

33. Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. М., 1980.

34. Коган Л. Н. Теория культуры: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1993.

**Галина Валентиновна ТЕЛЕГИНА** —  
директор Регионального института  
международного сотрудничества,  
кандидат филологических наук, доцент

УДК 088:821

### **ПОНЯТИЕ МОДЕРНА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

**АННОТАЦИЯ.** Предметом острой полемики в философских, социологических, культурологических и политических контекстах является в последние десятилетия тезис о «кризисе» модерна и инструментальной рациональности, «крушении» идей Просвещения. Оживленная дискуссия идет вокруг определения модернизма/модерна и его периодизации, а также по поводу самого его содержания. В статье предлагается ретроспективный анализ главных теоретических посылок и исходных положений модернизма, а также их современных интерпретаций.

A thesis about 'a crisis' of modernism and instrumental rationality, of 'self-discrediting' of the Enlightenment ideas, has become a subject of a hot debate in philosophical, sociological, cultural and political contexts. There is a lively discussion going on around the definition and dating of 'modern'/modernism', as well as around its contents. The article offers a retrospective analysis of the main theoretical assumptions and fundamental propositions, and recent interpretations of modernism.

Тезис о «кризисе модерна», «собственной дискредитации Разума» и инструментальной рациональности, о «крушении идей Просвещения» является в последние десятилетия одним из объектов острой полемики в литературе по социальным дисциплинам, особенно в критических неомарксистских, некоторых постструктуралистских и постмодернистских контекстах. Оживленная дискуссия идет как вокруг определения модернизма/модерна и его периодизации, так и по поводу его содержания. Для одних он ассоциируется с террористическими притязаниями разума, науки и тотальности (Лиотар, 1984), для других воплощает, так или иначе, разнообразные течения в искусстве (Ньюмэн, 1985). Для некоторых его защитников он представляет собой прогрессивную рациональность коммуникативной компетенции и опору автономного индивидуального субъекта (Хабермас, 1981, 1982, 1983, 1987).

Для того чтобы адекватно оценить выдвигаемые притязания активно проникающего в самые различные сферы культуры постмодернизма, а также другие концепции, необходимо более или менее ясно представить основные контуры того, на смену чему они выдвигаются. В рамках одной статьи невозможно представить полную историю разнообразных исторических и идеологических дискурсов модернизма, хотя такой анализ был бы интересен для ощущения всей сложности как самой категории, так и полемики, ведущейся по ее поводу. Тем не менее, имеет смысл рассмотреть главные теоретические посылки и исходные положения модернизма. Это, с одной стороны, даст представление об основных аргументах и направлениях идущей дискуссии, а с другой — позволит яснее представить происхождение и теоретический фон многих понятий, используемых в дискурсах постмодернизма, поскольку во многом само это направление возникло как оп-

позиционная реакция на такие основные понятия модернизма, как рациональность, истина, субъективность и прогресс.

Стремление осмыслить сущность и возможности рационального начала в человеческом сознании, а также его взаимодействия с другими формами отношения человека к миру всегда было одной из главных тем философии, которая сама возникает и развивается как рационализация мировоззрения. На разных этапах истории человечества это направление философской мысли принимает свои специфические формы и по-особому расставляет акценты. Сейчас, когда мы вступили в век, отмеченный, по выражению Х. Жиро, «кризисом власти, патриархата, авторитета, идентичности и этики», такое осмысление становится во многом вопросом дальнейшего выживания человечества. Это период, разрывающийся между разрушительными последствиями и достоинствами модернизма, период, в котором понятия науки, технологии и разума ассоциируются не только с общественным прогрессом, но и с Аушвицем и научным «достижением» в виде Хиросимы. Это время, когда отдельный человек, похоже, уже не «хозяин своей судьбы». Это век, когда «великие теории освобождения» и «левого» и «правого» происхождения на самом деле имеют тенденцию приводить к террору и угнетению. «Мы живем во время, когда брошен серьезный вызов модернистскому дискурсу, легитимность которого строится на Европейской модели культуры и цивилизации. Борьба за демократию может в определенной степени рассматриваться в широком смысле как борьба против некоторых оснований из наследства Просвещения. Этот новый век описывается, плохо это или хорошо, многими представителями различных теоретических дисциплин как век постмодернизма» [1].

