

Но вернемся к апологии пролетарского труда, данной Марксом, начиная с его первых работ. В тот период пролетариат был в центре внимания коммунистов, которых Маркс назвал «уровнительными» (Кабе, Дезами, Вейтлинг). Они делали главный акцент на равном распределении произведенного общими силами продукта, на распределительной справедливости. На этом основании Маркс упрекал их в том, что они поощряют страсть к обладанию вещами и, таким образом, заражены духом буржуазности. Сам Маркс хотел вывести рабочее движение за пределы, обозначенные принципом равенства, дать ему более высокие идеалы. Поэтому он заявил о необходимости союза пролетариата и философии, которая становится при этом духовным оружием пролетариата. На философском языке Маркса историческая ситуация пролетариата выглядела следующим образом: пролетариат – это деятельный субъект истории, творящий социальный мир, теряющий его и вновь возвращающий его себе в акте свободного самоутверждения. Историческая ситуация пролетариата была, таким образом, прочитана Марксом сквозь гегелевскую теорию отчуждения. Пролетариат представал при этом как созидатель, творец не только материального мира общества, но и (в опосредованной форме) всех его духовных достижений. В определенный период истории, совпадающий с капитализмом, творения пролетариата становятся чуждой и враждебной ему силой. Представление о том, как велик был, с точки зрения Маркса, круг исторических творений пролетариев, дает одно из многочисленных его высказываний в ранних работах, где он говорит о том, от чего оказался отделен рабочий в результате отчуждения труда и с чем он должен вновь воссоединиться: «Та общность, от которой рабочего отрывает *его собственный труд*, есть сама жизнь, физическая и духовная жизнь, человеческая нравственность, человеческая деятельность, человеческое наслаждение, *человеческая сущность*. *Человеческая сущность* и есть *истинная общность* людей»<sup>129</sup>. На основании этих слов уже

<sup>129</sup> Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссака» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. М., 1955. С. 447.

можно видеть, насколько грандиозным выглядел в его глазах процесс освобождения пролетариата, обратного присвоения им своей человеческой сущности. Таким образом, отнюдь не равенство в распределении было исходным коммунистическим принципом у Маркса, а многоцветная, многогранная свобода труда. Правда, в более поздних его работах появляются нотки уравнительности, когда он сделал отличительным признаком социализма принцип равного вознаграждения за равный труд. Последователи Маркса в Европе в еще большей степени усилили акцент на равенстве, оставив в стороне философские мечты Маркса о свободе труда. Если вспомнить об «уравнилельных» коммунистах, о которых шла речь выше, то можно сказать, что в социалистическом движении XX в. уравнилельность победила свободу.

Маркс идеализировал массу, представив ее как производящую, как людей, призванных созидать лучшее будущее человечества. Конечно, были в тот период или чуть позже другие взгляды на массу, например, у Ф. Ницше, который приписывал массе только низменные потребительские интересы и по этой причине видел в ней силу, сплотившуюся вокруг демократии. Любопытный вариант трактовки массы дал анархо-синдикалист Ж. Сорель, который как бы соединил марксистский идеализм с ницшеанским негативизмом. Часть массы – рабочих и крестьян – он характеризовал как производителей, другую часть – как потребителей, к которой он, собственно, и относил определение «масса». Производители – это творцы, их труд приближается по духу к деятельности ученого-экспериментатора, они носители свободы и независимости, их мораль полна величия и героизма, их предназначение осуществить тотальное обновление общества, переживающего упадок, декаданс. Потребители – это слои, которые не заняты производительным трудом. Они обитают преимущественно в городах, так как город – центр торговли, администрации, образования, центр развлечений, короче говоря, это место потребления, а не производства, он противостоит очагам производства – деревням, рабочим поселкам. Городские низы составляют социологическую базу демократии, одновременно удовлетворяя с ее помощью свои низменные интересы. «Демократия, писал Сорель, есть комплекс чаяний городских народных масс, желающих участвовать в выгодах, являющихся привилеги-

ей богатого и властного меньшинства»<sup>130</sup>. Если бы он посмотрел на сегодняшнюю ситуацию в мире, то был бы разочарован тем, что сами производители охвачены потребительскими интересами, масса производящая превращается постепенно и все больше в массу потребляющую.

Переход от общества производства к обществу потребления был постепенным, его начало датируют обычно тридцатыми годами XX в., когда в капиталистических странах стала ощущаться необходимость государственного регулирования спроса на продукцию, произведенную национальными предприятиями. Такая политика была экономически обоснована Дж. Кейнсом, а на практике она начала наиболее полно осуществляться Т. Рузвельтом. Общество потребления не представляло собой, таким образом, некоего нового социального целого по сравнению с обществом производства. Скорее, оно род политики, развившейся на базе последнего и сопровождающейся рядом социальных, культурных черт, которые существенно изменили лицо капитализма. Что касается недавно существовавших социалистических стран, то их нельзя отнести к обществам потребления хотя бы потому, что спрос, например, в СССР существовал всегда, а товаров не хватало. Спрос и производство существовали как бы независимо друг от друга, спрос не регулировался в целях роста производства, он, скорее, подавлялся, недостаток товаров вызвал к жизни разного рода спецраспределители, так что вместо политики регулирования спроса внедрялась жесткая регламентация потребления, своего рода регулирование с обратным знаком.

Итак, возникновение общества потребления предполагает развертывание политики регулирования спроса. Оно связано не с избытком товаров, которое представляет своего рода ускользающий мираж, а с необходимостью подстегивать спрос, чтобы он шел в ногу с расширением производства. Понятно, что определенная достаточность товаров при этом необходима, речь о регулировании спроса не шла на низких уровнях развития производства. Но с ростом индустрии, техники, производительности труда достигался предел, при котором рынок уже не мог обеспечивать спрос в нужном размере. Рыночная анархия не соответствует запросам крупного высокотехнологического и наукоемкого

---

<sup>130</sup> Сорель Ж. Социальные очерки современной экономики. М., 1908. С. 76.

производства. Оно настоятельно требует экономического планирования и связанной с этим стабилизации цен, зарплат, потребительского спроса.

Эти запросы хорошо описал Дж. Гэлбрейт в работе «Новое индустриальное общество». Если ранее привычно было связывать плановое управление экономикой с социализмом (а в начале XX в. даже либеральные экономисты типа Л. фон Мизеса отождествляли плановое хозяйство с социализмом), то Гэлбрейт увязывает плановость с возникновением крупных промышленных корпораций. Он, например, писал, что «врагом рынка является не идеология, а инженер», не социализм, а «передовая техника»<sup>131</sup>. «Развитая корпорация захватила контроль над рынком и не только над ценами, но также над тем, что покупается, не во имя монополии, а для планирования»<sup>132</sup>. Таким образом, общество потребления не является раем обетованным, оно родилось из необходимости подстраивать потребление к нуждам производства, коль скоро мы живем в обществе, которое вынуждено развиваться высокими темпами, не имея возможности остановиться, ибо это повлечет за собой экономический крах. Правда, у потребительского спроса есть могущественный конкурент, который в еще большей степени обеспечивает стабильность роста производства. Имеются в виду государственные расходы на вооружение и разного рода космические объекты. Расходы на оборону и космос – гораздо более сильный стабилизатор крупного индустриального производства, чем потребительский спрос. И тут мы снова убеждаемся, что общество потребления – суровая необходимость, оно даже представляет во многих отношениях угрозу для человека, для его свободы и даже просто для самосохранения.

Многие социологи и экономисты сходятся в том, что в современных обществах потребления происходят крупные социальные изменения. Во-первых, меняется состав правящей элиты, наряду с политиками и бюрократами в нее входят и технократы, руководители крупных промышленных корпораций. Это своего рода духовные наследники А. де Сен-Симона, который хотел заменить «господство над людьми» «господством над вещами». Технократы

<sup>131</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 71.

<sup>132</sup> Там же. С. 243.



реализуют его идеи, на практике это оборачивается управлением людьми через управление вещами, а в конечном счете превращением человека в вещь.

Становление общества потребления связано также, во-вторых, с изменением социального состава массы населения в развитых странах. В это время сокращается потребность в рабочих, занятых физическим трудом, и растет потребность в высококвалифицированных специалистах. Соответственно меняется роль профсоюзов на производстве: специалисты не склонны поддерживать профсоюзы, они отождествляют свои интересы с задачами корпораций. Роль профсоюзов на предприятиях меняется: из силы конфликта они превращаются в посредника между руководством корпораций и служащими. Гэлбрейт пишет: «Факт таков, что индустриальная система ныне в значительной степени заблокировала рабочее движение. Она лишила профсоюзы некоторых из наиболее важных функций; она намного сузила поле деятельности профсоюзов и в очень значительной мере подчинила их сохранившиеся функции своим нуждам»<sup>133</sup>. В-третьих, новшество в плане социальной структуры заключается еще в том, что в армию труда влилась масса работников бюджетных организаций (сфер здравоохранения, образования, социального обеспечения), в которых заняты в основном женщины. Социальная значимость этого события велика, поэтому А. Лефевр в свое время заявил, что новый социализм будет иметь женское лицо или его не будет вовсе. Но пока заметно, что в бюджетных организациях оппозиционные настроения слабы, протесты спорадичны, эмоциональны и неустойчивы.

Бесспорно, во всяком случае, что героическая фигура производителя эры машинного производства, наделенного особой исторической миссией, исчезает. Это отмечают многие социологи, которые либо утверждают, как это делал А. Горц<sup>134</sup>, что идея социализма как альтернативы капитализму не выражала устремлений реальных пролетариев, а была подsunута им марксистами, которые сконструировали философскую идею о труде (физическом труде пролетариев) как сущности человека и основе истории. Либо

<sup>133</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 334.

<sup>134</sup> Gorz A. Adieux au proletariat. P., 1980; Gorz A. Capitalisme, socialisme, ecologie. P., 1991.

они, как А. Турен<sup>135</sup>, признают у рабочего существование альтернативного проекта общества, но оговариваются, что он был присущ рабочим в определенных производственно-экономических и социально-исторических условиях. Турен говорит применительно к 80-м гг. XX в. о наступлении кризиса традиционного рабочего сознания, связывая его с автоматизацией и информатизацией производства, когда не столько рабочий приводит в действие орудия труда, машины, сколько производственные автоматы используют труд рабочих как незначительный фактор своей деятельности. Сказанное объясняет процессы декалфикации рабочих, утрату ими сознания своей значительности на производстве и отказ их от борьбы за альтернативный проект общества.

Турен признает, что вообще традиционные трудящиеся классы индустриального общества исчезают, размываются. Взамен прежних социально и культурно дистантных слоев (рабочие, крестьяне, буржуазия) приходит различие уровней жизни. Классы, если еще можно о них говорить, теперь уже не представляют особого «социального существа», они изменчивы, текучи и объединяются в класс на том или ином этапе целями социального действия. Цель классовой борьбы – направление осуществляющихся в обществе инвестиций: борются между собой те, кто определяет направление коллективных вложений, и те, кто их оспаривает и требует увеличения потребления. С точки зрения французского социолога, одновременно справедливо и ложно утверждать, что современный классовый конфликт лежит в сфере потребления. Справедливо, потому что производство перестало быть привилегированной сферой главного социального конфликта. Ложно, ибо речь идет не просто о свободе потреблять, а о свободе индивидов и групп контролировать свою жизнь на производстве и вне его.

Реалии общества потребления, совпадающие по времени своего развертывания и общей направленности перемен со становлением общества, называемого информационным или постиндустриальным и т. д., сильно повлияли на природу индивидов, групп, массы в развитых обществах. В философском сознании, однако, сильны традиционные подходы к означенным феноменам: очень распространены идеи коммуникативной демократии, у сторонни-

---

<sup>135</sup> *Touraine A. La société postindustrielle. P., 1969; Touraine A. L'après socialisme. P., 1980.*

ков которой на первом плане в характеристике человека оказывается разум; у многих западных левых сильна вера в оппозиционность массы, перекликающаяся с марксистскими представлениями о революционности пролетариата как субъекта истории. Одним из тех, кто осуществил разрыв с такого рода традиционализмом, был **Г. Маркузе с его идеей об одномерном человеке и массе, неспособной на оппозиционность**. Ту же направленность мыслей можно видеть у Ж. Бодрийяра, который дал вместе с тем оригинальную и в определенной мере правдоподобную трактовку личности и массы в обществе потребления. Ниже мы попробуем истолковать в политико-философском смысле его идеи.

