

СПОСОБИ ОСЯГНЕННЯ МОДЕРНУ

Реферат. У статті автор розглядає сучасні підходи до вивчення Модерну як єдиний можливий спосіб саморефлексії Модерну. Визнаючи існування та легітимність різних способів класифікації таких рефлексій, наголошується, що лише в їхніх межах дискурс про Модерн є можливим. З іншого боку, аналіз саморефлексії Модерну дозволяє говорити про трансформацію модерного світогляду, власне Модерну та західного розуму в його претензії на універсальність і глобальне домінування.

Ключові слова: модерн, саморефлексія, раціональність, технологія, проект глобального розвитку.

Сучасний стан дискусії навколо пошуків природи Модерну та способів його розуміння дуже різноманітний. Майже кожний мислитель, який навіть не завжди безпосередньо займається проблематикою modernity, змушений якимось чином аналізувати цю предметність та реагувати на ті процеси, що зараз відбуваються. Тож, завдання цієї розвідки бачиться в двох вимірах. По-перше, проаналізувати способи, якими можна аналізувати Модерн. Це, так би мовити, роздум над тим, як можна думати про Модерн. По-друге, запропонувати розуміння сучасності та тих процесів і тенденцій, що сьогодні мають місце.

Треба зазначити, що варіантів класифікації дискурсів про Модерн, а з тим і можливих різновидів розуміння сучасності, може бути чимало: зміст цієї класифікації залежатиме від критерію, що буде прийнятий в якості інструментарію. Так Модерн може поділятися на монолітний чи плюральний, якщо за критерій буде взята універсальність; інструментальний та інтерпретаційний, якщо критерієм є форма соціальної конструкції, песимістичний чи оптимістичний, якщо наріжним каменем є наслідки реалізації модерного проекту. Також Модерн може бути представлений як Західний (М. Фуко, І. Валерстайн, Е. Гідденс) чи не-Західний (Т. Мітчел, С. Мінц, Пратхі Чаттерджи, Гайн Пракашу) проект або як актуальний (Д. Белл, Е. Тоффлер, Г. Бехман) чи завершений (Ж.-Ф. Ліотар, постмодерністи, Дж. Капуто), або навіть такий, якого ніколи не було (Б. Латур), або як зіткнення цивілізацій (С. Хантингтон) чи кінець історії з повною реалізацією свободи (Ф. Фукуяма) і т. д. Перелік цей можна продовжувати достатньо довго, тож пропонується коротко зупинитися тільки на декількох, в яких продовжує точитися запекла боротьба, і які й формують образ сучасності, надаючи власну герменевтику сьогоднішнім процесам.

Одним зі способів конструювання дискурсу про Модерн є аналітика з позиції прийняття чи заперечення його універсальності, що поєднує два магістральні підходи. Перший наполягає на універсальності та унікальності західного Модерну: всі суспільства повинні модернізуватися за західним

зразком – ступінь наближення до цього зразка і визначає міру цивілізованості. В такому разі сам дискурс про цивілізацію стає дискурсом про виховання. Серед засновників та прихильників такого підходу присутні видатні мислителі минулого та сучасного, а також актори, що реалізують цей імператив в практичній площині сьогodнішньої політики (Дж. Локк, І. Кант, Г. Гегель, Дж. Роулз, Т. Фрідман, всі ідеологи неоліберальної концепції, до певної міри Ю. Габермас). Гарний приклад експлікації цієї позиції був наданий колишнім держсекретарем США К. Райс.