Сама терминология, связанная с модерном, как и с любым многоплановым явлением, далека от единообразия и строгости, особенно учитывая своеобразие и степень адекватности перевода на русский язык. Что же касается англоязычных текстов, как минимум четыре термина с общим корнем часто употребляются как взаимозаменяемые либо без строгого различия их смыслов: «modern», «modernity», «modernism», «modernisation». Кроме того, говорят о модерне в «философском» смысле, «классическом модерне», «интеллектуальном и историческом модерне», о модерне как культурном течении, о модерне как социально-экономической цивилизационной форме и пр.

Под «модерном» в философском плане обычно подразумевают период в философии и общей интеллектуальной жизни от Декарта и его современников. В качестве его общих характеристик рассматривают акцент на индивидуализме, разуме, универсальности суждения и соответствующие теоретические следствия из этих посылок [2]. В «классической» концепции модерна он, как правило, отождествляется с рационализацией. Идея модерна в наиболее общепринятой интерпретации состоит в том, что человек есть то, что он из себя делает. Предполагается, что существует тесная связь между производством, становящимся все более эффективным благодаря использованию науки и новых систем управления, организацией общества, опирающейся на закон, и жизнью индивида, реализующего свой интерес и стремящегося освободиться от всяких ограничений. Такое соответствие между научной культурой, упорядоченным обществом и свободными индивидами должно базироваться на разуме. Человечество, действующее согласно законам разума, продвигается к благосостоянию, свободе и счастью. Таково основополагающее представление о природе модерна, которое оспаривается или отвергается критиками модерна [3; 11]. Это определение, однако, как и любые другие дефиниции, дает слабое представление о происхождении и взаимосвязях тех или иных понятий и идей, а также их месте в общем теоретическом контексте.

«Интеллектуальный модерн» понимается как «расположение ума» (mind set), «культурная доминанта, «эпистема», в терминологии Фуко, или «структура чувства» у Р. Уильямса. В этом смысле «интеллектуальный модерн» в определенном плане отличен от «исторического модерна», т. е. от того, что, очевидно, происходило и происходит в обществе и что в целом может идентифицироваться с капиталистической цивилизацией [4; 31]. Интеллектуальный модерн обычно характеризуется в терминах наследия европейского, особенно французского, Просвещения XVIII в., в свою очередь воспринявшего гуманистические идеалы Нового времени. Европейская философия Нового времени XVII–XVIII вв., включившая в себя великие метафизические системы, рационализм и эмпиризм, английскую, французскую и немецкую просветительские философии и завершившаяся становлением немецкой философской классики, прежде всего является наследницей гуманизма Возрождения с уходящими корнями в античность идеями самоценности личности, антропоцентризма и индивидуализма. Из четырех главных фигур философии Нового времени — Спинозы, Лейбница, Локка и Декарта — последний, как считается в западной литературе, оказал особое влияние на становление и развитие того направления, которое чаще всего называют модерном в современном смысле. Что касается англо-американской философской традиции, то ее влияние проявилось главным образом в области эпистемологии. «Континентальная философия», в большей степени воспринявшая его идеи об индивидуальном мышлении «Я» и его отношении с миром, рассматривает его как зачинателя феноменологической и экзистенциалистской традиции [5; 509].

Философия в XVII в. не была лишь названием конкретной академической дисциплины. Этот термин, скорее, употреблялся в более общем смысле для обозначения «изучения», узнавания (learning), знания. Под ним понимались любые попытки понять мир естественными, рациональными способами. В этом контексте рассмотрение Декарта как «отца философии модерна» означает признание его важной роли в широком и разнообразном интеллектуальном движении того времени, называемом «новой», «механической» или «экспериментальной» философией. Это движение объединяло убеждение в том, что традиционное познание потерпело неудачу, но что достоверное и практически полезное понимание мира возможно, если отбросить ошибочные воззрения и методы прошлого и построить знание на новой основе. В качестве такой основы провозглашался самостоятельный «естественный разум», способный, как считалось, постигнуть строй универсума и создать гармонию в мире человека. Декарт, например, полагал, что «достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать, и достаточно самого правильного рассуждения, чтобы и поступать наилучшим образом, приобрести все добродетели и вместе с ними все доступные блага» [6; 266]. Именно успешность этого движения послужила началом процесса, позже получившего название научной революции.

