*Введение*

Современность девальвировалась. Или закончилась. Она растворилась в потоке постоянно обновляющихся гаджетов, сверхскоростных коммуникаций, вихревых финансовых спекуляций, протейных идентичностей, медийных клише, пришедших на смену убеждениям, гуманитарного сочувствия к маргинализированным и непривилегированным и всяких прочих симулякров, включая симулякры «протеста», в виде как опереточных перформансов, так и бессмысленных в своей брутальности бунтов. Это то, что стало пониматься под современностью. И, будучи отождествлена с этим, современность закончилась.

Над наивной имитацией кожевовского гегельянства Фрэнсисом Фукуямой можно подтрунивать сколько угодно, но по большому счету он прав: современности – и современной истории, - какой она была еще недавно, пришел конец. Конечно, этот конец имеет мало общего с тем умиротворением, с тем прекращением борьбы, с которым по своему простодушию ассоциировал такой конец Фукуяма. Но кто сказал, что девальвации проходят безболезненно? От нравственно-политических девальваций нужно ожидать даже бóльших страданий, чем от валютных. Скажем, в виде ошеломляющих своей бессмысленностью – по меркам старого понимания смысла – войн. Или поддержания благополучия посредством тотальной долговой кабалы, распространившейся от скромных домохозяйств до бюджетов ведущих держав нашего мира. Или постоянного виртуального коммуницирования, оборотной стороной которого стало безнадежное экзистенциальное одиночество. Конец современности и современной истории отнюдь не свободен от борьбы и страданий, но эти страдания и эта борьба оказываются свободными от нравственно-политических смыслов. Они не ведут к какой-либо цели, ради которой можно страдать и бороться, помимо элементарного выживания в этом утратившим смысл мире.

Когда-то современность была о другом – об освобождении человека, классов, народов, конфессий и других угнетенных групп и даже, как верили многие, о торжестве разума, причем далеко перешагнувшего то узкое и догматическое его понимание, которое было свойственно веку Просвещения. В этом расширенном понимании «разумное» предстало как «свободное» и, соответственно, как антитеза «неразумному-несвободному», как *отрицание* последнего. Ибо, слегка перефразируя Теодора Адорно, чем же еще может быть свобода, как не *отрицанием конкретной формы несвободы*?[[1]](#footnote-1)

Наиболее зримо свобода-как-отрицание выступает в революционных событиях. Ханна Арендт, несомненно, права в том, что революции - в нашем нынешнем их понимании - есть характерно и уникально *современные* явления. Античность и Средневековье знали разные формы гражданских раздоров, бунтов, мятежей, государственных переворотов и т. д. Но они не знали именно революций как такой практики, которая соединяет «идею свободы с опытом начала чего-то нового», содержание чего не было известно заранее, что предпринимается впервые, что оказывается novus ordo seclorum по отношению ко всем имевшим место быть «старым порядкам»[[2]](#footnote-2).

Мы не будем останавливаться на том, в какой мере тем или иным революциям современности удавалось или не удавалось на деле такое соединение свободы и прорыва к novus ordo seclorum, хотя очевидно, что для реального хода истории это вопрос первостепенной важности (и ему Арендт обоснованно уделяет огромное внимание, особенно в ее сравнении Американской революции с Французской). Нам важнее вникнуть в другой вопрос, который она ставит: «...Как объяснить, что ни одна революция не была совершена до Нового времени?»[[3]](#footnote-3)

Вопрос этот важен для нас тем, что он относится к неким *общим* для всех бесконечно многообразных революций Нового времени условиям. Ясно, что каждая из них имеет свои специфические условия, без которых она бы не свершилась и которые определяют ее конкретный облик. Однако именно некие общие условия позволяют всем им *быть революциями*, и без них все специфические условия произвели бы, вероятно, бунты, мятежи, гражданские конфликты всякого рода, но не революции как таковые, как попытки, удачные или неудачные, соединить свободу и прорыв к беспрецедентно новому. И в логике арендтовского вопроса мы вправе предположить, что такие общие условия, позволяющие революциям быть революциями, даже если речь идет о потерпевших поражение революциях, коренятся в самом характере Нового времени, в том, что отличает его от других исторических эпох. Назовем, используя термины логики, эти общие условия «необходимыми», а специфические условия – «достаточными» для свершения революций как особого рода событий, характерных для современности (Нового времени).