Другий напрям представлений різними варіаціями: «множинність модернів» Ш. Айзенштадта, «цивілізаційний аналіз» Й. Арнасона, «інтерпретаційний підхід» П. Вагнера, «модерн як досвід та етос» Ч. Тейлора тощо, які при присутньому різноманітті методологій можна об'єднати, виходячи зі спільного заперечення єдиного можливого варіанту Модерну. Треба сказати, що ця візія також ґрунтується міцною традицією. Свою роль в ній відіграли як класичні праці О. Шпенглера, А. Тойнбі, Н. Данілевського, П. Сорокіна так і оригінальна, в певному сенсі міфологічна ідея К. Ясперса про «осьовий час», від якої безпосередньо і відштовхувався Ш. Айзенштадт, розробляючи теорію множинності модернів. Ця позиція широко представлена в російськомовній літературі останнього часу: Хомяков М., Браславський Р., Масловський М., Меньшиков О., Федотова В., Степанянц М. та ін.

Іншим варіантом класифікації може бути інституційна або інтерпретаційна модерність. Перша вимагає присутності певних інституцій (вільного ринку, прав людини, демократії, громадянського суспільства тощо). Таке розуміння базується на багатій традиції від К. Маркса, М. Вебера, Е. Дюркгейма через Т. Парсонса, П. Бергера, Т. Лукмана до того ж таки Дж. Роулза. Друга – констатує варіативність модернів, в залежності від способів культурних відповідей на актуальні питання. Концепція ця достатньо нова та активно розробляється (К. Касторіадіс, П. Вагнер, Ч. Тейлор, Й. Терборн, О. Логінов та ін.).

Що стосується оціночної аналітики Модерну, то можна сказати, що оптимістичний погляд походить від філософії Нового часу і особливо просвітництва (Г. Ляйбніц, І. Кант, Вольтер, О. Конт), ґрунтується добою найбільших успіхів науки (Г. Спенсер, класики соціологічної науки, Н. Еліас, К. Попер) і продовжується ця традиція й донині, збагачуючи наукову дискусію (Ю. Габермас, В. Стюпін, М. Попович). Песимістичний (критичний) же погляд так само має довгу історію, починаючи від критики культури (Ж.-Ж. Руссо, Б. Паскаль), продовжуючи протестом романтиків та доленосними працями для європейської цивілізації А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, аж до сучасної дискусії, в якій ця позиція, на жаль, стає все популярнішою (Н. Хомські, Л. Болтанські, З. Бауман, А. Бенуа, Н. Мотрошилова, І. Гобозов, Н. Лапін, Г. Кісельов).

Перш ніж перейти до основної частини, треба сказати декілька слів відносно способів аналітики Модерну: переважна більшість всіх сучасних і не тільки розвідок концентрується на проблемі природи Модерну, намагаючись

знайти відповідь на питання: що таке Модерн? і т. п. І дуже не багато ставлять для себе завдання з'ясувати, яким чином можна говорити (аналізувати, розмірковувати) про Модерн. Якщо взяти за приклад назву роботи М. Фуко «Що таке Просвітництво?», то саме на питання такого порядку намагаються відповісти дослідники. В цій же розвідці акцент більше зроблений на тому, як можна думати (в якій концептуалістиці) про Просвітництво. Мова йде про різні можливі способи осягнення Модерну, з акцентом на дискурсивне мислення, яке сьогодні стає все більш обґрунтованим (М. Пеше, Ж. Ф. Ліотар, М. Фуко, Ф. Р. Анкерсміт, Р. Рорті, А. Вежбіцька, Н. Артюнова).

