

© Худенко А. В., 2003

1. Конституція України. – 1996. – №30.
2. Бюлетень законодавства і юридичної практики України. К.: Юрінком Інтер, 2002. – №10: Місцеве самоврядування в Україні. – 86 с.
3. Там же. – 88 с.
4. О.С.Ігнатенко, С.М.Рюмшин. Основи місцевого самоврядування в Україні: Конспект лекцій. – К.: Вид-во УАДУ, 2002. – 68 с.
5. Батанов О.В. Територіальна громада – основа місцевого самоврядування в Україні: Монографія. – К.: Ін-т держави і права ім. В.М.Корецького НАН України, 1999. – 11 с.
6. Кравченко О.О., Пітчик М.В. Муніципальне право України. Навчальний посібник. – К.: Атіка, 2003. – 672 с.
7. Відомості Верховної Ради. – 1997. – N24.
8. Там же.
9. Відомості Верховної Ради. – 2001. – N48.
10. Відомості Верховної Ради. – 1997. – N24.
11. Люба Шара. Крайній досвід громадських слухань в Україні. – К.: Фонд “Європа ХХІ”, 2002. – С. 60 – 87.

Стаття надійшла до редакції 01.12.03.

Худенко А. В. - доцент Інститута соціальних наук Одеського національного університета ім. І.І. Мечникова, кандидат соціологічних наук

УДК 141.7

ПУТИ ПРОДОЛЖЕНИЯ МОДЕРНА

В статье отмечается, что последствия модернизации, но не его истоки, и исследования модернизации конца XX века, но не «классические» традиции определяют стратегию выхолощивания ratio и приводят мир к цинизму и паранойи. Остановить эту тенденцию возможно, возвращаясь к истокам — продолжая модерн. Путь продолжения модерна лежит в диалоге как конститутивном основании ответственного действия, которое находит свою форму в политике и усиливает отдельность Я и мощь совместности существования.

У статті відзначається, що наслідки модернізації, але не його джерела, і дослідження модернізації кінця XX століття, але не «класичні» традиції визначають стратегію вихолощування ratio і нашкоджують світ до цинізму і параної. Зупинити цю тенденцію можливо, повертаючись до джерел — продовжити модерн. Шляхом продовження модерну визначається діалог як конститутивна форма відповідальності дійства, що знаходить свою форму у політиці та посилює окремість Я й потужність спільності існування.

The article emphasizes that the consequences of modernization and its studying in the end of XX century but not the spring one determines the weakness of ratio and leads the world to cynicism and paranoia. The way to stop these tendencies is to come back to the spring. The way to do continue the modernity is dialogue as constitutive reason of the responsible action that finds their form in political field and forces the separated man and the power of unity being.

Проект позитивного знання Конта задуман и реализовывался как проект, который должен не только объяснить происходящие изменения — преодоление прошлого и наступление современности (эры модерна), а также умирание человека, скованного «картиной мира» и явление человека свободного, но и споспешествовать данным изменениям.

Вебер, фактически, посвятил всю свою и научную, и политическую деятельность исследованию путей модернизации мира. С точки зрения немецкого социолога, связь между модерном и тем, что он называл «рационализмом», является прямой. В качестве «рационального» он описывал процесс расколдовывания, который привел Европу к ее высвобождению от власти

«картины мира». Рационализацией Вебер называл не только процесс расколдовывания западной культуры, но и причину развития современных обществ. Новые структуры общества модерна формировались посредством размежевания двух функционально связанных друг с другом систем: капиталистического производства и бюрократического государственного аппарата. Этот процесс Вебер понимал как процесс рационализации хозяйственного и управленческого действия.

Разумеется, модернизация мира определяется не только структурами целевой рациональности. С точки зрения Вебера, целеполагание является лишь эпизодом пути модерна. Как для Вебера, так и для Дюркгейма современное общество создается посредством рефлексии традиций, которые утратили свою самобытность; посредством освобождения энергии действия, которая разрушает ограниченный контекст; посредством таких стратегий, которые усиливают статус отдельных Я в их сообщаемости и открывают возможность становления нового. В целом, это есть, в общих чертах, тот образ модерна, каким его рисовали «классики» социальной мысли.