В чем же заключается особенность характера Нового времени, если ставить этот вопрос в самом общем плане и нацелить его на «самое главное»? Знаменитый гегелевский ответ на этот вопрос таков: эта особенность определяется утверждением «высшего права субъекта», «права не признавать ничего, разумность чего я не усматриваю»[[4]](#footnote-4). Мы еще вернемся к этому «высшему праву» и более подробно рассмотрим его в дальнейшем (в главе 3). Сейчас же отметим, что это право и то, что из него вытекает, есть *отрицание* – отрицание того, что *нам* представляется неразумием, а неразумием нам представляется то, что попирает или ущемляет нашу *свободу* (я не могу сейчас углубляться в очень важное для Гегеля различение свободы и произвола, различение, в то же время устанавливающее необходимую связь между ними). И получается, что мы вернулись к свободе-как-отрицанию, но уже через вопрос о специфическом характере нашей эпохи. А коли речь идет об этом характере, нам нужно добавить, что, будучи определяем отрицанием, он состоит *в открытости будущему*, тому заранее неизвестному будущему, которое и возникает из отрицания наличного бытия, то есть сегодняшнего статус-кво. Свобода-как-отрицание оказывается вновь соединенной с novus ordo seclorum, но уже на уровне *общего характера эпохи, а не в единичных событиях-революциях*.

Общий замысел этой книги состоит в том, чтобы показать свободу-как-отрицание в ее соединении с порывом к новому, к novus ordo seclorum в качестве атрибута современности, более того, в качестве определения ее сущности. Эта динамическая сущность, эта специфическая динамика *как* сущность является революционной по своей природе. Название книги «Современность и революция» призвано отразить эту имманентную *революционность современности*, особенными проявлениями которой, хотя и такими, в которых революционная сущность современности выступает «в своей истине», являются *революции как события*, то есть события Американской, Французской, череды русских, Германской, Китайской и т. д. революций. Имманентную революционность современности я попытался передать понятием «сила негативности». Экспликации этого понятия – в общетеоретическом плане и в виде его историко-политической конкретизации – посвящены первые две главы этой книги.

Однако никакое отрицание не существует в чистом виде и само по себе. Оно неотделимо от некоторой позитивности – как отрицаемой, так и производимой им. Понять отрицание – значит понять ту позитивность, которая придает ему историческую *определенность*, которая вводит его в определенное русло и стабилизирует его. В каких-то случаях такая стабилизация сама принимает формы острой и даже кровавой борьбы и выступает драматичным «отрицанием отрицания». Таковы многие «термидоры», завершавшие революции как события, но по-своему продолжавшие имманентную революционность современности. В других случаях – и *обычно* – стабилизация происходит благодаря и в форме институционализации результатов предыдущей волны отрицания. Мой термин для такой стабилизации – укрощение силы негативности современности, а ее механизмы я обозначил общим понятием «авторитеты». Описание связи силы негативности и авторитетов, а также методов их деятельности по ее укрощению изложено в главах 3–5.

Глава шестая целиком посвящена капиталу, точнее, Марксовой концепции капитала, взятой в том ее аспекте, в каком она проливает свет на силу негативности современности и ее укрощение. В ней капитал и созданный его движением капиталистический способ производства изображаются как уникальные исторические явления, которые укрощают динамику (современности) посредстом придания ей специфической формы и направленности и, если угодно, *еще большей ее динамизации*, а отнюдь не при помощи ее замораживания, как пытались остановить «деструктивные» для них процессы досовременные и докапиталистические формации. В этом ключе данная глава рассматривает «перманентную капиталистическую революцию» как, с одной стороны, специфическое воплощение силы негативности современности, а с другой – как обуздание и нормативное выхолащивание последней.