Пристаючи до розв'язання цих питань, необхідно поглянути на різноманіття можливих підходів до аналітики Модерну та ще раз наголосити, що деінде вони можуть різнитися до протилежності. Наприклад, М. Гайдеггер досить стримано сприймав пафос новітніх можливостей науки та техніки та загалом критично ставився до модерної «картину світу». Узагальнюючи позицію німецького філософа, можна виокремити два доленосних моменти для європейської (а значить і світової) інтелектуальної історії, тож і історії як такої. Перший – це філософія Платона та Аристотеля, в якій відбувається зміна фокусу уваги від буття до сущого: з цього часу будь-яке пізнання та освоєння відбувається в межах сущого. Ця трансформація дала можливість М. Гайдеггеру говорити про те, що потенційно атомна бомба була вже у давніх греків¹. Другий момент – філософія Декарта², в якій вперше був відкритий суб'єкт, вільний від зовнішніх легітимацій. Після чого М. Гайдеггер зміг констатувати: «Загалом основна риса філософії нового часу – це самозабезпечення будь-якої процедури та установки» [1, с. 147]. А відтак реальність вичерпується тільки іманентним виміром, в якому й актуалізується весь горизонт смислів. Поряд з тим, життя втрачає сенс, втративши зв'язок з буттям, а контроверза сартрівського та гайдеггерівського гуманізму набуває все більшої напруги³. Тож Модерн, М. Гайдеггер розуміє, як прояв граничного рівня онто-тео-логічної метафізики⁴, що звертає увагу тільки на суще і повністю ігнорує буття – це гранична форма забуття буття, що є вкрай небезпечною, як зазначав ще Гьольдерлін. Істиною стала достовірність, ефективність – головним принципом, а людина – самотнім елементом великого механізму. Модерн – це гранична форма «відпадиння» від істинного буття. Тому М. Гайдеггер й намагався повернутися до принципів досократівської філософії, яка всіма своїми голосами ще маніфестувала буття, а не суще. Своєю

¹ Більш детально див.: Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447с.

² В одному зі своїх останніх інтерв'ю французькому журналу «Експрес» М. Гайдеггер зазначає: «Без Декарта сучасний світ був би неможливий». Детальніше див.: <http://www.liveinternet.ru/community/2281209/post169912866/>

³ Більш детально див.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000284/>

⁴ Більш детально див.: Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики (О Гегеле). Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/>

філософією він «повертає» європейську історію до джерел «мудрості», світ же – на «польові (Feldwege) стежки» істинного буття.

Інший полюс роздумів про сучасність перебуває в межах соціологічної науки. Так, молодший сучасник М. Гайдеггера Толкотт Парсонс виокремлює власні головні критерії модерності та принципи функціонування сучасного суспільства, намагаючись схопити «еволюційні універсалії». На його очах традиційні суспільства ставали модерними і він намагався сформулювати універсальні засади, на яких це відбувалося. Так американський соціолог виокремлює чотири структурних перетворення, які характеризують modernity: диференціація, підвищення адаптивної властивості, включення, генералізація цінностей. Т. Парсонс ще цілковито вірить в універсальність процесу модернізації та інваріантність його ходи, тож віднайдені ним принципи повинні були безвідмовно спрацьовувати в будь-якій частині планети та культурному ареалі. Історія вирішила інакше, однак американський соціолог, продовжуючи справу Е. Дюркгейма та М. Вебера, заклав засади розуміння соціальної структури Модерну та узагальнив принципи, за якими останній розвивається.

У свою чергу, на перехресті соціології та філософії працює інший видатний мислитель сучасності Ю. Габермас, який може вважатися одним з найвідоміших аналітиків сучасності, бо щонайменше два ключових концепти належать саме його перу: мова йде про «дискурс про Модерн» та не менш важливе для дескрипції сучасності поняття «постсекулярності». Представник франкфуртської школи називає Г. Гегеля головним пророком Модерну, ключовим принципом визначає самодостатність, а центральним атрибутом – суб'єктивність. Саме в філософії автора «Науки логіки» сучасність (Модерн) був вперше та найпослідовніше обґрунтований як система, що не потребує та не шукає своєї генези, а відтак своєї причини поза своєю сутністю. Модерн – є причиною самого себе, тому він всіляко і намагається порвати з будь-якою традицією: всі смисли вже знаходяться всередині нього. Протягом історії Дух (Ідея) розвивається, набуваючи різних форм, проте завжди основа цього становлення перебуває всередині цього процесу. Сучасність же являє собою всебічне розкриття цієї тези: вона самодостатня та не потребує виходу назовні. В першу чергу тому, що в рамках такої систематики ніякого «назовні» не залишається: вперше онтологічна реальність набуває виключно іманентного статусу.