В обществе потребления значимость вещи для всей массы людей находится на небывалой высоте, сквозь призму вещей можно увидеть систему человеческих отношений. Об этом французский философ заявил уже в первой своей крупной работе «Система вещей». Маркс рассматривал потребительную стоимость в связи с процессами производства и обмена, его интересовало не предназначение вещи к употреблению, а ее место в системе экономических отношений. Бодрийяра вещь интересовала как элемент сети потребительских отношений. У Маркса на первом плане эксплуатация людей труда на производстве, Бодрийяр сосредоточен на том, как посредством вещей человек погружается в мир софистицированных отношений, где вещи, события, информация предстают в образе симулякров.

Роль вещей такова, что они служат даже для утешения, психологической поддержки человека перед лицом жизненных испытаний. Ссылаясь на Э. Дихтера, Бодрийяр пишет, что вещи – «это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти»<sup>136</sup>. Потребление примиряет человека с самим собой и с его группой, страхи и неврозы «снимаются ценой успокоительной регрессии в вещи, которая дает всестороннюю поддержку образам Отца и Матери...»<sup>137</sup>.

Не только Бодрийяр, но и другие западные социологи много писали о том, что обладание вещами может разрешить любой социальный конфликт, отрегулировать опасную социальную ситуацию. **Л. Мэмфорд видел в этом повод для критики современ-**

<sup>136</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 108.

<sup>137</sup> Там же. С. 202.

ной цивилизации, где вместо социальных реформ осуществляется своеобразный «реформизм вещей». В этой связи он писал: «В нашей цивилизации машина отнюдь не является знаком могущества социального строя, но знаменует нередко его бессилие и паралич»<sup>138</sup>. Так, автомобиль мог бы стать отправным пунктом невиданного технического развития, но этого не произошло. Отвечая интересам производителей, потребителей и коммерции, осуществляется выпуск автомобилей, модельный ряд которых испытывает лишь незначительные усовершенствования, которые не составляют настоящего технического прогресса, но создают его иллюзию. Как писал Мэмфорд: «...механическая организация зачастую представляет временную и дорогостоящую замену настоящей социальной организации или же здоровой биологической адаптации»<sup>139</sup>. Вместо решения социальных проблем имеем дорогую технику, которая предназначена оказывать отвлекающее действие на людей.

Как было отмечено выше, первый шаг к созданию общества потребления был сделан, когда государства начали проводить политику регулирования спроса в целях стабилизации производства. Потребитель становится манипулируемым существом, организуемым. Происходит «функционализация самого потребителя, психологическая монополизация всех его потребностей, то есть вполне единодушное потребление, достигшее гармонической согласованности с концентрацией и абсолютной заорганизованностью производства»<sup>140</sup>. Дело не в том, что потребление просто увеличилось, оно стало управляемой областью. Потребителя «дрессируют», натаскивают на потребление подобно тому, как в XVIII–XIX вв. людей приучали к труду на фабриках. Ошибочно думать, как это внушают апологеты общества потребления, что с его приходом произошла гуманная революция, «которая отделяет героическую и жестокую эру производства от эйфорической эпохи потребления, где, наконец, получили права Человек и его желание»<sup>141</sup>. И Бодрийяр продолжает: «Ничего этого нет. Производство и потребление составляют один и тот же большой логический процесс расши-

<sup>138</sup> Цит. по: Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 139.

<sup>139</sup> Там же.

<sup>140</sup> Там же. С. 199.

<sup>141</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 112.

ренного производства производительных сил и их контроля»<sup>142</sup>. На поверхности создается впечатление, что произошел расцвет потребления, индивидуальной свободы, наслаждений и изобилия, на деле к рационализации производства добавилась «рационализация потребления». В результате покупатель больше не определяет самостоятельно свой выбор, им манипулируют производители, добиваясь адаптации его поведения к нуждам производства. Ранее в цепочке «потребности – рынок – производство» инициатива исходила от потребителя, так было в условиях господства рыночной экономики, так происходит и сейчас там, где сохраняются рыночные отношения. По мере вытеснения рынка плановым производством в форме крупных промышленных корпораций направленность движения в цепочке меняется на обратную: «производство – рынок – потребление».

Такие тревожные вопросы ставил и американский социолог Дж. Гэлбрейт, который констатировал, что индустриальная система и на производстве, и в сфере потребления требует подавления индивидуальности и ведет к торжеству производственно-экономических организаций. Придерживаясь принципов гуманизма, Гэлбрейт выступал против подчинения жизни общества экономическим целям, с его точки зрения, наоборот, индустриальная система должна рассматриваться как механизм, производящий нужные людям товары и услуги, цели же общества должны мыслиться более широко.

Гэлбрейту было свойственно разделять потребности людей на «естественные» (свойственные человеку как органическому существу) и «искусственные» (вызванные к жизни выпускаемыми производством товарами). Он считал, что естественные потребности необходимо полностью удовлетворять, тогда как к искусственным потребностям надо относиться с осторожностью, выделяя наиболее разумные из них и могущие претендовать на удовлетворение и отбрасывая те, которые продиктованы стремлением к роскоши и расточительству. Так он думал побороть тотальную диктатуру производственной системы. Бодрийяру морализаторство по поводу потребительства и связанные с этим гуманистические сентенции были чужды. Он не делил потребности на естественные и искусственные, потребности вообще не существуют по отдель-

---

<sup>142</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 112.

ности, изолированно, следует говорить о «системе потребностей», которая в целом и составляет «продукт системы производства»<sup>143</sup>. Любая потребность может быть удовлетворена взаимозаменяемыми предметами, так что в результате естественные потребности не имеют отличий от искусственных, все потребности в совокупности жестко определены системой производства.

Кроме того, если Гэлбрейт исходил из своего рода антропологической точки зрения, отталкиваясь от естественных потребностей и естественного индивида, то Бодрийяр вносит в свой анализ потребления социальную точку зрения. Гэлбрейт видел в потребителях пассивных жертв производственной системы, Бодрийяр проводит мысль о том, что потребители организованы в определенные группы и ведут себя активно, конструируя свойственный той или иной группе стиль потребления, они олицетворяют в результате «социальную логику дифференциации». С этой точки зрения товары представляют собой огромный спектр различительного материала, с помощью которого группы устанавливают между собой различия. При этом индивиды находятся в постоянной динамике, движутся по лестнице социальной иерархии, то приближаясь к потребительской модели определенной группы, то отдаляясь от нее.

Потребление, если его рассматривать сквозь призму группового соперничества, обнаруживает безграничный характер. Гэлбрейт думал, что потребление можно ограничить рамками разумного, Бодрийяр же уверен, что сделать это невозможно. Во-первых, потому что человек всегда стремится к излишеству в потреблении, это дает ощущение счастья; во-вторых, став «знаками отличия», вещи оказываются подвержены неограниченному накоплению. На уровне распределения блага и предметы, пишет Бодрийяр, «составляют глобальную, связную систему знаков, систему культурную, которая заменила случайный мир потребностей и наслаждений, заменила естественный мир и биологический мир социальной системой ценностей и рангов»<sup>144</sup>. Он не отрицает, что существуют потребности и полезное их удовлетворение, но считает особенностью нашего времени «реорганизацию первичного уровня потребностей в систему знаков»<sup>145</sup>, что демонстрирует переход от природы к современной культуре.

<sup>143</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 103.

<sup>144</sup> Там же. С. 109.

<sup>145</sup> Там же.

Здесь мы подошли к одной из ключевых идей Бодрийяра, к пониманию человека как знака и человеческих отношений как системы знаков, где раскрываются уже некоторые характеристики массы общества потребления. Во-первых, здесь меняется характер интеграции индивидов в общество. В отличие от массы эпохи производства, которая своим положением находится в оппозиции к существующему обществу, человек-потребитель легко интегрируется в общество, и для этого не нужны репрессии: «потребитель интериоризирует социальную инстанцию и ее нормы в самом жесте потребления»<sup>146</sup>. В «Обществе потребления» им сделан еще более сильный акцент на интегрирующей функции потребления: «Потребление может заменить собой все идеологии и полностью взять на себя контроль за интеграцией любого общества, как это делали иерархические или религиозные ритуалы в первобытных обществах»<sup>147</sup>.

Наряду с моментом интеграции в сфере потребления осуществляется, во-вторых, личностная и групповая дифференциация. И интеграция, и дифференциация дают в таком случае плоскостную картину общества, утратившего свою многослойность. Место социальных и политических революций занимают «революции моды», они безвредны и препятствуют развитию других революций. Процесс обретения различий в потреблении взамен классов и каст означает смягчение социальных противоречий, своего рода их решение на потребительском уровне. Об этом свидетельствует, например, личностная дифференциация в потреблении, которую Бодрийяр обозначает как «персонализацию», добавляя, что прославляемая рекламой персонализация идет на смену независимости личности, которая всегда опасна в обществе, тогда как диктуемая модой персонализация безобидна и не порождает социальных конфликтов. Условием упомянутой дифференциации является деление выпускаемых товаров на «модели», предназначенные для элитного потребления, и «серии» (товары массового потребления). Характерно то, что между теми и другими товарами происходит постоянный обмен, серии подтягиваются до уровня моделей, а модели постоянно тиражируются в серии. Такая взаимоциркуляция вещей придает обществу потребления видимость демокра-

<sup>146</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 190.

<sup>147</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 126–127.

тического устройства, хотя на деле оно пронизано отношениями неравенства. Если уж говорить о равенстве, то оно в обществах потребления имеет чисто формальный характер. Одной из форм его является политическое равенство (равное избирательное право), другой – стремление всех к обладанию престижными вещами. Как говорил Бодрийяр, это равенство перед предметами, перед «телевизором, автомобилем, стереосистемой». Жизнь людей в обществе потребления похожа на гонки, цель которых престижные вещи. Гонки, по-видимому, вдохновляются равенством, а на деле имеют своей сутью неравенство, именно неравенство стимулирует рост производства, являются его основой и целью. Неравенство неизбежно, хотя государства прилагают усилия к справедливому перераспределению благ и услуг, они не достигают цели. Это и не дает остановиться производству, ибо уничтожение неравенства равноценно остановке роста: «Именно показатель *неравновесия* тонко структурирует и придает настоящий смысл росту»<sup>148</sup>.

Подводя некоторые итоги, следует отметить, что применительно к обществу потребления Бодрийяр последовательно развивает точку зрения знаковости всех его явлений. Потребление, пишет он, должно рассматриваться: «1. не как функциональная практика с предметами, не как обладание и т. д., 2. не как простая функция индивидуального престижа или престижа группы, 3. а как система коммуникации и обмена, как кодекс непрерывно выпускаемых, получаемых и вновь изобретаемых знаков, как язык»<sup>149</sup>. В этом мире знаков индивид не является автономным и свободным субъектом, в нем нет других в сартровском смысле, индивид предстает как точка на пересечении многих отношений, он не соприкасается с трансцендентным, его существование имманентно и реляционно. **В пространстве имманентных отношений рассасываются социальные противоречия, смертельные враги могут разговаривать друг с другом, идеологические противники ведут диалог. Это не значит, что стало больше терпимости, а значит только то, что идеологии и мнения, будучи просто материалом обмена и потребления, уравниваются в игре знаков. Существует общая относительность функций-знаков, существ-знаков, отношений-знаков, идей-знаков. Образы и события, поставляемые СМИ, представляют собой лишь**

<sup>148</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 77.

<sup>149</sup> Там же. С. 125.



знак реальности: «Мы потребляем реальное либо путем предвосхищения, либо ретроспективно, во всяком случае, на дистанции, каковая является дистанцией знака»<sup>150</sup>. Повсюду господствует «отказ от действительности на основе жадного и умножающегося изучения ее знаков»<sup>151</sup>.

Но иногда Бодрийяр отходит от основной линии своих доказательств, что заметно в его рассуждениях об отчуждении или еще о равенстве. Он не видит в обществе потребления свободного и сознательного субъекта, деятельность которого могла бы быть подвержена отчуждению. Он привязывает возможность отчуждения к эпохе индустриального общества, но поскольку потребительское общество тоже индустриальное, то почва для отчуждения как будто должна сохраняться. С другой стороны, переход к обществу потребления и человеку-знаку снимает возможность отчуждения. В отчуждении, как пишет Бодрийяр, все вращается вокруг «ино-го самости», а потребление не является «прометеевским», оно гедонистично и регрессивно: «Его процесс не является более процессом труда и преодоления, он состоит в поглощении знаков и поглощении знаками»<sup>152</sup>. Он характеризуется, следовательно, как об этом говорит Маркузе, концом трансцендентного. Потребитель не отчуждается, он переходит от одного конца в цепи товаров к другому, от одного знака к другому, так что «игра потребления заменяет собой поистине трагедию тождества»<sup>153</sup>. Однако как критик современности Бодрийяр черпает вдохновение в традиционных для левых обвинениях в ее адрес, обвинениях, основанных на вере в трансцендентный идеал будущего. Он видит порочность потребительского общества в господстве индивидуализма и эгоизма, в отсутствии человеческой солидарности и взаимности, в системе жесткой конкуренции, в социальной дистанции, растущей вместе со скупенностью и индустриальной концентрацией.