Заключение книги имеет не столько теоретический, сколько политический характер. В центре его вопрос о том, мыслима ли вообще в нынешних условиях освободительная борьба против капитала и что она может означать, если все же она мыслима. Выводы, к которым я прихожу в заключении, вероятно, покажутся слишком пессимистическими и политически неприемлемыми для тех, кто сохраняет веру в *пост*капиталистическое будущее человечества. Однако сам я полагаю, что написанное мной есть основание для исторического оптимизма, оптимизма борьбы с тем миром банальности и симулякров, в котором мы обитаем в настоящее время.

Анри Лефевр в своем блестящем эссе о современности – в контексте интерпретации в*и*дения современности Шарлем Бодлером – написал, что с нами произошло нечто хуже, чем «смерть Бога». Современность стала чем-то вроде «скорлупы, скрывающей отсутствие праксиса в Марксовом смысле и его неудачу... Современность обнаруживает это отсутствие. Современность оказывается тенью, бросаемой на буржуазное общество расстроенной, несостоявшейся (thwarted) возможностью революции, пародией на революцию»[[5]](#footnote-5).

Я не верю в то, что современность стала всего лишь тенью несостоявшейся революции и пародией на нее. Я не верю в то, что сила негативности современности может быть полностью и окончательно укрощена даже неолиберальной банализацией всего сущего. Через разочарование и отчаяние нужно пройти до конца с той же смелостью, с какой Ницше призывал пройти через нигилизм. Пройти, чтобы осознать и всю силу противника, его силу делать всё, включая нас самих, «мелким» и чтобы научиться сопротивляться этой силе.

Завершая введение, позволю себе уточнение уже столько раз использованного мной термина «современность», возможно, излишнее для более искушенного читателя. Под «современностью» понимается не «здесь и сейчас» (то, что на английском языке схватывается термином contemporaneity в отличие от modernity), а *историческая проблемная* ситуация[[6]](#footnote-6). Ее возникновение датируется по-разному, но обычно оно связывается с распадом европейского «феодализма» в XV-XVII веках или с веком Просвещения. Отличительным признаком этой ситуации, ее differentia specifica является некая *динамика*, действие которой, но также и противодействие которой порождают разные институциональные и культурные констелляции, встречающиеся в условиях современности (к примеру, такие, как абсолютистская монархия и торгово-экономический меркантилизм, либеральные режимы и фритредерство, «демократический капитализм» с его «государством благоденствия», фашизм и иные версии современного авторитаризма и тоталитаризма и т. д.). Краткую характеристику этой динамики как «силы негативного» я и попытался дать во введении. Яркое и лаконичное представление ее Эрнстом Трёльчем побудило меня обратиться к одному из его сочинений, используя его в качестве стартовой позиции наших рассуждений. Итак, начинаем.

Глава I. *Исходное понятие силы негативного*

В первой главе «Протестантизма и прогресса» Трёльч дает лаконичное определение современности (или «современной цивилизации», «современного мира», как он предпочитает выражаться): «...Характеристики, посредством которых мы должны определить ее, являются по существу негативными. В самом деле, современная цивилизация первоначально пришла к осознанию своей новизны через свою антитезу тому, что предшествовало ей, в то время как ее попытки произвести нечто новое принимали самые разнообразные формы. Но даже сегодня ей можно дать общую характеристику только посредством негативных определений такого рода»[[7]](#footnote-7). Как мы увидим из дальнейшего, определение современности Трёльчем не является новаторским. Более того, своими корнями оно уходит в великую традицию немецкой критической философии, даже более широкую и многогранную, чем классический немецкий идеализм. Но емкость и выразительность трёльчевского отождествления современности с силой негативного действительно уникальны. Поэтому с него мы и начали.

Сразу обратим внимание на главное: современность, конечно, производит *позитивное —* разнообразные институты, нормы, образы, продукты материальной деятельности и прочее, но *не они* определяют ее «общую характеристику», ибо все они являются преходящими, все они подвержены воздействию неумолимой силы *отрицания*, все они рано или поздно подлежат снятию этой силой, которая потому и составляет *единственное* общее определение современности. На уровне самого общего и пока абстрактного определения современность *есть* негация и сила негативного.