Продовжуючи лінію різності підходів до аналітики Модерну, слід зазначити, що останнім часом все частіше лунають питання відносно його «географії». Вже спільним місцем стало розуміння західного, ба більше європейського походження сучасності. Так, М. Фуко пов'язував процес народження модерності з новими техніками влади та техніками творення себе, що локалізувалися виключно в європейському ареалі. Проте, професор Колумбійського університету Т. Мітчелл пропонує інше прочитання генезису цього процесу. Позиція ця досить оригінальна та багато в чому суперечить загальноприйнятій. Він наполягає на незахідній природі Модерну, щонайменше на прикордонній його сутності. Так, він приводить три сфери, які

підтверджують колоніальний характер модерності – економіка (у торгівельних взаєминах колоній та метрополій), здійснення влади (контроль колоніальної адміністрації над тілами, освітою, паноптичне спостереження), самоідентифікація західної людини (відокремлення себе від підкорених народів) [2, с. 124–129]. Схожу думку, але виключно по відношенню до генези та сутності Європи стверджує російський філософ А. Ахутін: «...Європа виникає та живе не в «народах», «культурах» і «часах», що об'єднані цим ім'ям, а скоріше в колоніях, мореплаваннях, мандрах: десь в проміжках, переходах, на кордонах, на перехрестях. В хронотопах зустрічей» [3, с. 52]. Він з одного боку намагався обґрунтувати діалогічну природу європейської культури, з іншого – показати, що культурна ідентичність народжується як результат таких зустрічей.

В той же час поряд з думкою відносно незахідного (або не тільки західного) походження Модерну, існує потужна інтелектуальна традиція, яка наголошує на множинності модернів. Пітер Вагнер зауважує, що перший «інший Модерн» (на відміну від європейського) з'явився у США, і тодішні європейці з подивом та острахом зустріли його¹. Бо з одного боку він розбивав багатовікову європейську монополію, а з іншого чимало в чому був кращий за європейський зразок та випереджав його. Але це змагання ще відбувалось в межах західної цивілізації, тільки підкреслюючи її унікальність.

Першим не-західним Модерном постав проект Радянського Союзу. Глибокий знавець «інших модернів», чеський дослідник Й. Арнасон, виокремлює відмінності західного та «східного» модернів в трьох ключових сферах: економічній, політичній, культурній. В усіх цих вимірах радянський проект пропонував альтернативу своєму візаві. Капіталістична економіка замінювалась плановою, західній моделі демократії протиставлялась народна демократія радянського зразка, комуністична ідеологія розумілась як єдине наукове вчення². При цьому сам радянський спосіб існування претендував на статус альтернативної цивілізації – більш досконалої та виходячи з принципів історичного матеріалізму – останньої цивілізації.

З плином часу, історія засвідчила народження інших форм модерного існування в різних регіонах планети: Південно-Східна та Східна Азія, Латинська Америка, Північна Африка, Близький Схід, – у всіх цих регіонах Модерн мав свої відмінності. Спираючись на цей досвід в 70-х роках ХХ ст. відбувся так званий цивілізаційний поворот в соціології. Його ініціатори (Ш. Айзенштадт, Е. Тірік'ян, Й. Арнасон), спираючись на спадок класичної доби соціології, обґрунтовували цивілізаційну онтологію Модерну: тобто різним цивілізаціям властива різна форма сучасності. З цього приводу російські дослідники Р. Браславський та М. Масловський зазначають: «Теорія множинності модерну виходить з того, що поняття модернізації як переходу від

¹ Більш детально див.: П. Вагнер. Чи має Європа культурну ідентичність? / Культурні цінності Європи. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – С. 525–542.

² Більш детально див.: Арнасон Й. Советская модель как форма глобализации // Неприкосновенный запас. 2013. № 4 (90). – С. 66.

традиційності до модерну не достатньо для розуміння соціальної та культурної динаміки сучасних суспільств... традиційність і модерн не виключають один одного, як це передбачається дихотомією «традиційне суспільство – модерне суспільство» [4, с. 48].