Таким образом, характерной чертой становящейся новоевропейской культуры стало ее своеобразное отношение к культурно-исторической традиции, а именно отказ от всякой традиции и предания вне зависимости от их содержания, источника и способа существования. Объективной основой столь пренебрежительного отношения к исторической культурной традиции в самосознании XVII в. был распад прежних общественных порядков, форм общественной жизни и оправдывающего их сознания. При этом «новая» культурная эпоха была, по сути, гораздо более прочно и органично связана с античной и средневековой традициями, чем это представлялось ей самой в очаровании собственной новизны» [7; 31].

«Революционный» замысел модерна проявлялся не только в отвержении прошлого в виде унаследованного неравенства и невежества, но и в поисках «естественной» модели научного познания общества и личности — будь то механицист-

ская, органическая или кибернетическая модель. В то же время революционный освободительный образ модерна необходимо было дополнить позитивным образом мира, управляемого разумом. Философы Просвещения считали, что произвол религиозной морали следует заменить познанием законов природы. «Главной целью такой эпохи и такой эстетики не является создание какого-то образа человека. Она заключается в устранении всяких образов человека, в том, чтобы избегать всякого соотнесения с божественным законом и с душой, т. е. избегнуть всякой ссылки на присутствие Бога в каждом индивиде, как этому учит христианство. Главное в том, чтобы освободиться от всякого дуалистического мышления и утвердить натуралистское видение человека» [3; 29].

Различение врожденных и приобретенных, привитых воспитанием качеств человека проводилось еще в античности. Историческая форма культуры, предшествовавшая Новому времени, резко обострила в сознании общества противоположность «природного» и «цивилизованного». Осознавая огромное влияние на человека принятых в обществе обычаев, взглядов, форм воспитания, т. е. того, что в современных терминах называется «воспитанием и культурной традицией», Декарт считал его пагубным. «Пред-рассудки» в буквальном смысле, замутняют разум и препятствуют самостоятельному поиску истины. Каким бы авторитетным ни представлялось чужое мнение, предпочесть его собственному — значит отказаться от собственного разума и собственной свободы. В основе «новой философии», таким образом, лежало убеждение в том, что разум (рассудок, интеллект) как человеческая способность присущ всем людям и, по сути, одинаков во все времена. Для такого «универсалистски» понятого разума всякие авторитеты излишни и вредны, поскольку они затемняют его естественный свет и лишают самостоятельности. Очищение человеческого разума от всего привнесенного извне и некритически воспринятого должно, по его мнению, стать необходимым предварительным условием достоверного знания [6; 77–153, 154–178]. В «естественном разуме» Декарт различал врожденное и то, что приобретено с помощью «искусства». В своих «Правилах для руководства ума» он стремился показать, как можно преодолеть медлительность ума, расширить его возможности и обеспечить нахождение истины, и подчеркивал, что это не «научение» методу извне, это лишь представление его собственного опыта развития разума, который у каждого может быть индивидуален.

Задача «дезантропоморфизации» была продолжена Бэконом, который считал необходимым очистить разум не только от внешних культурных воздействий, но и от внутренне присущих ему в силу собственной природы человеческих антропоморфных моментов — родовых, социальных, исторических, индивидуальных. Еще более конкретную форму эта проблематика приобрела в работах Гоббса и Спинозы. Гоббс, как и Декарт, называл «природным» ум, не только врожденный, но и развитый стихийно в жизненном опыте «без метода, культуры и обучения». Для него культура не объект, не реальность или ее аналитический срез, а качество ума человека, искусственно сформированное целенаправленной организующей деятельностью. Общим для большинства философов XVII в. было убеждение в огромных практических возможностях разума и научного знания, которое рассматривалось как необходимое и достаточное условие господства человека над природой и оптимального устройства общества. В этом смысле очищение и культивирование познающего разума представлялось одновременно средством научного познания, и общего совершенствования человека и общества. Программа культивирования разума включала три главные задачи: очищение разума от предрассудков, совершенствование разумного познания с помощью методических правил и осуществление разумного контроля над страстями и волей. Во всех этих задачах программа совершенствования разума интерпретировалась как теоретико-познавательная, гносеологическая.