Нам нужно отчетливо понять, каким подходам и трактовкам современности *противостоит* это отождествление ее с силой негативного. Для большей наглядности и упрощения наших рассуждений сравним это трёльчевское определение современности с тем, которое можно считать конвенциональным. Обычно надежными хранилищами конвенционального являются всякого рода энциклопедии и толковые словари. Используем для нашего сравнения конвенциональное определение современности, предложенное в статье Джейн Беннет «Современность и ее критики», которую мы находим в «Оксфордском справочном пособии по политической теории». Достоинство ее определения современности состоит именно в том, что оно – по принципу витгенштейновского «семейного подобия»[[8]](#footnote-8) - схватывает то, что позволяет другим мейнстримным определениям составлять «семью».

Итак, «в чем заключается состояние современности? - спрашивает Беннет. – Во-первых, в специфическом сочетании интеллектуальных тенденций, включая склонность подвергать устоявшиеся нормы и практики критической рефлексии, искать физические причины болезней, верить как в универсальные права человека, так и в культурное своеобразие, а также утверждать себя в качестве индивида, даже сетуя на отсутствие ассоциативной жизни (community). Во-вторых, состояние современности относится к набору институциональных структур, связанных с таким умонастроением (temper), включая всенародные выборы, власть закона, светскую бюрократию, независимые суды, свободную прессу, общее образование, капитализм и моногамную семью»[[9]](#footnote-9).

Первой примечательной чертой этого определения современности является то, что «критическая рефлексия» по сути замыкается в области умственной деятельности - в том, кáк мы *мыслим* нормы и практики, в том, во чтó мы *верим* (при этом наши ключевые верования *не* могут быть подвергнуты «критической рефлексии» - под угрозой отлучения от современности мы не можем, к примеру, усомниться в «универсальности» прав человека), в том, кáк мы *осознаем* самих себя (и такое самосознание постулируется в качестве индивидуалистического, даже если мы ностальгируем по целительной от аномии коллективности). Такое ограничение критической силы негативного областью мысли есть по сути *возврат* к тому характерному для *ранней* современности пониманию этой силы, которое с кристальной ясностью выразил Рене Декарт. При всей радикальности его сомнения, при всей решимости «выйти из подчинения... наставникам», он никогда не простирал свои революционно-критические намерения «дальше того, чтобы преобразовывать [его] *собственные мысли*», осуждая склонных критиковать институты и «замышлять переустройство государства, изменяя и переворачивая всё до основания...» (курсив мой. – *Б. К.*). В отношении институтов и господствующих моральных и политических «мнений» он проявлял образцовый конформизм[[10]](#footnote-10). В ранней современности понадобилось свое явление страшного учителя и экзаменатора в виде Английской революции, чтобы постичь «мусорность» (как выражался Трёль) самых почитаемых законов и обычаев, равно как и благоразумных мнений уважаемых людей, а также то, что критическая сила негативности переносится из сферы мысли на самые, казалось бы, священные и глубоко укорененные в традиции институты общества. *Так* возникло то, что Толкотт Парсонс назвал «проблемами [самого] социального порядка, в классической форме поставленными Гоббсом»[[11]](#footnote-11). В иных редакциях, как у Георга Зиммеля и других мыслителей, эти проблемы передаются в виде вопроса «как возможно общество?»[[12]](#footnote-12) Это есть специфически и даже парадигмально *современный* вопрос. Античность и Средневековье его не знали.