Так, Ш. Айзенштадт у своєму теоретизуванні відштовхувався від дещо зміненого розуміння ясперсівських вісьових цивілізацій та наполягав, що скільки цих цивілізацій, стільки і форм Модерну [5, с. 61]. В першу чергу це означає, що осьові культури володіють могутнім пояснювальним та системоутворюючим потенціалом, тому зіткнувшись з «першим Модерном» (європейським), вони відтворили іншу, альтернативну йому форму. Ця думка виявиться дуже корисною, коли мова піде про цивілізаційну конкуренцію на засадах партикулярних цінностей, які, однак, спираються на методологію західного модерну.

Таким чином, по-перше, Модерн ставав предметом спеціального розгляду багатьох дослідників, які представляли різні сфери гуманітарного знання, і тим не менш, дискусія не вщухає й досі, засвідчуючи, що дискурс цей є відкритим. По-друге, в інтелектуальній історії трапляються різні (іноді до протилежності) дефініції Модерну, що зводять його генезу та природу до різних феноменів та процесів. По-третє, розвідки, що ставлять для себе завданням пошук відповідей на граничні питання про Модерн, змушені шукати відповіді на питання про принципи формування культурної ідентичності загалом та шляхи самоусвідомлення західної людини зокрема.

Спираючись на емпіричний матеріал можна спробувати узагальнити та систематизувати шляхи саморозуміння Модерну, виокремивши ті, що все ще володіють евристичним потенціалом. Загалом всі дискурси про Модерн можна класифікувати в три великі групи: гранднарративний дискурс, магістральні дискурси сучасної філософії, в яких Модерн і конструюється як такий (дискурс про модернізацію, індустріалізацію, економічний дискурс, дискурс про секуляризацію), «периферійні» дискурси (естетичний, етичний).

У цій розвідці пропонується власний спосіб класифікації дискурсів про Модерн. Абсолютно очевидно, що він не є вичерпний та єдино можливий, і це цілковито зрозуміло, проте така форма упорядкування має свою логіку. По-перше, ілюструється все ще відкритий шлях для аналітики модерну, і таким залишається дискурсивне мислення, бо сповідувати закони гранднарративів в ХХІ ст. майже неможливо. По-друге, серед таких дискурсів вибрані магістральні, тому що саме в них проходило самоосягнення Модерну, саме в цих дискурсах вибудовувалися стратегії модерного розуму: він сам себе розумів та обґрунтовував як секулярний, економічно ефективний, сучасний, індустріальний (постіндустріальний) тощо. Тому ця логіка спирається на спробу подивитися на те, як Модерн сам себе розумів/розуміє в мейнстрімних сферах своєї реалізації. Використовуючи мову класичної метафізики, можна сказати, що для розуміння сутності та природи будь-якої речі треба розглядати субстанційну, а не акцидентальну сторону.

Тож, перша група репрезентується великими гранднарративами, що походять в першу чергу з XIX ст. та інспіровані просвітницькими ідеями. Представлена вона такими видатними прізвищами як О. Конт, Г. Гегель, К. Маркс, З. Фройд, всією традицією німецького трансцендентального ідеалізму і аж до теоретичних побудов М. Вебера та Е. Дюркгейма. При іноді принциповій різниці підходів цих авторів їх поєднує одна спільна ідея. Всі вони переконані в мудрості історії, яка має універсальний характер, а самі вони живуть (являють собою) «останні часи»: людство безупинно прогресувало і підійшло до своєї вирішальної стадії (позитивної стадії, комуністичної, моменту зустрічі Духу самим з собою) в обличчі його авангарду – західної цивілізації. Апостольські «нова людина, нові земля та небеса», вони гадали, постають у них перед очима. Констатуючи філософсько-історичну природу зустрічі Г. Гегеля та Наполеона польський філософ Ян Красицький підмічає: «...наступає «явлення нового світу». Побачивши під Йеною Наполеона (1806), Гегель... відразу зрозумів істину, що людина, перед якою тремтять монархи Європи... – це не просто хтось, хто заплутався в пристрастях та амбіціях, але сам Дух в дії. Це «розум на коні». Його волею був наближений кінець історії та закінчилася безпосередньо «Історія» з великої літери» [6, с. 207]. А той, хто зміг розпізнати «Дух в дії», і є його головним провідником.