Культура здесь рассматривалась не в качестве объекта, а в качестве «окультуренного» разума вместе с процессом его «культивирования» [7; 48]. Несмотря на дискуссии по поводу различий в трактовке взаимодействия ума и воли, разума и чувств, познания и целеполагания, большинство философов были согласны в вопросе о совершенствовании познающего разума как главного средства обретения индивидуальной свободы, прежде всего в отношении собственных чувств и практического действия. В этом суть теорий воспитания, разрабатывавшихся в XVII в. и в завершённом виде представленных в педагогической системе Локка, ориентированной на создание условий для разумного осознания каждым индивидом его собственных интересов и на познание им адекватных средств их достижения. В философской мысли XVIII в. идеи воспитания будут распространены на коллективного субъекта, на общество и на человечество в целом в историческом измерении. Пока же эта проблематика разрабатывалась преимущественно применительно к индивидам, и процесс воспитания в главных чертах представал как самовоспитание.

Если в теориях от Декарта до Локка речь шла преимущественно об автономном и равноправном субъекте, в своем совершенствовании разума осознававшем собственные интересы и опиравшемся на свои силы, в философском осмыслении культуры представителями французского и немецкого Просвещения XVIII в. главное видится в распространении уже открытых истин и накопленных знаний. Просвещение, широкое интеллектуальное течение в Европе XVIII в., особенно во Франции, Англии и Германии, характеризовалось отрицанием предрассудков, религиозного мистицизма и политических авторитетов, а также оптимизмом относительно возможностей человеческого разума и науки. Представители Просвещения, к которым относят Шефтсбери в Англии, Монтескье, Гельвеция, Вольтера, Гольбаха — во Франции, Лессинга и Канта в Германии, выступают против всякой метафизики и содействуют развитию рационализма, проповедуя идею прогресса на основе научных достижений.

В области политики, права и общественно-политической жизни французские просветители, воспринявшие либеральные идеи Локка, считали задачей Просвещения освобождение человека от несправедливости и угнетения, равенство всех людей перед законом и перед человечеством. Исследуя традиционные ценности и институты, они часто приходили к выводу о их неразумности, противоречии природе человека и препятствовании его росту и развитию. Исходя из ориентации на практическое воплощение своих идей, философы Просвещения видели свою роль не только в раскрытии законов социального мира с помощью разума и исследований, но и в преобразовании этих неразумных систем.

В области морали и педагогики Просвещение провозглашало идеалы гуманности с соответствующей им системой воспитания. Французские просветители в своих учениях о человеке, например, особенно подчеркивали определяющую роль воспитания, которое они понимали в широком смысле: не только как направленное воспитательное воздействие, но и все влияние «среды», включая условия жизни, общественное устройство, обычаи, взгляды и пр. В такой трактовке воспитания намечена тенденция к историзации философии.

Итак, хотя французское Просвещение восприняло идеи классического рационализма, его неисторические установки претерпели определенные трансформации. В философии XVII в. вопрос о культуре как историческом феномене, об истории культуры и об исторических культурах в качестве теоретического не возникал, несмотря на очевидность фактов исторического многообразия нравов, обычаев. Обоснование автономии и самостоятельности познающего субъекта изначально было обращено против исторических традиций и авторитетов, опоры на исторически унаследованные знания. По самому существу трактовки собственного предмета

философия XVII в. была неисторична. Единый универсальный разум был призван познавать столь же неизменный в своих основаниях мир, подчиненный вечным законам. Это не означает, что изменения полностью отрицались, но они, как считалось, не затрагивали устойчивых и неизменных «сущностей», «субстанции», «природы», включая «природу человека».