Вторая часть определения, предлагаемого Беннет, - *позитивное* описание институтов, будто бы образующих современность[[13]](#footnote-13). Главная проблема здесь – даже не в том, что остается непроясненным характер связи между «ментальной» и «институциональной» современностью. Является ли эта связь причинно-следственной – в том смысле, что из первой с необходимостью вытекает вторая в виде набора именно тех институтов, которые перечисляет Беннет?[[14]](#footnote-14) Или это связь функциональная? Или она осуществляется в виде веберовского (или гётевского) «избирательного сродства»?[[15]](#footnote-15) Или в логике «сверхдетерминации», описанной Луи Альтюссером?[[16]](#footnote-16) Или речь идет о чем-то ином? Но, повторю, главная проблема даже не в этом, а в том, что сам составленный Беннет список «современных» институтов оказывается возможным *лишь при условии нераспространения* на эти институты действия той самой критической ментальности, которая уже была объявлена первой составляющей современности. Действительно, если, к примеру, капитализм и провозглашается «институтом» (в реальности – сложнейшим сцеплением *разных* институтов) современности, то как минимум следовало бы уточнить, *о каком именно его типе* идет речь, какой или какие из его типов являются современными, а какой или какие нет. Такая постановка вопроса привела бы к *историческому* развороту всей темы капитализма – скажем, в логике исследования типов «исторического капитализма» Иммануилом Валлерстейном[[17]](#footnote-17) – и тем самым и необходимым образом – к его *критике*. Оперирование пустой абстракцией капитализма (вообще) и есть *способ ухода* от его историоризации и тем самым от его критики, то есть от распространения на капитализм «критической рефлексии», от превращения его в предмет, на который воздействует сила современной негативности.

То же самое можно показать в отношении каждого элемента беннетовского списка институтов. Является ли демократия («всенародные выборы») атрибутом современности? Как ответить на этот вопрос в свете ныне почти общепризнанной *деградации* демократии в самых будто бы «передовых» странах Запада и ее расхождения со справедливостью?[[18]](#footnote-18) Следует ли сделать из этого вывод об утрате этими странами статуса современных? А что думать о «моногамной семье» как другом атрибуте современности в свете «сексуальной революции» и нынешнего культивирования гендерной протейности? И как быть с теми суперсовременными во многих отношениях обществами, такими как нацистская Германия или фашистская Италия (к проблеме их современности мы еще вернемся ниже), в которых не было «свободной прессы» (или того, что почитается за таковую сейчас на Западе), или с такими, как Иран, в которых бюрократия во многом является клерикальной, а не светской? И так далее и тому подобное.

Но есть еще одна проблема, которую обходят подобные беннетовской определения современности, пытающиеся совместить «критическую рефлексию» с позитивным описанием институтов, якобы атрибутивных для современности. Эта проблема тем важнее и интереснее, что с ней должны справиться и «негативные» определения современности, подобные трёльчевскому. Назовем эту проблему, заимствуя термин у Фредрика Джеймисона, проблемой «политического бессознательного»[[19]](#footnote-19). Этот термин описывает те «затвердевшие слои» «унаследованных традиций интерпретации» (текстов или социальных явлений и институтов), которые, будучи продуктами истории угнетения и репрессий, *не* доступны «критической рефлексии» (во всяком случае, в рамках данных исторических условий), но предопределяют то, кáк мы «прочитываем» реальность, в которой находимся, кáк мы относимся к тому, что окружает нас (и к нам самим), чтó мы воспринимаем в качестве «естественного» и «нормального» и чтó - как «неестественное» и «ненормальное». «Политическое бессознательное» есть самый глубокий слой *позитивности* современности, производимый ею самой и ни в коем случае не являющийся лишь «пережитком (досовременного) прошлого» (хотя какие-то такие «пережитки» могут утилизовываться в конкретных ситуациях при формировании «политического бессознательного»). Поэтому оно и игнорируется рационалистическими и позитивными описаниями современности. Фундаментальное значение «политического бессознательного» обусловлено именно тем, что оно служит своего рода резервуаром тех «мета-правил» (или тех невопрошаемых, нерефлектируемых интерпретаций), которые определяют то, кáк практикуется эксплицитная нормативность – от юридических законов до моральных норм и принципов, к кому и с какой степенью строгости она применяется, на какие нарушения ее и при каких условиях данное общество закрывает глаза. К примеру, от «мета-правил» зависит то, кого все же можно убивать (и даже получать за это награды) при сохранении универсального императива «не убий», не говоря уже о применении разных кар за убийства тех, кого в «самом деле» - в рамках данной культурно-исторической формации - нельзя убивать[[20]](#footnote-20).