Узагальнюючи, можна виокремити п'ять головних характеристик цих гранднарративів, до яких, мабуть, вже ніколи не буде вороття. Універсальність – вони осмислюють не окремі ситуації чи регіони соціальної реальності, а всі історичні, географічні та інтелектуальні горизонти, в той же час формуючи образ майбутнього. Інваріантність – внутрішнім законам цих «оповідей» підкорюється вся тотальність емпіричного досвіду, все, що ми здатні реєструвати, є проявом цих законів. «Якщо факти суперечать моїй теорії, – казав Г. Гегель, – тим гірше для фактів». Телеологічність – ці нарративи описують цілі і логіку не лише соціуму, а і самої Історії, визначаючи й шлях до цієї мети. Есхатологічність – в той же час ці вчення стають дискурсом про останні часи та спасіння, саме це, за думкою Ф. Анкерсмита, «перетворило відповідальність за своє власне спасіння у відповідальність за (історичний) світ» [7, с. 493], а історія Духу стала історією про спасіння. І, нарешті, мабуть найважливіша характеристика для цієї розвідки. Метафізичність – насправді, всі ці метаоповіді є герменевтикою самого буття, а не проясненням партикулярного предмету, через них говорить саме буття про себе ж, у всій своїй тотальності. Це аналітика граничних структур буття. Кажемо ми про поступ духу чи про зміну суспільно-історичних формацій, чи про послідовну зміну стадій пізнання – це процес розгортання самого буття.

Цей дискурс гранднарративів був визначальним все XIX сторіччя, проте сьогодні він повністю проблематизувався. Перші хмарки на ясному небі цього інтелектуального простору з'явилися приблизно тоді ж, коли почав хмуритися небокрай теоретичної фізики. Вже починаючи з Е. Кассієра переконаність відносно універсальних законів розвитку суспільства та історії почала згасати. Після ж розвідок Л. Вітгенштайна, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера стала очевидною

партикулярність західного (та будь-якого іншого) світу. Відтак різні культури – це різні словники, які насправді не можуть бути адекватно перекладені. Цю думку прекрасно проілюстрував У. Куайн, застосувавши етнологічний досвід контактів європейців з тубільцями. З'ясувалося, що переклад завжди відбувається з мови на мову, з принциповою неможливістю використання реальності як медіатора цього перекладу. Отже, начебто завжди перекладається (трактується) певне слово, що описує якусь частину реальності, при цьому саму реальність для цього використати неможливо. Реальність дана тільки в мові, тобто вона вже є частиною мови, і ми не можемо апелювати до неї, як до чогось, що перебуває ззовні. Будь-яка практика можлива тільки в рамках певного «словника». Спираючись на ці здобутки лінгвістичної філософії, філософії науки, феноменології, в першу чергу постмодерністи (Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Дерріда) проголосили деконструкцію будь-яких гранднарративів. Вони більше не могли сприйматися серйозно, бо будь-які претензії на всезагальність та універсальність розбивалися об принципову неможливість виходу за межі власного дискурсу та опанування будь-якої метапозиції¹. З'ясувалося, що такої «архімедової точки» просто не існує. Єдиною легітимною формою залишилося дискурсивне мислення.