Или можно взять другой пример двойственности Бодрийяра в трактовке общества потребления, пример, связанный с принципом равенства. Выше говорилось, что он признавал существование в этом обществе только формального равенства. Но, доказы-

<sup>150</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 14.

<sup>151</sup> Там же. С. 16.

<sup>152</sup> Там же. С. 240.

<sup>153</sup> Там же. С. 241.

вая это, он невольно встает на позиции приверженца подлинного равенства, говорит о системе «реального равенства, равенства способностей, ответственности, социальных возможностей, счастья (в самом широком смысле слова)»<sup>154</sup>. Апологетика гуманизма, подлинности, счастья идет вразрез со скептицизмом Бодрийера в отношении позитива общества потребления. Поиск подлинности предполагает временную неподлинность, то самое отчуждение, возможность которого в данном обществе он колебался признать.

Как и Маркузе, Бодрийер не усматривает каких-либо крупных оппозиционных сил в обществах потребления. Но все же он отмечает, что если нет в них солидарной оппозиции с позитивной программой, то нередки акты протеста, как насильственные, так и ненасильственные. В их основе лежит отказ от активизма общества потребления, от «ускорения темпов благосостояния как новой репрессивной системы»<sup>155</sup>. Новые формы насилия часто имеют характер немотивированный или странно мотивированный, и неясно, как с ними бороться. Вплоть до того, что оправданными кажутся сожаления о том времени, «когда насилие имело смысл, было полно чувства патриотизма, рациональное в своей основе, санкционированное целью или причиной, находящееся под влиянием идеологии. Все хотели бы свести новое насилие к старым моделям и лечить его известными средствами»<sup>156</sup>. Но современные формы социального насилия неистребимы, они вызваны пустотой жизни и человеческих отношений в обществах с огромной мобилизацией производственных и общественных сил. Бодрийер сомневается в прочности современных цивилизованных обществ, считая, что они могут быть разрушены внезапно силами, могущими прийти как извне, так и изнутри, как в мае 1968 года.

Тексты Бодрийера об обществе потребления рисуют массу как совокупность индивидов-знаков, активно продвигающихся в человеческой вселенной знаков. В «Прозрачности зла» он делает акцент на других чертах современной массы. Общая направленность его мировосприятия не изменилась, например сохранился негативизм в отношении человека как субъекта истории, идея человека-

---

<sup>154</sup> Бодрийер Ж. Общество потребления. С. 74.

<sup>155</sup> Там же. С. 228.

<sup>156</sup> Там же. С. 226.

знака приобрела глобальный характер в образе общества-спектакля. Но все же точкой отталкивания теперь стала идея постистории, а это многое меняет.

Бодрийяр констатирует, что для Запада время революционных потрясений прошло, все мыслимые формы освобождения осуществились, позади остались политические и сексуальные революции, освобождение женщин и защита прав детей. Все освобождено, но общество продолжает двигаться по инерции в том же направлении, как бы разыгрывая «спектакль по ранее написанному в действительности или в воображении сценарию»<sup>157</sup>. Идея спектакля в применении к общественной жизни в западных странах не нова, Бодрийяр с ее помощью стремится выразить впечатление от общественного процесса, который лишен живых чувств, своего смысла и предназначения. Так, политика лишилась идеи, но «политические деятели продолжают свои игры, оставаясь втайне совершенно равнодушными к собственным ставкам»<sup>158</sup>. Линейный прогресс ушел из общественной жизни, вместо него появилось движение по кругу, все выходит за свои пределы, происходит смешение идей, жанров, сфер общественной жизни. А. Турен тогда же доказывал, что идет процесс слияния политики с экономикой, политики и социальной сферы. Исторический результат всех прошедших революций тот, что за ними следуют «неопределенность, тревога и путаница»<sup>159</sup>.

Соответственно такой характеристике современности Бодрийяр рисует облик масс: они не имеют определенных социально-политических программ и четких интересов, их поведение не могут прогнозировать эксперты, они плохо поддаются усилиям манипуляторов. Социальные опросы свидетельствуют о непредсказуемости реакций масс и их могуществе, так как они легко могут подчинить себе «общественность, харизмы, престиж, размер изображений»<sup>160</sup>. Кроме того, они легко отторгают любой политический порядок, изгоняют любой проект, превосходящий их понимание, они недоверчивы, как «животные» или «крестьяне», которые уж точно не принесут себя в жертву «светлому будущему». Речь больше не

<sup>157</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 8.

<sup>158</sup> Там же. С. 12.

<sup>159</sup> Там же. С. 39.

<sup>160</sup> Там же. С. 61.

идет ни о «народных представителях», ни об «общественном договоре», происходит «трансполитическая дуэль между стремящимися к тоталитарному самоуправлению инстанциями и ироничной, строптивой, агностической, инфантильной массой, которая больше не разговаривает, а ведет переговоры»<sup>161</sup>.

В конце «Прозрачности зла» Бодрийяр еще раз ставит вопрос о массах. Теперь он утверждает, что массы в отношении существующего политического порядка исполняют роль «другого», абсолютно ему чуждого. Массы – это «некая странная, враждебная, непонятная, почти биологическая разновидность»<sup>162</sup>. Они выросли в мире политики и якобы подчиняются ее порядку, создавая видимость того, что они не уверены в себе, не обладают субъективностью и словом. И между тем они «несут в себе спонтанный яд, разрушительный для любого порядка»<sup>163</sup>, олицетворяют другого в его абсолютном проявлении. На последних страницах книги Бодрийяр четко разъясняет, что другой – это, собственно, не субъект, а объект. Другой, взят ли он на уровне межчеловеческих отношений или на уровне масс, на уровне взаимоотношений культур – это объект. Начав в трактовке людей, человеческих отношений как знаков, он пришел к трактовке человека и массы как объекта, объектность у него окончательно перекрывает субъектность: «В конечном итоге образы всего того, что нам чуждо, воплощаются в единственном образе – в образе объекта»<sup>164</sup>.

Так неожиданно завершился цикл превращений массы и толкований ее сути в условиях современности. В начале цикла масса представляла как производящая сила, которая имела творческий импульс и была наделена Марксом и марксистами исторической миссией создания альтернативного общества. В позднем индустриальном обществе производящая масса вытесняется массой потребляющей, не имеющей альтернативной идеи. Одним из аналитиков ее был Ж. Бодрийяр. Несмотря на спорность его формулировок, он уловил, как нам кажется, важные особенности потребляющей массы, когда говорил о потребителях как индивидах-знаках, погруженных в мир знаковых отношений, отделяющих индивидов

<sup>161</sup> Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. С. 116.

<sup>162</sup> Там же. С. 249.

<sup>163</sup> Там же.

<sup>164</sup> Там же. С. 254.

от действительности. Последнее превращение массы, отмеченное им, относится к формированию массы-объекта. Это может быть увязано с определенными реалиями, в частности с миграцией в развитые страны, если видеть в мигрантах людей другой культуры, абсолютно чуждых европейской цивилизации. Но и массу в самих развитых странах Бодрийяр рисует как чуждую силу в отношении правящих инстанций, способную на самые неожиданные реакции.

В России на протяжении XX в. существовал культ производства и производителя, который исчез в девяностые годы. Постсоветская Россия создала условия для появления массы потребляющей, чему способствовало относительное изобилие товаров, связанное с поворотом к рыночным отношениям. Российская масса кажется вполне манипулируемой, послушной властям. Исторически она проявляла свою непредсказуемость в 1917 г., когда в России установилась советская власть, и в начале девяностых годов, когда эта власть была уничтожена. Но сейчас создается впечатление, что потребительство вполне удовлетворяет российскую массу и что она не склонна к противостоянию властям, как французская масса, описываемая Бодрийяром в «Прозрачности зла». Из состояния пассивности ее могут вывести разве что международные столкновения.

## 2. Политические идеологии и техника

Определение идеологии можно использовать в более широком значении (религиозная идеология, национальная идеология, идеология спорта и т. п.) и в более узком, специальном – как политические идеологии. Они берут начало от французской революции 1789 г., когда закладывались демократические устройства и определились главные фракции представительных собраний – консерваторы, которые стояли за сохранение традиций прошлого, либералы, выражающие точку зрения настоящего, идущего на смену прошлого, и социалисты, выдвигавшие утопию будущего. Эта тройственность политической картины (прошлое, настоящее, будущее) сохранялась в XIX в. и в первой половине XX в. распространилась на все европейские страны и за пределы европейского региона. Существовала она и в России до Октябрьской революции,

возродившись после 1991 года, но при этом видны разительные перемены: консервативные силы (монархисты) из-за резкого разрыва традиций, происшедшего в советский период, крайне немногочисленны и слабы, партии настоящего – либералы – разделяют ту же участь, социалисты из партии будущего превратились в партию традиций (советских традиций). В новой России сильна только государственническая партия, а это явление совсем другого типа, чем строго политические партии, берущие начало от буржуазных революций. Я не хочу сказать, что эта партия не имеет права на существование, но она заслуживает особого рассмотрения, о чем речь будет ниже.

Такая расстановка политических сил не определяется только особыми условиями России, она свидетельствует и о происходящих в мире процессах, даже в развитых западных демократиях упомянутая тройственность политических сил и их ориентация меняется. Прежде всего это касается социалистов: разрушение социалистических стран и последовавшее за ними исчезновение мирового коммунистического движения превратило социалистические партии в политическую силу, добивающуюся исключительно лучшего положения рабочих и других необеспеченных слоев, грезы о лучшем альтернативном будущем всего человечества у социалистов исчезли. Если различные левые на Западе и говорят о будущем, то имеют в виду некое состояние «разотчуждения», понятия, которое они заимствовали у молодого Маркса, но которое лишено у них даже немногих конкретных черт, присущих Марксову пониманию вопроса. Один из радикальных французских левых восьмидесятых годов XX века А. Бадью прекрасно выразил такое,ходящее до «абсурда» понимание будущего: «Наша задача касается политики в той мере, в какой политика упорядочивает вокруг *непредставимого* случая не-связанности»<sup>165</sup>. Так он выразил мысль о происходящем кризисе политического представительства, которое основано на трансляции в политику интересов тех или иных социальных единств (французов, рабочих и т. д.). Он подметил важную черту современности – распад прежних единств, интересы которых на протяжении почти века получали отражение в демократической политике. Все единства неустойчивы, надо отказаться от возможного в пользу невозможного, от «представимого»

<sup>165</sup> Бадью А. Краткий курс метаполитики. М., 2005. С. 16.

в пользу «непредставимого» (таковым у него оказывается требование политических прав со стороны рабочих-мигрантов, он хочет отстаивать права бедного Юга перед лицом Севера, желающего от Юга отмежеваться).

Что касается либералов, то у них привычная идеология индивидуальной свободы дополняется часто идеями о значимости системного подхода к истории и других внеиндивидуальных факторов государственных макроэкономических стратегий. Взять, например, такого известного либерала, как Р. Арон. В ранних его работах (30-е гг. XX в.) доминировал антропологический подход к истории, он хотел дать человека в истории и историю, понятию через человека, разрабатывал свою версию теории понимания, берущую начало у неокантианцев. Позже, в 50–60 гг., он развил теорию идеальных типов индустриальных обществ, своеобразных моделей (советской и западной), в рамках которых идет развитие тех или иных стран. Еще позже он перешел к теории, согласно которой история направляется стратегиями, рационально разработанными и предлагаемыми правителям в их ориентации на будущее. От классического либерала у него сохранилась лишь идея индивидуальной свободы, но она помещена им внутрь глобального движения мировых систем, аксиологически нейтральных стратегий.

Из трех типов политических партий и идеологий, заявивших о себе в период буржуазных революций, только консерваторы могут чувствовать себя в настоящее время окрепшими и актуальными по причине усилившихся коллизий между традиционным населением европейских стран и мигрантами. Усиление консервативных настроений ведет к понижению исторического уровня политического конфликта на домодернистский уровень за счет того, что вновь прибывшее население идентифицирует себя религиозно или национально-религиозно.

Начавшееся на Западе и затем распространившееся в мире демократий деление партий и политических идеологий было проанализировано с точки зрения социологии знания К. Мангеймом, который писал о «типах мышления», что они не могут быть адекватно поняты без выявления их социальных корней. Бадью писал о распаде старых социальных единств, а Мангейм в первые десятилетия XX века фиксировал расцвет их политических идеологий. Мангейм перенял идею К. Маркса, который называл идеологией

мышление, обусловленное социальными жизненными интересами определенных групп. Он писал об этом тезисе Маркса: «Это важное открытие, в нем заключена самая суть всей проблематики политического мышления вообще»<sup>166</sup>.