Какое непосредственное значение сказанное выше имеет для политических практик? Проиллюстрирую это одним любопытным наблюдением, которое Маркс делает в первом томе «Капитала». Для эффективного фунционирования капиталистического способа производства, для достижения им «зрелости» *мало* создать такие его «объективные» условия, как отделение средств производства, аккумулирующихся в виде капитала в руках немногих, от непосредственных производителей, *мало* даже принудить последних «добровольно продавать себя» в качестве рабочей силы. Необходимо сформировать соответствующую логике движения капитала *субъектность* рабочего. С «ростом капиталистического производства развивается рабочий класс, который по своему воспитанию, традициям, привычкам признает условия этого способа производства *как само собой разумеющиеся естественные законы*. Организация развитого капиталистического процесса производства сламывает всякое сопротивление... При обычном ходе дел рабочего можно предоставить власти «естественных законов производства», т. е. зависимости от капитала, которая создается самими условиями производства, ими гарантируется и увековечивается»[[21]](#footnote-21) (курсив мой. – *Б. К.).*

Конечно, Маркс ставит «естественные законы» в кавычки, ибо в действительности – с его точки зрения – никаких «естественных законов» производства нет – они сугубо историчны. «Естественные законы» есть такой же *предрассудок* – в строгом кантовском смысле этого понятия[[22]](#footnote-22), - как, скажем, «товарный фетишизм». Но это *реальный* предрассудок, вошедший в онтологию капиталистической общественной жизни (определяющий наше практическое отношение к другим людям и к себе), без которого ее нормальное воспроизводство и развитие невозможны (как и без предрассудка «товарного фетишизма»). Полагаю, очевидно, что такое понимание субъектности рабочего, сформированной капиталом «под себя», *позитивность* которой и задана определяющими ее предрассудками (производимыми и воспроизводимыми капиталистической современностью), ставит под огромный вопрос теорию тотальной антикапиталистической революции молодого Маркса. Ведь ее основанием и движущей силой полагалась именно радикальная и законченная «отрицательность» пролетариата. Сам воплощая «разложение существующего миропорядка», его, так сказать, самоотрицание, пролетариат мыслился как полная утрата всякой *позитивной* исторической определенности, которая всегда есть нечто *особенное*, вследствие чего он мыслился в качестве живого воплощения человеческого (родового) *всеобщего*, находящегося «во *всестороннем* противоречии с его [непосредственно - немецкого государства, а в более общем плане – буржуазного мира] предпосылками». Пролетариат есть «*отрицательная сторона*» антагонизма, пронизывающего современное общество, то есть *персонификация негативности современности*, которая в качестве таковой упраздняет современный мир, *упраздняя саму себя* в качестве движущей силы этого мира[[23]](#footnote-23) (курсив в цитатах мой. – *Б.К.*).