Предполагаемое просветительским идеалом состояние расцвета наук, всеобщего распространения знаний и нравственного совершенствования людей вместе с искоренением предрассудков допускало понимание исторического процесса как постоянного приближения к торжеству разума. Убежденность в неограниченных возможностях наук и в преобразовании сознания людей, лежавшая в основе просветительских концепций общественного прогресса, была теоретически обобщена Кондорсе, который интерпретировал предшествующую историю по модели кумулятивно развивающейся науки. Таким образом, прогресс общества и прогресс науки вместе с просвещением были практически отождествлены [8; 48].

Окончательный разрыв с основами новоевропейской философии, а именно с методологией «социального атомизма» и субстанционалистским пониманием «неизменности природы человека», обозначенный уже в работах Руссо и Вико, произошел в «позитивной социологии» О. Конта и, позднее, в теории культуры Гердера. Гердер на место человеческой природы, изначально данной, присущей каждому индивиду во все времена, ставит культуру, историческую по происхождению, созданную людьми, изменчивую во времени и пространстве. Человечество для него не просто собирательное множество (как это представлялось ранее), но и не какое-то самостоятельное целое, первичное по отношению к индивидам, а, скорее, «солидарное единство индивидов» [9; 229]. Историческое существование культуры обеспечивается, по Гердеру, в первую очередь, с помощью языка и традиции как механизма ее исторической трансляции. Традиция не есть нечто неизменное, что лишь наследуется, она своеобразно преобразуется и применяется новыми поколениями. Человек формируется культурой, он же ее создает и изменяет. Как замечал Гердер, этот процесс можно назвать культурой, можно и просвещением, это и есть генезис человека во втором смысле, помимо антропологического, и в таком понимании «цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли» [9; 230].

«Открытие» исторического измерения культуры и философское осмысление ее истории придало новый поворот теориям воспитания, совершенствования человека и одновременно привело к пересмотру фундаментальных предпосылок философий XVII века.

Влияние Просвещения на последующее развитие философии и основанной О. Контом «социальной физики», т. е. социологии, было двояким. Некоторые из этих идеи имели прямое и положительное воздействие, например, на ранние теории К. Маркса, а также в определенном смысле они были восприняты французской классической социологией, которая стала рациональной, эмпирической, научной и ориентированной на изменения. Идеи Просвещения способствовали формированию всего теоретического дискурса, того, что называется модерном, и легитимации капитализма как социально-экономической системы. Однако во многом влияние Просвещения носило негативный характер, т. е. способствовало развитию идей по принципу противодействия. Наиболее радикальной формой оппозиции идеям Просвещения была Французская католическая контрреволюционная философия, представленная идеями Луи де Бональда (1754–1840) и Жозефа де Местра (1753–1821), положившая начало формированию консерватизма как политического течения.

Итак, рассмотрев некоторые источники подвергающихся теперь критике ключевых идей модерна, вернемся к современной полемике по его поводу. Хотя, как

уже отмечалось, полное единообразие в употреблении терминов «модерн» («modern, modernity») и «модернизм» («modernism») отсутствует, некоторые авторы различают эти понятия [10; 96–112], [4]. К. Кумар, например, «модерн» соотносит с экономическими, технологическими, политическими и, во многих смыслах, интеллектуальными достижениями западных обществ в период, начинающийся с XVIII века. «Модернизацию», в таком случае, можно рассматривать как процесс репродукции таких изменений в других, «не западных», обществах. В свою очередь «модернизм», в его понимании, это культурное движение, начало которого относится к концу XIX века. Хотя в некоторых отношениях модернизм развил импульсы модерна, сам по себе он был, скорее, реакцией против его главных черт [10; 107]. В работах других авторов, например Х. Жиро, «модернизм» употребляется в широком смысле, приближаясь, по сути, к значению, вкладываемому в понятие «модерн» Ю. Хабермасом, А. Туреном, К. Кумаром.