Своеобразие политических идеологий состоит в слиянии этого знания с практикой, с волевыми устремлениями субъектов (групп), оно наряду с рациональным знанием содержит иррациональные мотивы, относящиеся к коллективному бессознательному. В этом его отличие от рационального естественнонаучного знания. Политическое знание это переплетение теоретического момента и волевого импульса, оценки и мировоззрения: «Прежде всего, необходимо понять, что историко-политическое мышление создает знание *sui generis*, которое не является чистой теорией и, тем не менее, содержит познание; необходимо также понять, что историко-политическое знание, будучи всегда частичным, связанным с определенной перспективой, обусловленным интересами определенных коллективов и развиваясь в тесной связи с ними, тем не менее, в специфическом аспекте постигает действительность»<sup>167</sup>.

Надо обратить внимание на определение «частичный» в отношении политических идеологий. Но кто выражает точку зрения целого? Целое у Мангейма представляет синтез частичных идеологий, которые взаимно определяют друг друга. Носителем целого выступает «свободно парящая интеллигенция», так как она может понять любую точку зрения, миссия образования и интеллигенции в том, чтобы выражать духовные интересы целого. Можно возразить Мангейму, что более реально точку зрения целого выражает не столько интеллигенция, члены которой придерживаются разных политических взглядов, сколько парламент в демократических государствах. Но это достигаемое компромиссами целое находится в наше время под давлением более мощного целого, которое вырабатывается альянсом государственной бюрократии и крупных промышленно-финансовых монополий и в их лице науки и техники.

Мангейм предвидел победу такого целого над «частичными идеологиями», но он относил ее в далекое будущее. И вот мы в начале XXI в. можем констатировать, что будущее уже наступило.

<sup>166</sup> Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1976. С. 146.

<sup>167</sup> Там же. С. 218.



ло или наступает. Мангейм связывал это с ситуацией, когда из общественной жизни исчезнет трансцендентность, когда «все идеи дискредитированы, все утопии уничтожены»<sup>168</sup>. Трансцендентное давало жизнь утопии, было ее движущей силой, а в отношении к утопии выстраивались разные идеологии. Мангейм писал о своем времени: «... в изучаемую нами эпоху наиболее важные изменения духовной структуры тесно связаны с преобразованием утопического элемента и не могут быть поняты в отрыве от него. Из этого следует, что в будущем действительно можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии в мире, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь постоянное репродуцирование... Полное уничтожение утопии привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества. Исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой и сам человек превратится в вещь»<sup>169</sup>.

Исчезновение утопии, понятой как альтернатива существующему обществу, исчезновение трансцендентности в истории – это симптомы рационализации мира, «конца политики» и замены ее «управлением». Если сейчас и не совсем закончилась рационализация мира, то Запад твердо вступил на эту дорогу. Россия находится в особом положении: она семьдесят лет переживала опыт утопии и теперь, когда социалистическая утопия потерпела крах, в стране еще только формируются группы интересов и единственной политической силой, способной реально действовать, стало государство. Впрочем, в России так было всегда – и во времена самодержавия, и во времена господства социалистической утопии, и сейчас. Разница с Западом заключается в том, что в последнем политические партии и идеологии, которые переживают сами период кризиса, испытывают давление со стороны объединенной силы государства, крупных промышленно-финансовых групп и медийных магнатов, они действуют в рамках этого давления и так или иначе сопротивляются ему. В России на слабо сформированные политические группы давит государство, почти не встречая сопротивления населения. Россия, можно сказать, уже вступила в период «управления» и исчезновения политики, который Мангейм предсказывал для Запада.

<sup>168</sup> Мангейм К. Идеология и утопия. С. 74.

<sup>169</sup> Там же. С. 81.

Одним из первых в 50–60 гг. XX в. зафиксировал ситуацию единого идеологического пресса, давящего на население, Г. Маркузе. Он жил тогда в США, и его не ослепляла американская демократия, бурные предвыборные кампании, борьба между демократами и республиканцами. Ибо эта борьба шла в рамках единого тренда, заданного государством и крупными промышленно-финансовыми группами, таким единым «технологическим» сообществом, который определял «политический универсум», универсум дискурса и действия. Культура, политика и экономика сливаются в вездесущую систему, которая отталкивает все альтернативы, не дает пробиться ни одной по-настоящему оппозиционной мысли и действию. Главной составляющей этого безальтернативного мира оказывается у Маркузе «технология», она сплачивает население воедино, проходя через сферу производства и оказывая давление на политику, культуру, быт. Он дает лаконичное определение: «технологическая рациональность становится политической рациональностью»<sup>170</sup>. Эта мысль была позже подхвачена Д. Зерзаном в книге «Первобытный человек будущего», который писал, что техника разделяет людей (разделение труда), отделяет их от природы, порождая в обществе «гиперотчуждение». «Технология – это совокупность посредников между нами и естественной средой, а также совокупность тех разделителей, которые изолируют нас друг от друга»<sup>171</sup>.

Технология не только совокупность могущественных производственных и социально-экономических сил, которые определяют всесторонне поведение людей в обществе, это всеобъемлющая идеология, которая задает направление «частичным» идеологиям, действующим в рамках общества. Всеобъемлющая идеология производит «герметизацию политического мышления», что ведет к слиянию противоположностей: в США устанавливаются единые интересы бизнеса и профсоюзов, в Великобритании происходит сближение консервативных и лейбористских партийных программ, социалистические партии Франции и Италии привержены программам-минимум, они стали легальной оппозицией. Идеология, продиктованная глобальными факторами общественной жизни, сосуществует с «частичными» идеологиями, управляя их

<sup>170</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1991. С. 131.

<sup>171</sup> Зерзан Д. Первобытный человек будущего. М., 2007. С. 180.

преобразованиями. Когда в России произошла антитоталитарная революция, марксизм пал, но всеобъемлющая идеология осталась, изменив свою форму. Таковой стала государственническая идеология, диктующая направленность множеству «частичных» идеологий, которые ныне пытаются оформиться в самостоятельные идеологии.

Как и Мангейм, Маркузе сетует на отсутствие трансцендентности в обществе, на изгнание альтернатив. Эти особенности всеобъемлющего мышления он связывает с философией позитивизма, которая запрещает мысли выходить за социальные рамки, ведет к исключению из человеческого мышления трансцендентности. Сам Маркузе хотел сохранить для философии универсалии, чтобы иметь способность выйти за пределы обыденного мышления, стремясь к «нонконформизму», «критическому», «негативному» мышлению. Самый радикальный нонконформизм был у Зерзана, который призывал отказаться от технологизма, вообще от разделения труда, вернуться в теплые края и там заняться собирательством, как жили люди много тысяч лет назад. Маркузе был более осторожен, он видел альтернативу как «плановое использование ресурсов для удовлетворения первостепенных жизненных потребностей с минимумом тяжелого труда, преобразование досуга в свободное время и умиротворение борьбы за существование»<sup>172</sup>. Но такая альтернатива ему самому казалась малореалистичной.

Ощущение тотальной идеологии, порожденной научно-производственным прогрессом, было точно уловлено Г. Маркузе и многими другими левыми. Он верно осознал, что эта идеология служит препятствием для «негативного» мышления, для поиска альтернативы существующему обществу, которая была бы лучше, чем оно, более гуманной и дающей возможности свободы и счастья для людей. Такая идеология казалась ему анонимной, витающей в воздухе индустриального общества, где все подчинено единому ритму, заданному технологией.

Ю. Хабермас в работе «Техника и наука как “идеология”» ответил Маркузе. Он заметил, что Маркузе подключился к темам Вебера, который видел рациональность в капиталистической экономике, в буржуазном частном праве, в деятельности бюрократии. Маркузе добавил к ним технику, которая олицетворяет господство,

<sup>172</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. С. 331.

будь то господство над природой или над обществом. Цели господства не навязываются технике извне, оно содержится в самой конструкции технического аппарата. Хабермас с этим не согласен, потому что в таком случае «эмансипация была бы немислима без революции в самих науке и технике»<sup>173</sup>. Мысль о том, что техника несет в себе господство, была распространена и в европейской радикальной левой конца XX в. (Ж. Элюль, К. Кастириадис). Последний прямо требовал создания альтернативной техники, которая была бы более гуманной, чем существующая.

Хабермас эту идею отбрасывает, по его мнению, не существует никакой другой техники, которая была бы «гуманнее той, которая существует»<sup>174</sup>. Ответ не очень удачный, потому что уже примерно полвека техника постоянно меняется, совершенствуется, и современная информационная техника более приспособлена к потребностям человека и открывает большой простор для перестройки самых тяжелых видов промышленного труда. Новая техника побудила, например, Р. Гароди, который еще в 60-е годы порвал с ФКП, встрепенуться и заявить, что если старая техника не давала возможности для построения социализма, так как не обеспечивала людям индивидуальную свободу, то новая техника создает условия для независимости и свободы трудящихся, для социализма, как он его понимал.

В своем ответе Маркузе Хабермас признал, что технократическое сознание, сама техника и наука «начинают занимать место упраздненных буржуазных идеологий в виде некоей “эрзац-идеологии”»<sup>175</sup>. Но он предлагал выход из этого тупика, который ему виделся в демократии как форме всеобщей и публичной коммуникации. Ему казалось, что все дело в том, «как власть технического распоряжения может быть возвращена в сферу консенсуса действующих и договаривающихся друг с другом граждан»<sup>176</sup>.

Хабермаса занимает прежде всего вопрос, как оживить в обществе коммуникацию с присущей ей нравственностью и тем самым поставить технику под ее контроль. Другое название коммуникативного действия у Хабермаса – «интеракция», это сфера

<sup>173</sup> Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 55.

<sup>174</sup> Там же. С. 61.

<sup>175</sup> Там же. С. 105.

<sup>176</sup> Там же. С. 128.

норм, моральных акций, они составляют «институциональные рамки» общества. Когда действия вписаны в «институциональные рамки», представляют собой «интеракцию», ими управляют поведенческие ожидания, осуществляемый индивидами выбор. Когда же действия имеют целерациональный характер, их можно считать формами «инструментального» или «стратегического» действия, они детерминированы ситуацией.

Маркс уже сталкивался с этими проблемами, он видел выход в снятии отчуждения труда, вследствие чего общество сможет контролировать техническую деятельность в рамках демократии. То есть у Маркса существовало единство политической практики и успешного распоряжения техническими средствами. Технократ Р. Шельски представлял вопрос иначе, у него «место политической воли народа занимает предметная закономерность, которую продуцирует сам человек в качестве науки и труда»<sup>177</sup>. Хабермас не приемлет оба решения, он высказывается за всеобщую и свободную от какого бы то ни было господства дискуссию, за развитие «политической власти диалогического мышления. Спасительную силу рефлексии невозможно заменить распространением технически применимого знания»<sup>178</sup>. Хабермас убежден, что это самый человеческий выход из той опасности, в которую может увлечь человека техника. Хотя он считает в то же время, что сейчас нет условий для развития такого рода дискуссии, для обсуждения перспектив научно-технического прогресса и для реализации результатов такого обсуждения.

В разбираемой книге Хабермас предпринимает исторический экскурс, в ходе которого он рассматривает соотношение техники и культуры в разные исторические периоды. Он доказывает, что в традиционных обществах производство и техника не переходят границы, установленные культурными традициями (мифическими, религиозными, метафизическими толкованиями космоса и общества). Когда производство начинает расти, традиционный уклад жизни разрушается и взамен него постепенно учреждается капитализм. Он несет с собой новую легитимацию господства, которая больше не спускается с небес культуры, а коренится в институте рынка и претендует на научность. На стыке XIX и XX вв. на смену

<sup>177</sup> Цит. по: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 131.

<sup>178</sup> Там же. С. 135.