В этом образе — живость, которая освобождает мир для бесконечного обновления и трансформаций. Необходимо обратить внимание не столько на факт постоянной смены форм, сколько на признание множества, как выражения энергии жизни. Данную множественность следует понимать не только в ее количественном модусе — признании множества культур, языков и т.п. В этой «количественности» говорит лишь нужда, которая усиливается в интенции типизации тотализирующего взгляда. В основе же подлинной множественности лежит избыточность — *mysterium hiperboles*, которая дарует возможность *быть*. Возможность в ее собственном смысле может быть понята лишь тогда, когда она принимается как возможность (открытость возможностей) и как таковая сохраняется. Сохранить же возможность означает поддерживать почтительное, оберегающее – заботливое отношение к потаенности мира в его бесконечности. Подчеркивая необходимость заботливого отношения, мы выделяем культурную стратегию, как путь модерна. Культурный подход к действительности исходит из того, что уже имеющееся само по себе обладает обликом и формой. И забота, ухаживая, способствует, открывает возможности и, тем самым, освобождает пути для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять подлинно новый облик. В этой связи, суть заботы заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке, но в обращении к тому, что уже дано, и в споспешествовании ему в обретении подлинного облика.

Сегодня главная тема, которая определяет модерн, предстает в несколько ином облике. Различные теории модернизации придают веберовскому понятию «модерн» характер абстракции. Они отделяют модерн от его истоков и стилизуют его как образец для процесса социального развития вообще, который нейтраллизован в пространственно-временном отношении. «Нейтральность» в данном случае подчеркивает не только «абстрактность», «формальность», но и выделяет, как отмечал Левинас, «приоритет 'Мы' по отношению к 'Я', ситуации — по отношению к людям в ситуации» [1, с.280].

Такая нейтраллизованная модель модерна предстает как связка взаимосвязанных и усиливающих друг друга процессов, которая получила свое признание в работах 80-х годов:

- развитие производительных сил и все возрастающая производительность труда;
- обезличенная, бюрократическая структура управления;
- бюрократизация и огосударствление политической структуры;
- формирование национальных идентичностей;
- вера общества в силу рационального научного знания, как основы развития;
- развитие формальной системы образования;
- расширение политических прав участия населения в решении территориальных и государственных проблем;
- секуляризация норм и ценностей.

Эталоном такой «нейтраллизованной» модернизации выступают страны Западной Европы и Северной Америки. Один из теоретиков модернизации Дьюб так и отмечает, что «'современность' может быть понята как общая бихейвиоральная система, исторически связанная с урбанистскими, индустриальными, грамотными обществами Западной Европы и Северной Америки» [2, с.58]. Именно под таким углом зрения исследуется современный мир и навязывается такая модернизация.

Сходство это «нейтраллизованной» модели «модерна» с модерном «классики» исключительно формальное. Эти «образцы» (по которым определяется модерность) — перечисление правил функционирования экономики и государства, техники и науки. *Ratio* в этом

обезличенном потоке релятивизирован и предстает как набор «правил», которые учат, как добиться успеха. «Правила» же выдают набор позитивных качеств. И это выглядит выражением либо цинизма, либо паранойи.

Чтобы проиллюстрировать этот вектор «модерности», в котором *ratio* релятивизирован и нейтрализован, попытаемся по-разному ответить на банальный женский вопрос «за что ты меня любишь?» С рациональной точки зрения на этот вопрос, конечно, невозможно ответить (потому женщины, вероятно, оттого, что «голосуют сердцем», его и задают). Но если напрячься и проявить все-таки рациональный подход к делу, то ответ может показаться немного смешным: «За то, что в тебе есть что-то большее, чем ты есть; это «что-то большее» нельзя отождествить ни с каким качеством; это меня и привлекает». Живя по «правилам», можно лишь выдать набор позитивных качеств («я люблю тебя за форму твоей груди, за твою улыбку и т.д.»), что будет, скорее, ответом циника.

Можно привести и другой пример. Некто заявляет: «Ты мой господин!» С рациональной точки зрения, данное заявление можно проинтерпретировать в духе рефлексивной социологии Бурдьё: «Имярек наделяет кого-то определенными полномочиями символического порядка, которые не входят в набор присущих ему позитивных качеств, но являются результатом перформативной силы высказывания имярека, и, таким образом, создают новую символическую реальность — реальность отношений господства-подчинения между ними, причем каждый из них принимает на себя в этой реальности определенные обязательства». Вероятно, такая интерпретация немного иронична. Однако если я «бездумен» или «голосую сердцем», то для меня значение слов сводится к некоторым позитивным качествам. Нет, конечно, я не могу поверить в эти символические фигурки «Господин», «Раб». Но раз они появились, то за ними стоит некий скрытый агент, который манипулирует этим обманом и пытается меня одурачить. Таким «агентом» могут быть СМИ, злой или добрый Вождь, Учитель... Чистая паранойя!