По мнению Х. Жиро, теоретически, идеологически и политически модернизм может быть понят посредством анализа трех его традиций, или направлений — социального, эстетического и политического.

Понятие социального модерна соотносится с традицией обновления, с процессом развития экономической и социальной организации в контексте развивающегося капиталистического производства. Социальный модерн — это, по сути, «буржуазная идея модерна», характеризующегося доктриной прогресса, верой в возможности науки и технологии, реификацией (овеществлением) времени, культом разума, идеалом свободы, определяемой в контексте абстрактного гуманизма, а также ориентацией на прагматизм и культ действия и успеха [1; 115]. В соответствии с такой интерпретацией развитие истории связывается с прогрессом науки и техники, рациональным разделением труда в сфере производства, которое вводит в социальную жизнь постоянные перемены, разрушения обычаев и традиционной культуры. Модернизм в таком понимании — это прогрессивная дифференциация и рационализация социального мира через процесс экономического роста и административной рационализации.

Другой характеристикой социального модернизма можно считать эпистемологический проект возвышения разума до онтологического статуса. В этом истолковании модернизм становится синонимом самой цивилизации, при этом разуму приписывается универсальный характер в когнитивном и инструментальном смысле как основе модели индустриального, культурного и социального прогресса. В центре такого взгляда на модернизм находится идея индивидуальной и коллективной идентичности, в которой историческая память представляет собой линейный процесс. При этом индивидуальный субъект рассматривается как основной источник смысла и действия, а понятие географической и культурной территориальности конструируется как иерархия доминирования и подчинения с «центром и периферией». Легитимация такой иерархии осуществляется посредством знания/власти привилегированной евроцентричной культуры [11; 98].

Категория эстетического модернизма имеет двойственную характеристику — в терминах традиции сопротивления, с одной стороны, и формального эстетизма — с другой. Что касается первого направления, его культурные и политические наклонности отчетливее всего выразились в авангардных течениях — от сюрреализма и футуризма до концептуализма 1970-х годов. Однако, несмотря на критическую направленность, оно во многом утратило свое влияние в конце XX века. Его критическая окрашенность, а также эстетическая зависимость от существующих буржуазных норм и общая апокалиптическая тональность сделали это направление модным среди критикуемого им класса [1; 115].

Главные элементы, объединяющие обе названные традиции модернизма (социальную и эстетическую), представляют собой влиятельную силу не только в формировании академических дисциплин и дискурса образовательной теории, но и в плане предоставления общей платформы для различных идеологических позиций. Эти элементы проявляются в провозглашении модерном превосходства «высокой культуры» над массовой, в его утверждении если не единого (unified), то «помещенного в центр» (centered) субъекта, его вере в силу высоко рационального и сознательного разума и возможности человека совершенствовать мир. Именно против этих основных положений социального и политического модернизма направлена основная критика различных дискурсов постмодернизма и других оппозиционных направлений. В качестве одного из последних примеров вызова идеям антропоцентричности, прогресса и возвышения человеческого разума можно привести взгляды Дж. Грея, критикующего гуманизм с натуралистических позиций. По его мнению, идея прогресса за пределами естественных наук — лишь миф, поскольку, несмотря на развитие знания и техники, этика и мораль человечества определяются его дарвиновской интерпретацией, т. е. принадлежностью к *homo sapiens* [12; 4].