рыночному капитализму приходит государственный интервенционизм, который не обращается за поддержкой к культуре или рынку, «место идеологии свободного обмена занимает *программатика возмещения* убытков»<sup>179</sup>, то есть государственная компенсация дисфункций свободного обмена, включая гарантию минимума основных благ, сохранение рабочих мест, стабильность дохода. Эта деятельность имеет административный, технический характер, в ней нет места демократическому волеобразованию. Новая политика государственного протекционизма требует «деполитизации» основной массы населения. В таких обществах демократический процесс волеобразования относительно практических вопросов утрачивает свою функцию и «...должен быть заменен плебисцитарными решениями относительно альтернативных руководящих звеньев управленческого персонала»<sup>180</sup>. Все направлено на то, чтобы увести общество подальше от системы связей коммуникативного действия, ее заменяет «научная модель», общество обретает форму «человека-машины». Технократическая идеология скрывает различие «целерационального» и «коммуникативного» действия, в ней исчезает нравственность, наука и техника становятся идеологией. Роль этой технократической идеологии заключается в том, «чтобы увести самопонимание общества подальше от системы связей коммуникативного действия и понятий символически опосредованной интеракции и заменить их научной моделью»<sup>181</sup>. В той же самой мере место определенного культурой самопонимания социального жизненного мира занимает самоовеществление человека в рамках категорий целерационального действия и «адаптивного поведения». Точка зрения Хабермаса не означает примата политической воли в отношении технического решения, как и примата техники в отношении политической воли. Он называет свою точку зрения «прагматической», согласно которой практические интересы людей и научное знание взаимно стимулируют развитие друг друга.

Идея Хабермаса об отношениях техники и сферы нормативности, морали противостоит мысли М. Вебера о том, что роль ценностной стороны человеческой деятельности неизменно со-

<sup>179</sup> Цит. по: *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». С. 184.

<sup>180</sup> Там же. С. 89.

<sup>181</sup> Там же.

крашалась с ходом истории. У Хабермаса она имеет значимость контрагента системы рациональных институтов и отношений. Динамика современного мира предстает в его изображении как взаимодействие между рациональной «системой» и социокультурным миром. «Свободные ассоциации граждан» выступают носителями сопротивления организационным центрам общества в форме экономической, бюрократической, технической рациональности. А главное, Хабермас настаивает на существовании субъекта в рамках интерсубъективности, который является носителем критической рефлексии. За это Н. Луман упрекал его в приверженности к «староевропейским» ценностям. Сам Луман помещает рефлексивность не в субъект, а в административную систему, достаточно огражденную от партий и публики. Она выделяется из политической системы как главный центр управления обществом, что сопровождается слиянием науки и администрации. Хабермас считает, что Луман не может в настоящее время убедительно обосновать свои выводы. Но надо отметить, что против Хабермаса, против его веры в рефлектирующих субъектов, способных противостоять тотальной идеологии общества, направлены рассуждения представителей многих современных философских школ, не только технократов.

Итак, наука и техника играют столь большую роль в современных обществах (начиная с периода буржуазных революций), что они превратились в своеобразную идеологию, которая имеет тотальный характер и к которой вынуждены приспособляться частичные (классовые, групповые) идеологии. Особенности тотальной идеологии описывают и технократы, и антитехнократы (Маркузе и др.). **Данные ими картины общества, в которых центральное место занимает союз науки и административного государства, давление, которое оказывает этот комплекс на всю идейную атмосферу в развитых странах, внушает опасения за судьбу свободы и независимости граждан.** Поэтому вызывает сочувствие усилие Хабермаса сохранить влияние общественности на научно-техническое развитие, вообще на управление обществом.

Хабермас не одинок в своей уверенности в возможность влияния демократии на развитие техники. Маркос Гарсиа де ла Урта в своей книге «Критика технократического разума» признает, что, с одной стороны, политика воздействует на развитие техники,

а с другой стороны, техника оказывает влияние на государство и политические идеологии, на формирование особых социальных целей. Научно-технический прогресс в широкой мере трансформирует сознание, технические достижения в наше время уже не оспариваются, а принимаются с энтузиазмом, протесты вызывают только некоторые новшества (эксперименты с эмбрионами, клонирование, технологические воздействия). Вывод: «...техника генерализуется вопреки моральной точке зрения и даже модернизирует этические критерии»<sup>182</sup>. Техника и наука – не нейтральное средство для достижения определенных целей, они часто имеют свой внутренний смысл, не зависящий от направленности сознательной воли (например, электронные технологии создали современные массы и способны перемоделировать формы нашей общественной и личной жизни).

Урта уличает технократов (такowymi он ошибочно считает советских марксистов) в склонности к тоталитаризму, они стремятся к тому, чтобы политика была продолжением технической системы, тогда общество функционировало бы машинообразно и «технический процесс привел бы к концу политики и идеологии в широком понимании и, как очевидно, свободы»<sup>183</sup>. По мере роста влияния техники на политику, подчинения ее техническим императивам может осуществиться «конец истории», замена ее прогрессом, в рамках которого технико-продуктивистская трансформация продолжится без цели и не ведя ни к какому качественно определенному изменению. У власти окажутся ученые, эксперты, тогда как «все непосвященные в экспертное знание исключаются из публичной сферы, потому что одни специалисты могут нести ответственность за решения, имеющие технический или научный характер, в результате правительство не будет больше политическим правительством»<sup>184</sup>.

Но техника не обязательно ведет к редукции политики. Урта вдохновляет то, что государство еще обладает определенной независимостью и может противостоять экспансии техники. На развитие техники влияют соображения престижа, интересы групп, культурные факторы, национальные границы государства, пар-

<sup>182</sup> *Marcos Garsía de la Huerta. Critique de la raison technocratique. P., 1996. P. 23.*

<sup>183</sup> *Ibid. P. 182.*

<sup>184</sup> *Ibid. P. 201.*



тийные программы (например, экологические требования). Став техническим агентом, государство еще остается «единственной силой», способной контролировать техннауку, демократия способна осуществлять «демократический контроль техннауки»<sup>185</sup>. Точка зрения Уерта проста, он верит в возможность демократического государства, которое, однако, само переживает трудности и испытывает сильное давление со стороны техники, например, в силу необходимости расходов на высокотехнологичное вооружение для армии и для осовременивания экономики, чтобы ее продукция смогла конкурировать на мировом рынке. И чем дальше, тем больше человеческая жизнь в обществе и деятельность государства будут регламентироваться техникой и испытывать от этого ее плюсы и минусы. Так что Хабермас поступил более осторожно, когда возложил надежды на «свободные ассоциации граждан» в деле противостояния экспансии техники, а не на демократическое государство в целом. Хотя реализация деятельности «свободных ассоциаций» – дело, крайне трудно организуемое.

### 3. Перспективы индустриального мира

Постепенное формирование постиндустриального («техницистского», «информационного», «программируемого») общества в западных странах означало существенные перемены во всех сферах общественной жизни, новая технология способствовала переустройству социального мира. Главное, на что хочется обратить внимание, – это перемена в отношениях человека и техники. Арон объявил инструментом технику, новый мир продемонстрировал другое: техника принимает форму социальной машины, винтиком которой выступает человек. Эту сторону дела быстро подметили левые, которые заговорили об инструментальном отношении к человеку, желая утвердить в противовес ему идеалы гуманизма.

Если говорить о социальных переменах, то прежде всего следует отметить возрастание роли науки в обществе, что сказалось, например, в изменении характера управления производством, раньше решающую роль в нем играл капиталист, теперь же корпорации управляются высококвалифицированными специалистами,

<sup>185</sup> *Marcos Garsia de la Huerta. Critique de la raison technocratique. P. 243.*

которые занимают в ней должности руководителей, работников разного ранга. Дж. Гэлбрейт назвал правящий аппарат корпораций «техноструктурой» и подчеркнул, что она заинтересована прежде всего в росте производства и эту цель она навязывает государству и всему обществу.

Во-вторых, устанавливается тесная связь между государством и корпорациями, например, в связи с необходимостью планирования производства. Научоемкий процесс производства требует большого времени для научных разработок и все больше капиталовложений, он нуждается в квалифицированных специалистах, в устойчивых ценах на материалы и в обеспечении спроса на свою продукцию. Всего этого можно достичь с помощью планирования и при поддержке государства: «Потребности развития техники, а не идеология или политические интриги заставляют фирмы искать поддержки у государства»<sup>186</sup>.

В-третьих, аналитики постиндустриального общества также отмечают, что возрастание роли науки в создании новой техники и новых производственных технологий ведет к крупным изменениям в социальной структуре общества: сокращается численность рабочих, их теснят техники, профессионалы. В этом же направлении действует рост сферы услуг (здравоохранение, просвещение, социальные службы), где также работают люди со средним и высшим образованием. Фигура рабочего вытесняется с передней сцены в развитых странах, в обществе складывается новая социальная структура, в которой статус человека определяется его образованием<sup>187</sup>. Маркс, пишет Д. Белл, **ошибался насчет поляризации классов**, на деле в развитых индустриальных и постиндустриальных экономиках «работники интеллектуального труда, организаторы производства, техническая интеллигенция и административные кадры составляют около 60 % всех занятых в производственной сфере»<sup>188</sup>. Классовая борьба утрачивает свою остроту, революционные интенции в таких странах сводятся к минимуму. Французский социолог Ж. Фурастье еще раньше Белла в книге «Большая надежда XX века» высказал прогноз о неизбежности перемещения активного населения из первичного и вторичного секторов хозяй-

<sup>186</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 222.

<sup>187</sup> См.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 2001.

<sup>188</sup> Там же. Предисловие. С. ХСII.

ства в третичный сектор, предсказал повышение интеллектуального уровня промышленного труда, распространение высшего образования и т. д.

Важную особенность постиндустриальных обществ отметил А. Турен, когда говорил о срастании в таких обществах экономики, политики, культуры. Он писал, например, что автономия государства по отношению к центрам экономического решения повсюду ослаблена, а то и вовсе исчезла. Самые крупные инвестиции определяются не стремлением к прибыли, а ввиду целей экономического «роста» и государственной «силы». Даже экономическая эксплуатация не может теперь рассматриваться изолированно, скорее, теперь нужно говорить не об эксплуатации, а о «социальном господстве» или отчуждении.

Если Маркс говорил применительно к капитализму об отчуждении труда, то Турен ставит на его место ситуацию «зависимого участия»<sup>189</sup>. Отчужден тот, кто участвует в общественной жизни так, как это определено господствующими классами. В современном обществе противостоят друг другу не столько капитал и труд, «сколько аппараты экономического и политического решения тем, кто осужден на зависимое участие»<sup>190</sup>. Можно также говорить о противостоянии «центра» – «периферии» или «маргиналам». При этом протест не локализован лишь в области труда, он охватывает все сферы человеческой жизни.

Выше были перечислены основные особенности наступающих постиндустриальных обществ, их отличия от индустриальных обществ. Эти особенности указывают ориентиры развивающимся странам. Но что ожидает впереди сами развитые страны? Означают ли названные перемены социальный прогресс, о котором некогда говорили Сен-Симон, Конт, Маркс и другие? Или нет больше изменений, кроме тех, которые вызваны ростом науки, техники, производства и срастанием в единую систему таких сторон жизни общества, как производство, государство, культура, потребление? И тут приходится констатировать, что нет больше оптимизма в отношении прогресса, какой был в XIX – начале XX вв., сейчас общество в развитых странах пребывает в растерянности, прежние социально-политические

<sup>189</sup> Touraine A. La société postindustrielle. P., 1969. P. 15.

<sup>190</sup> Ibidem.

идеалы умерли, а новые не дают о себе знать. В этой связи интересно уяснить, о чем думают признанные теоретики левых, например, во Франции?

Новый мир, рожденный информационной технологией, имел в глазах левых двоякого рода следствия: с одной стороны, происходило исчерпание старых революционных конфликтов и снижение протестного потенциала, с другой стороны, наблюдались некие новые формы протеста, которыми левые пытаются овладеть. Тот же Турен, социолог, историк социального движения, писал в 70–80 гг. XX в. о том, что основной в прошлом социальный конфликт между трудом и капиталом утратил свое значение и, соответственно, потерял актуальность индустриальный социализм. «Социализм мертв»<sup>191</sup>, – говорил Турен в 1980 году, он уходит в прошлое вместе с породившей его индустриальной эпохой. Отождествляя социализм с идеей освобождения фабричного труда, Турен доказывал, что мир волнуют иные вопросы: ядерная угроза, генетические манипуляции, экология, безработица и бедность. Социализм же ограничен набором потерявших актуальность тем, вроде исторического предназначения пролетариата, модернизаторской роли государства, прогресса производства, который якобы принесет и социальное освобождение. Подобные темы невозможно уже развивать, когда численность рабочего класса сокращается, когда бедными являются уже не рабочие, а пожилые люди, мигранты, безработные, женщины-домохозяйки, когда исчезла вера в однолинейный и неотвратимый производственный и социальный прогресс. Мышление современного человека чуждо прогрессизму, вера в прогресс и модернизаторскую роль государства уступает место надежде, что постепенная трансформация общества возможна путем развития и решения разнообразных социальных конфликтов. Общество не представляется Турену единой развивающейся системой, двигающейся в направлении реализации некой трансцендентной цели. Он пишет, например: «Мы не можем более мыслить общество как систему. Это значило бы принять безоговорочно господство аппаратов и государств. Нужно смотреть на социальную жизнь как на сеть конфликтных действий и прежде всего социальных движений»<sup>192</sup>. Поэтому вместо прежнего культа будущего развивается интерес к

<sup>191</sup> Touraine A. L'après socialisme. P., 1980. P. 15.