Если подытожить, то необходимо отметить, что именно последствия модернизации, но не его истоки, и именно исследования модернизации конца XX века, но не «классические» традиции, подготовили распространение «постмодерна» среди представителей социальных наук.

«Постмодерность» как бы подхватывает стратегию выхолащивания *ratio*, которая оказалась свойственной патологии модерности: ее цинизму и паранойи. Явно оппозиция «модерн-постмодерн» оказывается мнимой.

Проблема же остается. Ее суть состоит в том, что как только континент основных понятий, несущий на себе западный рационализм в понимании, например, Вебера, тонет, *ratio* показывает свое обезображенное лицо: обнаруживается подчиняющая и одновременно поработанная субъективность, желание силой овладеть миром. Ницше и Хайдеггер, Батай и Беньямин, Фуко и Деррида убедительно продемонстрировали, что внутри *ratio* скрывается и чистая воля к власти, которая может привести к насилию и взорвать общество.

Делу, как правило, не помогает и макияж, всю бесполезность которого показал, например, Кафка. Суд в «Процессе» Кафки не отсутствует, на самом деле он присутствует в лице судей, которые во время ночных допросов листают порнографические журналы; Замок действительно присутствует в лице раблепных, похотливых и безразличных чиновников. Поэтому, вероятно, ницшеанская формула «отсутствующего Бога» в отношении Кафки неприемлема: мир, рисуемый Кафкой, таков, что в этом мире Бог *слишком* присутствует под личиной тошнотворных явлений. Вселенная Кафки — это мир, в котором Бог, который ранее держался на определенном расстоянии, подошел к нам слишком близко. Нет уже пустого места; оно заполнено Вещью — воплощенным, материализованным отсутствием. Все прозрачно, все показывается, но эта транспрозрачность — патологична.

Таким образом, если проблема так называемого «классического» модерна заключалась в том, как заполнить возникающую Пустоту, поднять объект до уровня Вещи, то сегодня задача продолжения модерна заключается в сохранении места как такового, сохранении, позволяющем убедиться в том, что место «имеет место». Иначе говоря, проблема теперь не в ужасающей Пустоте, не в заполнении Пустоты, а в создании Пустоты.

«Пустота» — место, в котором рождаются и подвергаются испытанию, чтобы явиться вновь и новым [См.: Мат. 4, 1-11; Мар. 1, 1-13]. Хайдеггер рассматривал «пустоту» как Ничто, что дает возможность вмещения. Такая «пустота» дает место, открывает путь становления и субъекта, и суверенного сообщества в длительности времени.

Время / историчность и субъективность — фигуры, определяющие суть модерна в его «классическом» варианте. Они есть не только причины модерна, но и маркеры пути его продолжения.

Ступание по следу «классики» — есть со-обращение с ней, или «некий ана-процесс, процесс анализа, анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто первозабывтое» [3, с.59]. Именно так определяется Лиотаром смысл приставки «пост» в слове постмодерн. Направление этой «переработки» также подсказано французским исследователем: поиск паралогии — разрыва, который маркирует «пустоту», открывает возможность и продвигает интерпретацию.

Обращение к «классическим» фигурам модерна — историчности и субъективности, не является ностальгией по утерянному времени, но *ретенцией*, в которой презентруется модерн и покоится исток его продолжения — обретением времени.

* *

Модерн понимает себя из горизонта нового времени как постоянная актуализация новейшего времени: модерн есть бесконечное Сейчас. Поэтому модерн должен производить, осуществлять в виде бесконечного обновления разрыв нового времени с прошлым. В принципе можно выделить два формальных определения модерна: модерн есть и (1) процесс бесконечного обновления, и (2) разрыв *per se*.

Эксплуатация первого определения заставляет рассматривать модерн как укрепление оппозиции между пространством опыта и горизонтом ожиданий, между прошлым и будущим. Оппозиция прошлое–будущее находит свое разрешение либо в ориентации на будущее, либо в артикуляции прошлого. Специфическая ориентация модерна на будущее складывается по мере того, как социальная модернизация разрушает старое пространство опыта. На место опыта предшествующих поколений приходит опыт прогресса, который расширяет горизонт ожиданий. Сходная логика у историцизма, который в собранных фактах находит «вечный» образ прошлого. Обратим внимание, что «модернизм» середины XX века ориентирован на расширение горизонта; «постмодерн» — радатель прошлого, старины.