Выводы, которые мы должны сделать из невозможности приписать рабочему классу чистую универсальную негативность (как результат невозможного стирания всякой позитивной исторической партикулярной определенности, в том числе производимой самой современностью) в качестве обоснования его всемирно-исторической миссии освобождения человечества, вовсе не таковы, что люди наемного труда не могут участвовать в революциях или тем более что революции в условиях капиталистической современности не могут происходить. Выводы должны быть другими. Рабочие, конечно, могут участвовать и участвовали в революциях, но не в качестве рабочих, то есть, говоря более строгим языком Марксовой политэкономии, не как «персонификации рабочей силы», то есть того же капитала, а как «возмущенные граждане», «неудовлетворенные потребители», «маргинализированные меньшинства» и в иных социально-политических и культурных определенностях, создаваемых специфическими кризисами современности. *Негативность современности не может быть персонифицирована*, у нее нет привилегированногоносителя – в лице рабочего класса или какой-либо другой социальной группы. Эта негативность есть результирующая конфликта общественных групп, *не имеющего авторитетного разрешения*, то есть разрешения посредством ссылки на стоящий «над» всеми сторонами конфликта и признанный ими всеми авторитет (что бы под авторитетом ни понималось, о чем мы будем говорить ниже). Для становления *негативной* динамики современности даже не важно, являются ли участники авторитетно неразрешимого конфликта «современными людьми» - в том смысле, что они проникнуты декартовским сомнением и являются носителями «критической рефлексии». Они могут быть такими же догматиками и фанатиками (или корыстолюбцами, надевшими такие маски, что для практического хода дел не имеет значения), как протестанты и католики, устроившие великую религиозную бойню, одна из фаз которой завершилась Аугсбургским миром 1555 г. Но результатом этой фазы бойни стало утверждение принципа cuius regio, eius religio (чья земля, того и вера), который *реально* вводил современность в практику жизни людей. Он делал это, конечно, *не* в виде торжества свободомыслия и религиозной терпимости, которых не было и в помине, но посредством *краха/негации* общепризнанного (для западноевропейских христиан) авторитета и его профанации, растворения его в чем-то столь прозаическом, как власть светского князя, оказавшегося удачливее своих конкурентов в захвате или удержании некоего куска земной поверхности. Не «современные люди» творят современность, а наоборот, последняя посредством страшных конфликтов, но и их специфического осмысления[[24]](#footnote-24) творит «современных людей».