Что касается третьей традиции модернизма — политической, то в центре ее внимания находятся не вопросы познания или культуры, а развитие идеалов Просвещения, основанных на разграничении политического и экономического либерализма. Если во втором случае свобода связывается с динамикой капиталистического рынка, то в смысле политического либерализма она ассоциируется с принципами и правами, воплощенными в демократической революции, протекающей на Западе в течение последних трех столетий. Идеалы, следующие из этой революции, включают положения с том, что люди должны, основываясь на разуме, сами определять свои действия, строить свое будущее, вступать во взаимные соглашения и отвечать за свои поступки и самих себя. Иначе говоря, политический проект модернизма исходит из способности индивидов воспринимать человеческие страдания и стремиться искоренить их причины, осознавать смысл принципов равенства, свободы и справедливости, развивать социальные формы, позволяющие преодолевать идеологии и материальные формы легитимации отношений угнетения [1; 116]. Для Х. Жиро, которого иногда относят к постмодернистам, именно политический проект придает модернизму ценность и надежду на сохранение и обновление части его наследия: «...модернизм — это не только торжество патриархата в виде универсального разума, все возрастающая интенсивность человеческого господства над природой во имя исторического развития или всеохватывающее влияние «великих нарративов», подчеркивающих контроль и «овладение природой» (Лиотар, 1984). Модернизм нельзя также рассматривать как синоним форм модернизации со специфичными им идеологиями и практиками доминирующих отношений капиталистического производства. Он выходит за рамки этой фундаментальной, но ограничивающей рациональности, предлагая дополнительные идеологические перспективы в виде демократии. Он, по сути, выступает в качестве главной точки отсчета для развития некоторых решающих элементов демократической революции. Несмотря на свое провозглашение «определенности», фундаментализма и эпистемологического эссенциализма, модернизм предлагает теоретические элементы анализа ограничений своей исторической традиции и развития политического взгляда, в котором широта и конкретность борьбы может быть развернута через модернистские идеалы свободы, справедливости и равенства. Модернизм, таким образом, содержит прогрессивные идеи, ставшие вкладом в существенные социальные перемены, и эти идеи должны быть сохранены для развития новых дискурсов демократии [1; 113].



Отношение к модерну со стороны современных теоретиков сводится к трем основным позициям, между которыми располагается спектр различных компромиссных вариантов. Прежде всего, это отказ от него и от веры в разум, отрицание идейного наследия Просвещения. При этом не всегда все идеи модерна отвергаются полностью. К сторонникам такого отрицания относятся представители целого ряда направлений — от натурализма до различных версий постмодернизма, постструктурализма, деконструктивизма, неомарксизма и иных критических теорий.

Среди защитников модерна, очевидно, можно различать, как минимум, две большие категории. Для одних сохранение и утверждение идей модерна жизненно необходимо в силу собственной социальной и политической идентичности, поскольку эти идеи лежат в основе легитимации всей западной либеральной (или неолиберальной) цивилизации. Другие же, вынужденно соглашаясь со справедливостью доводов постструктуралистов и постмодернистов относительно многих отмечаемых ими отрицательных черт и последствий модерна, считают, тем не менее, позицию критиков опасно иррационалистичной. Не видя никаких реальных и конструктивных альтернатив модерну, эти теоретики, например Ю. Хабермас, предпринимают попытки защитить и развить идеи Просвещения, найти рецепты «улучшения» или «возрождения» модерна с теми или иными модификациями. Очевидно, что ответ на вопрос «завершен ли проект модерна» человечеству еще предстоит отыскать. Хотелось бы надеяться, что найден он будет не слишком поздно.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Giroux H. A. Crossing the Boundaries of Educational Discourse: Modernism, Postmodrnism, and Feminism // Education: Culture, Economy, Society / Ed. by: A. H. Halsey et al. Oxford / N. Y., 1999.
2. (The) Blackwell Companion to Philosophy / Ed. by N. Bunnin & E. P. Tsui-James. Oxford, 1996.
3. Touraine A. Critique de la modernite. P., 1992.
4. McGuigan J. Modernity and Postmodern Culture. Buckingham, Philadelfia, 1999.
5. Ross G. & Franks R. Descartes, Spinoza and Leibniz // The Blackwell Companion to Philosophy / Ed. by N. Bunnin & E. P. Tsui-James. Oxford, 1996.
6. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
7. Философия культуры: Становление и развитие / Под. ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова, В. В. Прозерского, Э. П. Юровского. СПб., 1998.
8. Философия культуры. 1996.
9. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
10. Kumar K. The Post-Modern Condition // Education: Culture, Economy, Society / Ed. by A. H. Halsey et al. Oxford/N. Y., 1999.
11. Aronowitz S. Postmodernism and Politics // Social Text. 1987/8. № 18.
12. Gray J. Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals. London, 2002.