При этом именно разрыв — актуальность, мгновение (Хайдеггер говорил о мгновении-ока) и возникновение, и распада — несет в себе заряд бесконечности обновления. В этом разрыве *складывается* пространство опыта и горизонт ожидания. Осмысление модерна как разрыва, в котором складывается время, происходит в действии истории и осмысливается посредством идей, так называемой, «действенной истории». Ницше называл ее «критическим рассмотрением истории»; Маркс в «Восемнадцатом брюмера Люи Бонапарта» наделил этот тип исторического мышления практической значимостью; Хайдеггер в «Бытии и времени» его онтологизировал. Несмотря на различие методологии всех их объединяет одно: преодоление линейности прогрессизма и историцизма. Ответ «действенной истории» в том, что она рассматривает прошлое как горизонт неисполненных ожиданий, а ориентацию на будущее — как задачу так пережить в памятовании прошлое, чтобы наполнить его энергией обновления. В такой складчатости действительности происхождения нового, как отмечает Бенъямин, «не предполагает никакого становления возникшего, скорее подразумевается возникновение из становления и исчезновения. Происхождение состоит в потоке становления как водоворот и затягивает в свой ритм материал возникновения. В наготе очевидная наличность фактического, относящаяся к происхождению, никогда не проявляется, и его ритмика открыта исключительно для двойного понимания. Она может быть познана, с одной стороны, как реставрация, восстановление, и как именно в этом незаконченное, незавершенное — с другой» [4, с.28].

Складчатость «происхождения» позволяет сблизить две мысли: (1) в сотворении традиции принимали участие не только «цивилизации», но и процесс их разрушения — периоды «варварства»; не только разум, но и безумие; (2) всякое новое поколение несет ответственность не только за судьбу грядущих поколений, но и за судьбу, которые претерпели поколения прошлого. Определение модерна как разрыва, в котором складывается время, выделяет ответственность как ключ в понимании «действенности истории».

Такая «кривизна» пути является знаковой для иудо-христианской Европы: люди ответственны за судьбу Бога, который в акте творения отказался от «оповседневнивания» Себя и от бездумного поклонения Себе в пользу предоставления свободы человеку в понимании Себя и других. Это событие драматично представлено в главе о Вавилонской башне [Быт. 11, 6-8].

Последствия этого «чистого дара» — определяющие для судьбы Европы. Ответственность, вмененная в обязанность событием «чистого дара», распределяется в борьбе отдельных, различных толкователей и усиливается в со-общении, как модусе сопряжения множества толкователей пред единством дарованного Слова. Ведь сказано в писании: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как ему угодно» [1 Кор., 12, 11]. Отделение, распределение, сопряжение и усиление маркируют событие диалога как ответственного исполнения завета. Данное событие — это не то, что имеет место, но явление места, проявление разрыва и его экспозиция. Поэтому событие диалога немыслимо из бытия совместности: диалог не есть коммуникация, как взаимодействие в пространстве *communis*. Наоборот, как подчеркивает Нанси, «нужно отважиться утверждать, что бытие является бытием-вместе, никогда не будучи всеобщим» [5, с.98]. Отвага, к которой призывает французский философ, состоит в том, чтобы утверждать: совместность имеет место в событии диалога; в нем открывается пространство и время существования совместности. В этом открытии диалог отвечает и *за*, и *на* «чистый дар»: является основанием и дает отчет (что и является определением *ratio*) о выполнении обязательств в борьбе и со-общении с другим. Таким образом, в событии диалога не только конституируется единство рода людского, но данное единство рационально усиливается и подтверждается.

Конституирующая сила диалога отчетливо проявляется в пути совместности существования, события рассеянной отдельности индивидов, в перипетиях которого лежит «происхождение» субъекта.

Хайдеггер рассматривает субъективность в ее свободном событийно-бытийном историческом становлении, которое выражает себя в со-общении и борьбе. Модерность постановки проблемы Хайдеггером не вызывает сомнения. Ведь именно модерн связывает субъективность со свободой. В этой связи термин «субъективность» обуславливает три коннотации: (1) индивидуализм: в мире модерна самостоятельность отдельных индивидов может претендовать на признание; (2) право на критику: принцип модерна требует обоснованности притязаний и возможности отстаивания этих притязаний в состязании (борьбе); (3) автономия действия: времени модерна присуще принятие ответственности за то, что делаем. И опять же центральной фигурой здесь выступает ответственность: именно в действии реализует себя перспектива освобождения. В этом случае индивидуализм — есть ответственность за себя; возможность отстаивания своих притязаний — ответственность перед другим; принцип автономии действия — принятии ответственности за другого на себя. Последний принцип — фактически, принцип активной, решительной участливости (в деле исполнения обязательств) и причастности (разделенной участи во исполнение обязательств). Этот принцип определяет существо события: обеспечивает силу отдельного Я и прибыльность бытия совместности. В то же время его реализация в полной мере невозможна вне заботы о собственной персоне и сообщении с другими, в борьбе как поле доказательства обоснованности индивидуальных притязаний.