Цю тезу дуже добре обґрунтовує нідерландський філософ Ф. Анкерсміт в своїй монументальній праці «Піднесений історичний досвід». Він починає з ілюстрації та до певної міри згоди з позицією Р. Рорті. Так він пише відносно «словника», що «його використання у Рорті – нагадує поняття парадигми у Куна, яке передбачає, що ми говоримо про світ, виходячи з різних мов, що ці різні мови показують, що їхні носії «живуть у різних світах»» [7, с. 102]. Це означає, що будь-яке питання можна редукувати до засад того дискурсу, в рамках якого це питання ставиться – вийти ж за його межі принципово неможливо. Американський філософ пише, що «мова усюдисуща» і Ф. Анкерсміт погоджується з цим одним виключенням.

Треба сказати, що розробляючи свою концепцію, голландський філософ наполягає, що щось таки поза мовою² є, він говорить, що це піднесений історичний (естетичний) досвід. У цій частині його теорія стає схожою на поезику найвищого рівня, проте, яка не залишає ґрунт науковості. Ф. Анкерсміт переконаний, що піднесений історичний досвід доступний без мовних конструкцій, однак саме в цей час перестає існувати цілісна індивідуальна ідентичність, суб'єкт «вмирає», передавати цей досвід вивляється нема кому. Разом з тим немає і системи (словника), завдяки якій це знання могло б бути передане. Змальовуючи моменти дотику до цього досвіду, Ф. Анкерсміт пише: «Проблема в тому, що говорити більше нема кому, бо досвід – це все, що у нас

¹ Разом з тим слід зазначити, що протест «постмодерністський проти всіляких гранднарративів» був також пов'язаний з тим тоталітарним потенціалом, яким володіли ці метаоповіді: після трагедій Другої світової війни будь-які тоталітарні ідеології були дискредитовані, гранднарративи ж завжди претендують тільки на універсальну дію.

² Дуже схоже на продовження на новому ґрунті класичного спору між Локком та Ляйбніцом відносно первинності розуму та почуттів.

залишилось. Якщо ми позбулися слів, побачивши чи почувши великий витвір мистецтва, то пояснення дуже просте – немає нікого, хто міг би говорити» [7, с. 316].

Справа не тільки в тому, що цей досвід не можна перекласти на мову, а без неї принципово неможлива вербалізація, кодифікація, а отже, трансляція й інтерсуб'єктивне сприйняття. Відповідно, виходить, що в таких моментах необхідно слідувати правилу, яким підсумував свій «Логіко-філософський трактат» Л. Вітгенштайн: «Про що неможливо говорити, про те необхідно мовчати» [8]. Не менш важливий висновок з цієї анкерсмітівської сентенції стосується того, що і сам суб'єкт «вмирає» поза рамками дискурсу. Отже, легітимним залишається тільки дискурсивне мислення, яке знає власні межі та евристичний потенціал, і обізнане відносно принципової неможливості виходу за свої кордони. Європейський розум, що завжди так прямував до абсолютності, тепер змушений власноруч констатувати власну релятивність: мабуть, це перший розум в історії, який знає, що він відносний і більше не може претендувати на універсальність.

З цього походить, що сьогодні несуперечливо можна розмірковувати про Модерн тільки перебуваючи в рамках певного дискурсу. Граничне запитування в межах будь-якого дискурсу дійде кінець кінцем до історії цього дискурсу, а будь-яка його найзагальніша категорія стане відносною та релятивізується, як тільки залишить його межі. Історія для модерного розуму стає культурною метафізикою, граничним горизонтом формування смислів.

Таким чином, другим різновидом аналітики Модерну стають дискурси, в яких модерний розум, намагаючись прояснити власну природу, приходять до фундаментальних засад цього дискурсу і знає, що виходу за його межі немає. Історичні варіації цих дискурсів засвідчують способи саморозуміння Модерну і жодних інших варіантів його осягнення не існує, бо відсутня позиція, з якої можна було б на нього дивитися збоку. Все, що можна сказати про Модерн – це те, що можна про нього сказати в рамках якогось спеціального дискурсу про Модерн. Виходячи з одного дискурсу, неминуче потрапляєш до іншого. Вихід зі словника у «вільне» місце неможливий, із словника можна перейти лише до іншого словника, а все, що можна знати про нього, походить від аналізу того, як він розуміє сам себе. Після деконструкції гранднарративів магістральними для аналітики Модерну (та і загалом філософського й гуманітарного знання) стали: дискурс про модернізацію, дискурс про індустріалізацію, економічний дискурс та дискурс про секуляризацію. Саме в цих дискурсах модерний розум експліцитно шукав себе, з одного боку попутно викарбовуючи цей дискурс та сам себе, з іншого – осягаючи власну природу та випробовуючи власні кордони. Будь-яка гранична категорія певного дискурсу не здатна нічого прояснити поза межами цього дискурсу, проте ілюструє його кордони – це і є найвищий рівень, який залишився модерному розуму.