<sup>192</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 251.

настоящему, а в качестве преобразователя общества мыслится не революционная власть, а различные социальные движения, стремящиеся влиять на государство.

Турен в своих работах называет ряд оппозиционных движений: регионализм, феминизм, движение против концентрации власти в области культуры (миграция тогда еще не стала важной проблемой во Франции). Очень характерна для теоретиков постиндустриальной левой тема региональной и этнической борьбы внутри устоявшихся национальных государств, целью которой является достижение большей независимости от центра и сохранение культурной идентичности. Турен подчеркивает ту особенность новых левых, которая была ярко выражена А. Лефевром, а именно их тяготение к защите прав «различий», разного рода «автономий» в противовес традиционным левым, сосредоточенным на универсальных ценностях (разум, равенство, свобода). Таким образом, постиндустриальные левые стремятся изменить взгляд на общество: на место централизованной системы они ставят сеть разрозненных социальных конфликтов. Так они думают спасти в обществе революционный потенциал. Но вопрос: против какого врага выступают новые левые? Ответ однозначен: они борются против социальной организации, против сплоченного мира производства, потребления, государства, СМИ, говоря иначе, против технической и политической рациональности, против ситуации, когда, как писал Маркузе и как уже было сказано, «технологическая рациональность становится политической рациональностью»<sup>193</sup>.

Постиндустриальный мир, еще более заорганизованный, чем был индустриальный, вызывает растерянность у социалистов, особенно с марксистским прошлым. Они ориентировались в своих надеждах и прогнозах на сферу производства, на центральный для капитализма конфликт между трудом и капиталом, разрешение которого должно было привести к социализму. В новом обществе конфликт капитала и труда – один из многих, кроме того, все эти конфликты существуют на фоне сплоченного мира, где тесно взаимосвязаны производство, потребление, государство, средства массовой коммуникации. Сохранить левую направленность своих концепций и действий социалисты могут, выйдя за пределы организованного мира. Так поступил французский социалист А. Горц.

<sup>193</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. С. XX.

Он выдвинул цель отвоевать у существующего общества, основанного на «продуктивистской и торговой рациональности», некие «пространства автономии»<sup>194</sup>. Место веры в социалистические интенции производственного прогресса у него занимает надежда, что индивиды смогут выйти за пределы продуктивистской рациональности, обретя свободу то ли для автономного труда, то ли для культурной деятельности за пределами производственной сферы. Если в производстве царит «логика прибыли», то в сфере свободы должна установиться «логика жизни», повторяет Горц вслед за Ю. Хабермасом.

К числу самых яростных критиков союза технологической и политической рациональности относился Ж. Элюль, который в течение многих лет писал о всесиили техники в современных обществах, посвятив этой теме работу «Техника или ставка века» (1954) и продолжив ее в работе 1988 г. «Технологический блеф». Он считал технику центром, основой современного общественного устройства, различая при этом технику в собственном смысле слова и технику в широком плане, которая сводится к системе рационализаций, охватывающей все стороны общественной жизни. Последняя адаптирует общество к машине, она «проясняет, упорядочивает и рационализирует», распространяя повсюду закон «эффективности». Обращаясь к прошлому, Элюль пишет, что индустриальная революция XIX в. была и революцией машин и созданием рациональных систем – администрации, полиции, права и т. д. «Большая работа рационализации, унификации, прояснения производится повсюду, как в части бюджетных правил и фискальной организации, так и в области меры и веса. Или в проведении дорог. Все это дело техники. С этой точки зрения можно сказать, что техника служит стремлению людей господствовать над вещами силою разума, сделать измеримым подсознательное, количественным качественное, подчеркнуть большой черной чертой контуры света, отбрасываемого на сумятицу природы, наложить руку на хаос и подчинить его порядку»<sup>195</sup>.

Элюль дал самую обдуманную концепцию эволюции индустриализма и связанную с этим теорию изменения формы капитализма. Он представил технику как фактор разрушения капитализ-

<sup>194</sup> Gorz A. Adieux au proletariat. P. 101.

<sup>195</sup> Ellul J. La Technique ou L'enjeu du siecle. P., 1954. P. 40.

ма, техника олицетворяет организацию, а последняя несовместима с экономическим либерализмом. Элюль пишет: «Техника фатально противоположна экономике, ибо первая имеет целью действенность или рациональность, а вторая – рентабельность»<sup>196</sup>. Техника требует от экономики решений нерентабельных, авантюрных (вроде ядерного оружия, космических объектов). По мере развития техники либерализм уступает место «дирижизму». А главное, техника не рассматривает рентабельность в качестве высшей ценности, таковой оказывается действенность, рациональность. Хотя плановая экономика в СССР действительно не преследовала рентабельности, но не требовала и действенности от техники, а только от организации предприятия (социалистическое соревнование, влияние партийной и профсоюзной организации на трудящихся).

Рассматривая отношения техники и государства, Элюль отмечает, что техника только в начале XX в. глубоко проникает в государство и берет на себя все большие сферы деятельности (школы, армия, социальное обеспечение, плановое производство). Самым типичным рациональным государством Элюль считал СССР, остальные государства идут по его пути, на котором государство превращается в «гигантский, исключительно технический аппарат»<sup>197</sup>. Первым начал создавать техническое государство Ленин, его дело продолжил Сталин. Ленин спроектировал для социалистического мира государство, основанное на учете и статистике. Правда, возникает вопрос о том, что в наиболее техничном, по Элюлю, советском государстве власть принадлежала одному человеку, ему подчинялись все социалистические организации, и даже статистика подстраивалась к его желанию. Так что тоталитарное государство, вопреки Элюлю, не значит просто «техническое», оно означает власть одного, которая, конечно, проводится разными организациями (партия, профсоюзы, комсомол и т. д.). Элюль прав в том, что «дело идет к тому, что политические органы будут все более утрачивать реальную силу, становясь просто спектаклем и формальностью. Государство будет все более становиться машиной, организацией, которая требует минимум решений, ибо их заменит «игра техник»<sup>198</sup>. Слова насчет «спектакля и формально-

<sup>196</sup> *Ellul J. La Technique ou L'enjeu du siecle. P. 185.*

<sup>197</sup> *Ibid. P. 238.*

<sup>198</sup> *Ibid. P. 255.*

сти» относятся, может быть, к парламентским дебатам и правительственным действиям в тех государствах, где еще сохраняется демократия, они более страдают от наступления техники и уступают дорогу техникам, экспертам в государственном управлении. Элюль думал, что техника ведет к тоталитаризму, что даже либеральные и демократические государства под влиянием техники не могут не стать тоталитарными. Но техничность – это, может быть, одна сторона дела, способствующая установлению тоталитарной власти, другая сторона – социально-политические условия, помогающие установлению власти одного или немногих. То есть причины тоталитарной власти в современных условиях двойкие: это и влияние техники на государственную деятельность (техники как в узком, так и в широком смысле, как организации), и приведение к власти одного лица или группы лиц.

Элюль дает новую трактовку социализма применительно к технизированному обществу. Точка зрения Маркса заключалась в том, что социализм должен возникнуть из капитализма на почве индустриального прогресса. Капитализм и социализм – это разные фазы развития индустриального общества. Русская революция была ориентирована Лениным на то, чтобы перенять на капиталистическом Западе достижения индустриализма. Но советский индустриальный социализм оказался во многом повторяющим капитализм. Так называемая тяжелая индустрия не может осуществляться без капитализации, процесс имеет один и тот же характер при капитализме и при социализме. В условиях советского социализма труд рабочего также давал прибавочную стоимость, которую присваивало государство вместо капиталиста.

Выше были названы некоторые социально-политические перемены, связанные с наступлением постиндустриального общества. Здесь можно добавить, что изменился и механизм получения прибыли, так как создателем стоимости становится не труд рабочего, а техника и наука, что ведет к целому комплексу экономических, политических, культурных перемен. Элюль отмечает, что капитализм с его эксплуатацией труда уходит на второй план, но индустриальное общество пока не исчезает, какое-то время индустриальное и постиндустриальное общества будут существовать вместе. В постиндустриальном обществе складывается новый тип пролетариата: кроме «пролетариата нищеты» (безработные, ми-



гранты) формируется пролетариат на автоматизированных производствах, который лишен всякой квалификации, не он управляет машинами, а автоматы используют его как своего помощника. Он испытывает отчуждение на работе и досуге (где его подхватывает индустрия досуга), его отчуждение можно назвать «тотальным социологическим конформизмом».

Что происходит в таком случае с социалистическим движением, с самим понятием социализма? Элюль доказывает, что обе распространенные ранее формы социализма – коммунизм и социал-демократия – устарели, их программы заложены в XIX – начале XX вв. и они ничего не могут сказать по поводу проблем нового времени. Но Элюль не хочет отказываться от понятия социализма, социализм остается необходимым в условиях техницизма, потому что надо бороться против сохраняющегося феномена отчуждения. Причиной его теперь является не капитализм, который отошел на второй план, теперь существуют два фактора отчуждения – бюрократическое центр, государство и техническая система: «Человеческое освобождение сегодня не может происходить иначе, как по отношению к государству, которое должно быть уничтожено, и по отношению к технике, которой надо овладеть. В последнем направлении есть обнадеживающие факторы: до 1970 г. техника была неколебимой силой и обладала только одной ориентацией – к росту. С тех пор произошли мутации (автоматизация, информатизация), которые могут изменить характер техники и ориентировать общество в новом направлении»<sup>199</sup>.

Многие левые сегодня считают, что новая техника ведет к социализму, что она хотя и позволяет централизацию, но, с другой стороны, допускает децентрализацию, персонализацию. Так писал Р. Гароди в книге «Большой поворот социализма» (1969). Он отмечал и возможность уменьшения времени труда, увеличения досуга, что должно, по его мысли, стимулировать самосовершенствование человека. Такие рассуждения Элюль считает ошибочными, он видит проблему не в том, чтобы знать, допускает ли техника децентрализацию, проблема в том, как к этому перейти. Ведь за техникой, которая допускает децентрализацию, стоит централизованная власть, мощные организации, которым принадлежат сложные вычислительные машины и банки данных. Если автономия и

<sup>199</sup> *Ellul J. La Technique ou L'enjeu du siecle. P. 224.*

может существовать с введением процессоров, то только «по решению централизованной власти»<sup>200</sup>, которая остается хозяином процесса гармонизации и контроля. Вообще, новая техника ведет не к социалистическому обществу, а к техницистскому.

Как же возможен социализм? По Элюлю, нужно одновременно уничтожить два фактора отчуждения – технику роста и силы и бюрократическое централизованное государство. Это путь к «социализму свободы», совершенно отличному от революционности Ленина и Каутского. Сторонники «социализма свободы» – К. Касториadis и Р. Рихта. Это утопия, невозможное, но еще более утопично думать, что мир роста будет продолжаться бесконечно. Идеи «социализма свободы» не новы, их издавна лелеяло человечество, это идеи анархистов. Я, пишет Элюль, критиковал Гароди не за идею союза социализма и новой техники, а за его идеализм, за то, что он не видел трудностей на этом пути. Он хотел выйти из тупика «Техника – Государство», но люди почувствуют, что это тупик лишь в конце пути. Этот путь приятен, полон искусственного счастья (общество потребления), поэтому маловероятно, что люди его отбросят и вступят на путь жесткий, аскетичный, сознательный, требовательный, который позволит достичь гуманизации техники и власти. 2000 лет назад к индивиду были обращены слова: «Ибо широка и приятна дорога, которая ведет к гибели. Трудна, узка и мучительна дорога, которая ведет к спасению», теперь они значимы для человечества. Стратегия социализма свободы может заключаться в следующем: 1) в уничтожении государства везде и повсюду, например отделение от государства юстиции, университета, образования вообще; 2) в осуществлении автоматизации всех заводов, что должно вести к сокращению времени труда, к уничтожению огромного числа административных служб; 3) в создании самоуправления. То, что было невозможно во времена Бакунина, стало возможно сейчас благодаря информатизации; 4) в оказании бескорыстной и безвозмездной помощи «третьим странам».

Элюль понимает, что обрисованная им перспектива представляет «колоссальное» предприятие». И за помощью он обращается не к идеологии, а к христианству, к «явлению Бога в Иисусе Христе». Надо отказаться от идолов, которым поклоняется человек – деньги, насилие, в межчеловеческих отношениях надо из-

<sup>200</sup> *Ellul J. La Technique ou L'enjeu du siecle. P. 241.*

брать самоотречение, любовь не к себе, а к другим, надо выбрать не-насилие. Таков человек, которого нам явил Христос, не человек церкви, а христианства.