В своем единстве три коннотативные составляющие субъективности выражены в призыве Дельфийского оракула: «Прояви заботу о себе». В связи с этим только участвующие в деле исполнения долга — призванные (обладающие определенными индивидуальными качествами) и признанные (отстаивающие обоснованность своих притязаний в состязании с другими) — способны по-настоящему проявить заботу о себе.

По определению Аристотеля, участие составляет суть политических отношений как формы совместности существования. В политическом, или в сопряжении участием, конституируется и суверенность сообщества, и определен путь идентификации субъекта, который обладает не только обязанностями, но и правами. В этом плане, человек модерна — есть *homo politicus*. Забвение политичности своего существа — движение к рабству и разрушение истока человеческого существования.

В возвращении к истоку лежит путь продолжения модерна. И возможность продолжения этого пути — в диалоге как конститутивном основании ответственного действия, которое находит свою форму в политике и усиливает отдельность Я и мощь совместности существования.

Отказаться от выпавшей доли — не выполнить возложенные обязательства и сделать шаг к разрушению себя и мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левинас. Э. Тотальность и бесконечное / Левинас. Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., С-Пб.: Университетская книга, 2000.
2. Dube S.C. Modernisation & Development: the Search for Alternative Paradigm (Social-cultural development alternatives in a changing world). Tokyo, 1988.
3. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. – 1994. – №1.
4. Бенъямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. – М.: Аграф, 2002.
5. Нанси Ж.-Л. О событии. В кн.: Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С.91-102.

Стаття надійшла до редакції 01.12.03.

Кіктенко В.О. - кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім.А.Кримського НАН України.

УДК: 14 Нідем

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ДЖ.НІДЕМА РОЗВИТКУ НАУКОВОЇ ДУМКИ В КИТАЇ

В статті розглядається нідемовське розуміння впливу філософії на формування наукового типу світогляду на прикладі далекосхідної цивілізації. Автор доводить, що фундаментом розвитку сучасної наукової думки стала стародавня китайська філософія, а не європейська.

В статье рассматривается нидемовское понимание влияние философии на формирование научного типа мировоззрения на примере дальневосточной цивилизации. Доказывается, что фундаментом развития современной научной мысли является древнекитайская философия, а не европейская

In clause the influence of philosophy on formation of a scientific type of outlook on an example of a Far East civilization is considered nidemof's understanding. Is proved, that the base of development of a modern scientific idea is the philosophy of Kitay, instead of European

Однією з передумов виникнення науки був інтелектуальний прорив, що відбувся приблизно у VIII–VI століття одночасно в античній Греції, Індії, на Близькому та Далекому Сході (у термінології Карла Ясперса це *осьовий час*). Розпочинається процес переходу від міфу до логосу, що спричинило формування підвалин структур мислення. Існує думка, що цими основами мислення ми оперуємо по сьогодні. Тобто питання полягає в тому яким чином відбувся перехід від міфо-поетичної свідомості до раціональної думки. Філософія за останній час значно розширила обсяг залучених джерел при дослідженні цієї проблеми. Тепер вона не обмежується греко-римськими, західноєвропейськими чи візантійськими пам'ятками. Все більше до аналізу залучаються східні джерела. Дж. Нідем (1900 – 1995) (докладніше про наукову біографію Джозефа Нідема див.: [2]) залучив до дослідження походження наукової думки далекосхідні джерела. Місце філософії у цьому процесі було розглянуто в його роботі “Історія наукової думки” (1954) (Разом з Нідемом над цим томом працював дослідник Ван Лін [5]) (другий том проекту “Наука і цивілізація в Китаї”). Отже, **актуальність теми** полягає у подальшому вивченні розвитку філософської та наукової думки в традиційному Китаї, що має сприяти конкретизації наших уявлень при визначенні загального процесу генезису людського мислення із врахуванням та у порівнянні різних культурних регіонів. Окремі аспекти вище сформульованої наукової проблеми були дослідженні в статтях А.І. Кобзева [3], С.В. Зініна [1] і Моріс Коулінг [4]. Таким чином, **завданням** даного дослідження є аналіз нідемовського розуміння впливу філософії на формування