1. См.: Адорно, Теодор В. Негативная диалектика / пер. с немецкого Е.Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003, с. 208. [↑](#footnote-ref-1)
2. См.: Арендт, Ханна. О революции / пер. с англ. И. Косича. М.: Европа, 2011, с. 19, 30-31. Схожее понимание революций как уникальных явлений Нового времени, определяемых ориентацией на свободу и прорыв к беспрецедентному будущему, развивают на основе совершенно другой, чем арендтовская, методологии Райнхарт Козеллек и его коллеги. См.: Бульст, Найтхард, Райнхарт Козеллек, Кристиан Майер, Йорг Фиш. «Революция, бунт, смута, гражданская война» // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи / пер. с немецкого К. Левинсона. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2014, с. 521, 524. [↑](#footnote-ref-2)
3. Арендт, Ханна. Указ. соч., с. 28. [↑](#footnote-ref-3)
4. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / пер. с немецкого Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1990, с. 173. [↑](#footnote-ref-4)
5. Lefebvre, Henry, “What Is Modernity? Eleventh Prelude”, in Lefebvre, Henry, *Introduction to Modernity.* Tr. from French John Moore. L.: Verso, 2017, p. 173. [↑](#footnote-ref-5)
6. Я подробно писал об этом в другой работе. См.: Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998. Лекция 1 «Современность как проблема». См. также: Osborne, Peter, “Modernity Is a Qualitative, Not a Chronological, Category”, in *New Left Review*, March-April 1992, I/192. [↑](#footnote-ref-6)
7. Troeltsch, Ernst, *Protestantism and Progress. The Significance of Protestantism for the Rise of the* *Modern World.* Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 21. [↑](#footnote-ref-7)
8. См.: Витгенштейн, Людвиг. Коричневая книга. Параграфы 66, 67. Избранные работы / пер. с англ. В. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. [↑](#footnote-ref-8)
9. Bennett, Jane, “Modernity and Its Critics”, in *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. John S. Dryzek et al. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 211. [↑](#footnote-ref-9)
10. См.: Декарт, Рене. Рассуждение о методе / пер. с франц. Г.Г. Слюсарева. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989, с. 255, 257, 258. *Из своего метода* Декарт извлекает следующее правило в отношении морали: «…повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми...». Там же, с. 263. [↑](#footnote-ref-10)
11. См.: Парсонс, Толкотт. О структуре социального действия / пер. с англ. Г. Беляева и др. М.: Академический проект, 2002, с. 319. [↑](#footnote-ref-11)
12. См.: Зиммель, Георг. Как возможно общество? / пер. с немец. А.Ф. Филиппова. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996, с. 509-526. [↑](#footnote-ref-12)
13. Подчеркну: *позитивное* описание современности – этого своего рода *стандарный ход* разработки данной темы социологией, не поддавшейся «соблазнам» диалектики. Столь выдающийся социолог, как Майкл Манн, без обиняков определяет современность как «триаду» капитализма, национального государства и империи. См.: Манн, Майкл. Власть в XXI столетии. Беседы с Джоном А. Холлом / пер. с англ. К. Бандуровского. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014, с. 154. Примерам такого рода несть числа. [↑](#footnote-ref-13)
14. Коли так, стратегия Беннет в корне противоположна декартовской, ведь Декарт, как уже отмечалось, настаивал на *невыводимости* институтов (на недопустимости самой их критики) из его критического метода. [↑](#footnote-ref-14)
15. См.: Вебер, Макс. Критические исследования в области наук о культуре. Избранные произведения / под ред. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990, с. 421. [↑](#footnote-ref-15)
16. См.: Альтюссер, Луи. За Маркса / пер. с франц. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006, с. 127 и далее. [↑](#footnote-ref-16)
17. См.: Валлерстейн, Иммануил. Исторический капитализм // Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / пер. с англ. К.А. Фурсова. М.: КМК, 2008, с. 74-140. [↑](#footnote-ref-17)
18. См. мой критический обзор дискуссий о деградации демократии на Западе: Капустин Б.Г. О демократическом фетишизме // Логос, 2020, № 5, с. 165-220. [↑](#footnote-ref-18)
19. См.: Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Social Symbolic Act*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1981, p. 20 ff. [↑](#footnote-ref-19)
20. Подробнее о таких «мета-правилах» и их взаимодействии с эксплицитной нормативностью см.: Žižek, Slavoj, *The Universal Exception*. Ed. Rex Butler et al. NY: Continuum, 2007, p. xiii ff. [↑](#footnote-ref-20)
21. Маркс, Карл. Капитал. Т. 1 // Маркс, Карл. и Фридрих Энгельс. Соч. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960, с. 747. [↑](#footnote-ref-21)
22. Кант, в отличие от многих других философов его века, определяет предрассудок не как устойчивое заблуждение, навязанное «девственному» разуму некой внешней силой (скажем, посредством обмана), а как *пассивное состояние* *самого разума*, не постигающего или не признающего того, что природа существует по правилам, «введенным рассудком своим существенным законом в ее основу». Кстати, именно поэтому Кант утверждает, что Просвещение «чисто негативно» - *оно есть отрицание* пассивного состояния разума. См.: Кант, Иммануил. Критика способности суждения. Ч. 1. Кн. 2. Пар. 40 / Пер. с немец. М. Левиной. М.: Искусство, 1994, с. 166-167. Представление о «естественных законах» капиталистического способа производства у Маркса есть продукт именно пассивного состояния разума его агентов, не постигающих или не признающих того, что эти заноны есть не что иное, как консолидированные результаты их собственной исторической деятельности. В этом смысле «естественные законы» строго отвечают кантовскому определению предрассудка или, точнее, суеверия. Другое дело, что у Маркса возникновение и воспроизводство предрассудка/суеверия «естественных законов» объясняется *онтологически*, то есть функционированием определенных структур общественных отношений, а потому такой «онтологический» предрассудок не устраним просвещением собственно разума. [↑](#footnote-ref-22)
23. См.: Маркс, Карл. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс, Карл и Фридрих Энгельс. Соч. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955, с. 427-428; Маркс, Карл и Фридрих Энгельс. Святое семейство // Там же. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955, с. 39-40. [↑](#footnote-ref-23)
24. Такие осмысления играют здесь ту же роль, какую Макс Вебер вообще приписывал идеям в ходе истории, – роль «железнодорожного стрелочника», переводящего движущиеся составы с одного пути на другой, хотя, конечно, не стрелочник создал и составы, и пути, по которым они движутся (у Вебера и то и другое создают «материальные и идеальные *интересы*», а не идеи и порождаемые ими «картины мира» как таковые). См.: Weber, Max, “The Social Psychology of the World Religions”, in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Tr. from German H.H. Gerth and C. Wright Mills. NY: Oxford University Press, 1981, p. 280. [↑](#footnote-ref-24)