Так размышлял Элюль, но через несколько лет в книге «Технологический блеф» он отказался от идеи, что «социализм свободы» возможно осуществить с опорой на новую технику. В этой работе 1988 года Элюль осветил технологические перемены последних лет и связанные с ними гуманистические иллюзии. Он повторяет, что технократы правят в современных обществах, они убеждены, что техника может решить все человеческие проблемы, обеспечит людям свободу и счастье, демократию и справедливость. На деле техника все более подчиняет себе человека, она доминирует повсюду, развитие общества в целом управляется согласованной силой науки и техники. Мы живем в мире, где теряют значение национальные границы, падают экономический расчет и стоимость перед лицом божественной силы науки и техники.

У человека в техницистском обществе атрофируется разумное поведение. Человек живет в искусственном мире, в искусственном пространстве и искусственном времени, что вызывает у него различные неврозы. Телевидение, пресса ставят как бы экран между человеком и реальностью. Он как бы загипнотизирован, не живет, а галлюцинирует. «Безрассудством является, по Элюлю, абсолютный научно-технический прогрессизм. Подобное безрассудство проявляется в сфере вооружения, загрязнения среды, ядерного производства, при таком поведении не принимают в расчет будущее. Современный человек интегрирован в техническую систему, его обязанность – трудиться и потреблять, не вмешиваясь в общий ход дел, предоставив его политикам и технократам. Результатом может быть духовное или материальное коллективное самоубийство»<sup>201</sup>. Человек находится в материальных и технологических тисках. Он уже целый век спускается «по лестнице абсолютной необходимости, судьбы, фатальности»<sup>202</sup>.

Эволюция технологии на Западе в конце XX в. поставила перед западными левыми вопрос, куда может быть направлен революционный протест? Традиционные индустриальные левые XIX–XX вв. выступали против капитализма, за социализм и были на стороне техни-

<sup>201</sup> *Ellul J. Le bluff technologique. P., 1988. P. 477.*

<sup>202</sup> *Ibid. P. 478.*

ческого прогресса. Новые левые постиндустриального времени исходят из того, что главное зло мира, в котором они живут, составляет не капитал, он потеснен в своих притязаниях на господство, главное социальное зло они видят в господстве рационализаций, ядро которых составляют современные науки, техника, производство, государство. Поэтому их идеал – свобода за пределами рационализации, завоевание индивидами автономии от рациональных институтов (Горц), «островков свободы» (Элюль). К таким левым относится и Касториадис, он тоже на стороне спонтанности, автономии, свободы.

Если у Элюля вызывает отчаяние развитие техники, которая отнимает у человека свободу, и он не видит возможности утверждения альтернативного общества, кроме морального пути в стиле христианства и отказа от идолов человечества – денег и насилия, то Касториадис настроен более оптимистично. Он не считает технику инертным средством, которое можно использовать для любых социальных проектов, но одновременно он не верит, что техника автономна и может определять устройство общества. В этой связи он спорит с Марксом, что техника и вообще производительные силы общества составляют «активный базис», на основе которого выстраиваются все формы надстройки общества. Главная его мысль заключается в том, что техника никогда не бывает автономна в отношении человека, она выбирается агентами истории соответственно интересам доминирующих социальных групп, выбирается в «непрерывном взаимодействии способов производства и социальной организации»<sup>203</sup>. История, как она открывается в этом взаимодействии, составляет «область творчества»<sup>204</sup>. Альтернативная техника возникнет, если люди будут творить историю, увлеченные идеалом самоуправления. Технология должна быть трансформирована так, чтобы производители действительно чувствовали себя хозяевами производственного процесса, чтобы они были «автономны». Автономия – это идеал греко-западной культуры, который выдвинулся вперед по причине разрушения в Европе более распространенной и прочной идеи «религиозной гетерономии».

Автономия индивидов означает их свободу и равное участие во власти. Ни капитализм, ни существовавший в то время социализм (это 70–80 гг. XX в.) не давали свободы, ее, по мнению Касто-

<sup>203</sup> Касториадис К. Воображаемое установление общества. М., 2003. С. 27.

<sup>204</sup> Там же. С. 53.

риадиса, может дать лишь общество самоуправления, в котором укрепились нормы прямой демократии. Центром перемен явится производство, где должна быть преобразована технология труда, нужно постепенно преодолевать разделение труда на руководителей и исполнителей, переориентировать соответственно все развитие техники. Нет капиталистической физики или химии, нет и капиталистической техники, но есть «капиталистическая технология»<sup>205</sup>. Наука и техника предлагают варианты технологии, из них безошибочно выбирают те, которые являются «рациональными» с точки зрения определенной классовой логики. Социализм должен заменить эту рациональность другой, предпринять сознательную модификацию технологии. Ни Ленин, ни Р. Люксембург не занимались вопросами простых отношений на предприятии, да и сам Маркс не видел, что главный кризис капитализма развился на производстве. В «Капитале» он писал о том, что труд и при социализме останется необходимостью, что свобода будет развиваться вне сферы труда. Касториадис уверен, что свобода начнет складываться в производстве, а что касается глобальной экономики и других сфер общества, там тоже должно установиться самоуправление в форме Советов и Ассамблей разного масштаба.

Итак, Касториадис полагает, что техника не нейтральна и, с другой стороны, не автономна в отношении человеческих действий. Ему близка мысль молодого Маркса о встроенности техники в процесс самосозидания человеческого мира, когда техника предстает как «центр и творческий момент социальной истории мира»<sup>206</sup>. Но странным образом, идея развития техники и общества раскрывается у Касториадиса как процесс ошибок человеческого разума и даже как свидетельство его «безумия». В XIX в. люди на Западе верили в технический прогресс, который якобы решит все человеческие проблемы. Но две мировые войны, экономический кризис 1929 г. и т. п. разрушили эту веру. После Второй мировой войны на Западе начался экономический рост, в нем стали видеть высшее достижение человечества, которое тем не менее надо очистить от его негативных последствий, выражающихся в ущербе, наносимом им окружающей среде. Движение в защиту окружающей среды было начато на Западе оппозиционной молодежью, но

<sup>205</sup> Castoriadis C. Le contenu du socialisme. P., 1979. P. 130.

<sup>206</sup> Castoriadis C. Les carrefours du labyrinthe. P., 1978. P. 227.

было подхвачено властями, которые заговорили о «цене» роста и развили деятельность по уменьшению этой цены. Беспрерывная борьба за рост экономики, промышленности, техники и одновременно против вредных последствий этого роста демонстрирует тщетность усилий людей по достижению гармонии человеческого общества и свидетельствует даже, по мнению Касториадиса, о «безумии» человеческого разума, воспитанного в западной традиции, о «безумии» вообще западной модели развития, которая «бес-связна и абсурдна»<sup>207</sup>.

Несмотря на такую резкую критику западного мира роста, технического и экономического развития, Касториадис, по сути, не указывает выхода из сложившейся ситуации. Правда, он говорит о возможности появления мира самоуправления, в котором победит альтернативная техника и установится альтернативное общество гармонии и гуманизма. Но рисуя такие перспективы, он отодвигает их осуществление в неопределенное будущее. Его революционный оптимизм оказывается ничем не лучше пессимизма Элюля.

В соответствии с происходящими в развитых странах социальными переменами новые левые уходят от антитезы «труд – капитал», которая доминировала в рассуждениях индустриальных социалистов. Их интересует возможность протеста против власти технократов, установлению которой предшествовали процессы возрастания роли науки и техники в производстве, развитие зависимости политической власти от специалистов, экспертов, срастание экономической и политической форм власти, подчинение населения с помощью СМИ экономическим и политическим целям технократии. Соответственно, постиндустриальные левые выражают теперь не столько интересы труда, сколько интересы той жизни, которая разворачивается в непроизводственных сферах, которую можно обозначить словом «повседневность». Если же они обращают свои взоры на производство, ищут альтернативу современной жизни в целом, то они приходят к требованию другой науки, другой техники, другого производства, которые не подчиняли бы человека своим целям, а были проводниками человеческих целей. Новейшая технология оказывается, таким образом, антитезой революции. Когда начиналось развитие современной технологии (XVIII–XIX вв.), она способствовала стремлениям к револю-

<sup>207</sup> Castoriadis C. Le mythe du developpement. P., 1977. P. 228.

ционными преобразованиям. Наоборот, развитая технология стала антиподом революции, она влечет за собой тот блок социальных институтов, против которых должны быть направлены проекты левой оппозиции.

Маркузе в свое время проводил различие между философским мышлением, направленным на трансцендентирование реальности, и одномерным технологическим мышлением с его инструменталистским отношением к предметам, к природе и к самому человеку, который становится объектом технологических манипуляций как в сфере труда, так и в области быта. Наука и технология замыкают человека в одномерной вселенной, лишая его измерения трансцендентности и ориентируя его на примирение с действительностью.

Техника с ее законом эффективности торжествует в промышленно развитых странах и побеждает силы протеста как вследствие распространения связанного с ней инструментального разума, так и в результате повышения уровня жизни населения за счет роста высокотехнизированного производства. Перспективы радикальной оппозиции на старый лад не просматриваются, разве что случится мировой экономический коллапс. Требования нетрадиционных левых создать новую науку, новую технику и производство, которые бы не диктовали свои цели человеку, а подчинялись его собственным целям, кажутся чрезмерно экстравагантными. Их оспаривал, как уже отмечалось ранее, Ю. Хабермас.

Какими будут перспективы индустриализма? Какое-то время индустриализм будет существовать вместе с постиндустриализмом, как предвидел Ж. Элюль. Постиндустриальный мир пока не дал политических новаций, оставаясь в рамках представительной демократии. Новое заключается лишь в том, что все политические партии переживают своеобразный кризис, выражающийся в том, что их программы утрачивают устоявшуюся определенность (социал-демократа с трудом можно отличить от либерала). Происходит распад старых «социальных единств», как выражается А. Бадью, единств, на которых держалась западная демократия (рабочее движение и интересы собственников, национализм и интернационализм, социализм и капитализм, свобода и авторитаризм), что ведет к кризису политического вообще. Ж. Бодрийяр в своих текстах «Божественная левая», «Прозрачность зла», «Забить Фуко» писал о 60–70-х годах прошлого века на Западе, что

тогда зародилось ощущение конца политического представительства в силу исчезновения различий между правой и левой, ощущение конца истории, агонии политики, симуляции власти. Чего ждать впереди? Дальнейшие этапы западной и мировой истории, видимо, будут определяться развитием науки, техники, производства, от которого вряд ли можно ожидать социально-политических перемен в духе «самоуправления», о чем мечтал Касториадис. Всего вернее, будет происходить усиление централизации и контроля над массами, даже осуществление антиутопии Оруэлла, что допускал Бодрийяр.



## Заключение

В заключение я хочу дать идейную схему, которой подчинялся вышеизложенный текст.

Развитие техники, формирование механизированного производства означало полную социализацию истории, они создали для человека вторую природу, тогда как первая природа осталась для него объектом изучения и труда. Одни из первых обратили внимание на новый технизированный мир человека социалисты, они и явились первыми технократами в широком смысле этого слова. Их пристальное внимание к технике, производству объяснялось сосредоточенностью на судьбе пролетариев, с которыми они связывали надежды на построение лучшей жизни общества. Ярким представителем социалиста-технократа был **А. де Сен-Симон. Маркс, хотя он видел в производстве определяющую силу истории, вряд ли может считаться технократом.** Тут дело в том, в какой степени техника, производство признаются детерминантой других форм общественной жизни, как соотносятся технический и социально-политический, духовный прогресс. У него социально-политический прогресс не был простым следствием производственного прогресса, он означал относительно самостоятельное развитие экономических, социальных, политических, моральных принципов. У Сен-Симона и Конта социальный прогресс был более непосредственно связан с научным и технико-производственным прогрессом, организационный принцип производства – иерархия – должен был стать ведущим принципом социального устройства и даже морали (принцип повиновения нижестоящих участников производственного процесса вышестоящим).

Фабричный принцип организации масс стал для социалистов моделью для построения социалистических партий. Организация, фабричная ли, бюрократическая, технократическая и т. д., составляет главную особенность индустриального мира в его отличии от демократии, организация – антипод демократии, и социалисты в своем противостоянии демократии инстинктивно или сознательно стали на сторону организации. Маркс инициировал создание I Интернационала и позже национальных рабочих партий. Поначалу они были довольно аморфны, но постепенно приобретали все более централизованный характер, пока с появлением Ленина не

превратились в организацию с жесткой дисциплиной и властью, выстроенной сверху вниз. Были попытки децентрализации марксистских рабочих партий (меньшевики, Р. Люксембург), но они не имели большого распространения.

Но организация рабочих партий была незначительным феноменом по сравнению с тем организационным бумом, который охватил все массовые технизированные общества – организация труда на фабриках, организация масс в армии, организованный процесс обучения и воспитания, идеологическая обработка населения с помощью СМИ и т. д.

Если вернуться к социалистам, то надо упомянуть А.А. Богданова, который в начале XX в. разрабатывал «всеобщую организационную науку», пытаясь найти общие организационные принципы человеческого опыта. На этом пути он искал возможность установить единство и равенство как в трудовых функциях, так и в научной деятельности. Организация опыта, по Богданову, хотя и имеет централизованный характер, но центр не правит, он выясняет и выполняет волю коллектива. Это была попытка разработать новые принципы организации, которые были противоположны всем организационным процессам, стихийно осуществлявшимся в технизированных обществах.

Примерно в то же время, что и Богданов, Э. Дюркгейм был озабочен тем, что разделение труда ведет к росту индивидуализма, и хотел дать людям чувство новой социальной связи. Это, по его замыслу, могли бы взять на себя профессиональные корпорации. Профсоюзы должны были стать политической основой общества, выборные округа должны формироваться не по территориям, а по профессиям. Дюркгейм хотел быть демократом, но его политический принцип профессиональной корпорации вливался в общее организационное начало массовых технизированных обществ.

Итак, индустриальный прогресс порождает множество форм организации масс, не только вызывающих к их сознанию (массовые партии, профсоюзы), но и регулирующих разные формы их труда и жизни (фабрика, армия, школы, административное государство и т. п.). **Организованное таким образом общество не может считаться традиционным.** В последних у власти находится традиционная элита, сильно влияние религии, большинство населения составляют крестьяне. В этом смысле Советская Россия пятидесятых годов прошлого века с ее преобладанием городского населения, поголов-

ной грамотностью, с партийно-хозяйственной бюрократией не была традиционным государством. Она была современным государством, в котором политизация преобладала над экономизацией. Таков Китай и многие страны, находящиеся на стадии индустриализации. И после крушения советской власти Россия осталась таким же современным обществом государственно-бюрократического типа в отличие от большинства западных стран, в которых экономизация преобладает над политизацией. Надо ли к этому стремиться? Технический прогресс свидетельствует о том, что и в таких странах влияние государства на экономику все более усиливается. Многие на Западе долго были уверены в экономической мощи СССР. Даже такие стойкие его противники, как французский либерал Р. Арон, который в своих текстах пятидесятих годов прошлого века говорил о равнозначности двух моделей индустриального роста – советской и западной. С другой стороны, он отмечал их различие: индустриализация в советской стране происходит в условиях перехода от традиционного общества к индустриальному. Но Россия тех лет, как было сказано выше, не была традиционным обществом, она представляла собой другой, по сравнению с западным, тип общества модерна, общества с господством рационализированных отношений. И, может быть, экономические неудачи Советского Союза объясняются не столько его моделью роста, сколько плохим ее использованием.

Организованное индустриальное общество в современных условиях перерастает в не менее организованное общество – постиндустриальное. Происходят значительные социальные перемены: сокращается число рабочих, занятых физическим трудом, на производстве растет количество высококвалифицированных специалистов, в армию труда вливается масса работников бюджетных сфер. Одновременно развивается общество потребления, оно является результатом политики регулирования спроса, ставшей необходимой для приспособления спроса к нуждам производства. В таком обществе фигура рабочего-производителя, апологию которого дал Маркс, а вслед за ним Сорель и многие марксисты, говоря об особой исторической миссии пролетариата, уходит с исторической сцены, масса производящая сменяется массой потребляющей, она не несет идеи альтернативного общества.

Соответственно, в таких обществах исчезает трансцендентное, исчезает утопия, левые пребывают в растерянности, конец утопии для них равнозначен концу политики и замене ее управлением.

Управление, осуществляемое теперь государственной бюрократией и финансово промышленными монополиями, подкрепляется авторитетом науки. На Западе традиционные политические идеологии так или иначе сопротивляются объединенной силе бюрократии и монополий, в России же на слабо сформированные политические группы и идеологии давит государство, почти не встречая сопротивления населения. Россия, можно сказать, уже вступила в период «управления» и исчезновения политики, как это предсказывал К. Мангейм для далекого будущего. Конечно, существуют разного рода конфликты интересов в обществе, участники которых борются за свои права (женщины, регионы, этносы и т. д.) Но эти конфликты разворачиваются на фоне сплоченного мира, где тесно взаимосвязаны производство, потребление, государство, средства массовой коммуникации.

Положение левых в этой ситуации очень затруднительно. Бывшие сторонниками научного и технического прогресса, глашатаями нового мира равенства и свободы, верившие в особую историческую миссию пролетариата теперь нередко мечтают о выходе за пределы организованного мира, хотят отвоевать у него некие пространства «автономии», где люди смогут заниматься автономным трудом и автономной культурной деятельностью. Или говорят (Элюль) об «островках свободы» за пределами господства рационализаций, ядро которых составляет современная наука, техника, производство, административное государство. Масштабные, но весьма сомнительные левые проекты связаны, например, с требованиями создания новой, более гуманной техники и построения на ее основе общества самоуправления и свободы. А. Бадью в XXI в. призывает заново обрести коммунистическую идею, как она была сформулирована Марксом в «Рукописях 1844 г.» и в «Манифесте». Более традиционна идея Хабермаса о «свободных ассоциациях граждан», выступающих носителями сопротивления организационным центрам общества в форме экономической элиты, бюрократии, технократии.

Наше время не породило новых левых проектов, оно вызвало их кризис, ощущение конца истории, агонии политики. Остается, действительно, если не ограничиваться устройством жизни в маленьких коммунах единомышленников, следовать идее Ю. Хабермаса о поддержке гражданских движений протеста против той организации жизни, которую навязывают людям экономические, бюрократические, технократические центры.

## Список литературы

- Арон Р.* Мемуары. М.: Ладомир, 2002. 818 с.
- Бадью А.* Крайний курс метаполитики. М.: Логос, 2005. 234 с.
- Баландье Ж.* Политическая антропология. М.: Науч. мир, 2001. 204 с.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М.: Academia, 2001. 788 с.
- Богданов А.А.* Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990. 480 с.
- Богданов А.А.* Наука об общественном сознании // *Богданов А.А.* Познание с исторической точки зрения. М.; Воронеж: Модэк; Мпси, 1999. С. 203–470.
- Богданов А.А.* Падение великого фетишизма. М.: Красанд, 2010. 220 с.
- Богданов А.А.* Тектология. М.: Экономика, 1989. 302 с.
- Богданов А., Степанов И.* Курс политической экономии. Т. 11. Вып. IV. М.; Пг.: Коммунист, 1918. 200 с.
- Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2006. 258 с.
- Бодрийяр Ж.* Система вещей. М.: Рудомино, 1999. 224 с.
- Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М.: Прогресс, 1969. 480 с.
- Дюркгейм Э.* Метод социологии. О разделении общественного труда. М.: Наука, 1991. 575 с.
- Дюркгейм Э.* Самоубийство. М.: Мысль, 1994. 399с.
- Дюркгейм Э.* Социология. М.: Канон, 2006. 344 с.
- Зерзан Дж.* Первобытный человек будущего. М.: Гилея, 2007. 185 с.
- Изложение учения Сен-Симона. М.; Пг.: Госиздат, 1923. 600 с.
- Касториадис К.* Воображаемое установление общества. М.: Логос; Гнозис, 2003. 480 с.
- Каутский К.* Аграрный вопрос (Аграрная программа). Харьков: В.Н. Головкин, 1899. 350 с.
- Конт О.* Дух позитивной философии. СПб.: Вестн. знания, 1910. 80 с.
- Конт О.* Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1912. 135 с.
- Конт О.* Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. Вып. 5. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1912. 200 с.
- Конт О.* Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1910. 150 с.
- Лассаль Ф.* Соч. Т. 1. СПб.: Н.П. Поляков, 1870. 475 с.
- Мангейм К.* Идеология и утопия. М.: АН СССР, 1976.
- Маркс К.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. 595 с.

- Маркс К.* Критические заметки к статье «Пруссака» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 430–448.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1956. С. 7–454.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 41–174.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. М.: Политиздат, 1955. С. 7–230.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: Refl-Book, 1991. 368 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М.: Соцэкгиз, 1938. 123 с.
- Сен-Симон А. де.* Собр. соч. М.; Пг.: Госиздат, 1923. 364 с.
- Сен-Симон А. де.* Избр. соч. М.; Пг.: Госиздат, 1923. 250 с.
- Сорель Ж.* Социальные очерки современной экономии. М.: С. Дороватовский и А. Чарушников, 1908. 356 с.
- Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. 208 с.
- Aron R.* Dix-huit lecons sur la societe industrielle. P.: Gallimard, 1962. 378 p.
- Aron R.* Introduction a la philosophie de l'histoire. P., 1968. 437 p.
- Aron R.* La lutte de classes. P.: Gallimard, 1964. 370 p.
- Aron R.* Les desillusions du progres. P.: Calmann-Lewy, 1969. 375 p.
- Aron R.* Sociologie des societes industrielles. P.: Centre de documentation universitaire, 1964. 241 p.
- Castoriadis C.* Le contenu du socialisme. P.: Union generale d'editions, 1979. 443 p.
- Castoriadis C.* Le myphe du developpement. P., 1977. 250 p.
- Castoriadis C.* Les carrefours du labirinte. P.: Le Seuil, 1978. 248 p.
- Ellul J.* La Technique ou L'enjeu du siecle. P.: Armand Colin, 1954. 239 p.
- Ellul J.* Le bluff technologique. P.: Hachette, 1988. 396 p.
- Filloux J.Cl.* Durkheim et socialisme. Jeneve: Droz, 1977. 388 p.
- Gurvitch G.* Les fondateurs de la sociologie contemporaine. P.: Centre de documetation universitaire, 1957. 292 p.
- Gorz A.* Adieux au proletariat. P.: Le Seuil, 1980. 230 p.
- Gorz A.* Capitalisme, socialisme, ecologie. P.: Galilee, 1991. 240 p.
- Marcos Garsia de la Huerta.* Critique de la raison technocratique. P.: Editions l'Harmattan, 1996. 256 p.
- Touraine A.* La societe postindustrielle. P.: Denoel, 1969. 320 p.
- Touraine A.* L'après socialisme. P.: Bernard Grasset, 1980. 270 p.

## The idea of technological progress in the Left movement (XIX-XX centuries)

*Helene A. Samarskaya*

PhD Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: helene-samarskaya@yandex.ru

Socialists of the 19th century (Saint-Simone, Marx) were ardent supporters of technical progress. What can be said about its status nowadays? To answer this question, it is necessary to consider that technology, mechanized production have had, both now and then, rationalized centralized and hierarchical type of structure, and it is from them that rationalization extends to the rest of society. Saint-Simone and Comte (the latter was close to him in many respects) put the principles of rationalization and hierarchy in the basis of future industrial society, its social relations. Unlike them, Marx differentiated between social and technical progress, the first meant for him the movement towards equality and freedom. But when Marxists-Leninists really started historical transformations, they reproduced rationalized, centralized and hierarchical structure, in the model of their party, and later in the models of the Soviet state built by them. In western societies, rationalization and centralization also occupy a prominent position. They prevail in the structure of the bureaucratic power, organization of schools, army and in other mass organizations. This trend of a constituting society began during the time of first factories emergence and it still proceeds.

It remains and is even intensified in post-industrial societies. Now, it is not so much workers as science acts as the main productive force, whereas workers act rather as consumers manipulated from above. They do not embody the ideal of alternative society, therefore in the existing societies the transcendental dimension disappears, so does the utopia; this, as K. Mannheim noticed, means the end of policy and its replacement with management, society is organized on the basis of bureaucratic state; science and technology became ideology. Those of Modern Left who stick to the alternative ideal find themselves in a difficult position. If first socialists, inspired by progress of technology and production, planned to remake society as a whole, Modern Left confine themselves to the task of winning “freedom islands”. Such is the outcome of the left idea’s union with technical progress which used exist once upon a time.

**Keywords:** technological progress, industrial society, post-industrial society, administrative state, democracy, masses, organization, hierarchy, equality, collectivism

Научное издание

**Самарская Елена Александровна**

**Идея технологического прогресса в контексте  
европейского левого движения. XIX–XX вв.**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 30.08.18.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,00. Уч.-изд. л. 8,45. Тираж 500 экз. Заказ № 26.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии

[https://iphras.ru/books\\_arhiv.htm](https://iphras.ru/books_arhiv.htm)