Ці дискурси є обличчям сучасної філософської думки. Магістральними вони є, тому що в них і розвивається сучасна філософія та на відміну від наступного, третього типу дискурсів, поряд з питаннями відносно предмету

власного дискурсу вони шукають відповідь і на питання природи та сутності модерного розуму загалом. Тож третю категорію дискурсів умовно можна назвати «периферійною», до цього переліку потрапляють естетичний, етичний та ін. дискурси. Їхня «периферійність» зовсім не означає, що вони не мають значення при аналітиці Модерну, однак, головна їхня увага прикута до предмету власного дискурсу, вони намагаються осягнути його проблематику.

Так протягом останнього століття суттєво змінилося саме визначення мистецтва, і сьогодні воно може бути визначене як арт-об'єкт, що представлений в спеціалізованому просторі (виставки тощо), та прийнятий експертами, як такий. Саме тому мистецтвом стали: «Пісуар» Дюшана, «Лайно художника» П'єро Мандзоні або «Неприбране ліжко» («Мое ліжко») Трейсі Емін, які сьогодні коштують мільйони доларів. Сучасний естетичний дискурс намагається визначитися з власним предметом, аналізувати стилі, школи, підходи, а не шукати універсальні критерії модерного розуму. Ще раз акцентуємо, що це не значить, що з цього дискурсу неможливо побудувати візію Модерну, як це робить, наприклад, Тьєрі де Дюв, в своїй відомій роботі «Ім'ям мистецтва. До археології сучасності». Але як тільки він виходить за рамки власне естетичного дискурсу, аналізуючи, як естетичний розум ставав сучасним, він відразу потрапляє в дискурс про модернізацію, та починає працювати на його полі. Теж саме можна сказати про дослідження, зроблене Романо Гвардіні відносно творчості Ф. Гьольдерліна. Німецький богослов був тонким знавцем спадщини поета-містика, однак, починаючи узагальнювати, він відразу потрапляє до іншої інтелектуальної площини. Так Р. Гвардіні пише: «Твір, що пропонується, заснований на переконанні, що поезія Гьольдерліна – це поезія іншого роду, ніж та, яка була створена в новий час. Створення останньої базується... на уявленні про автономне художнє творення, що виражається імпульсом творчого дарування» [9, с. 5]. Це глибоке підсумовування виходить далеко за межі естетичного дискурсу та претендує на «історію» про те, як з'являлася суб'єктивність та індивідуальність, а суспільство переходило від традиції до сучасності, як воно в естетичній площині ставало модерним.

До певної міри теж саме можна сказати, наприклад, про етичний дискурс: поки він займається проблемою моралі, обов'язку, совісті і т. д., він обертається всередині себе, як тільки він намагається з'ясувати власні засади, то відразу потрапляє до іншого простору. Дуже показовим в цьому плані та необхідним для подальшого теоретизування є, наприклад, імператив Г. Йонаса¹ або аксіологічний імператив А. Гусейнова. Так, останній пише: «В теперішній час у людства немає об'єднуючої ідеї, немає спільного морального горизонту. Я думаю, саме ненасильство є такою ідеєю. Ненасильство є нова духовно-практична висота, яку повинно взяти людство. Це необхідно і для того, щоб

¹ Принцип відповідальності Г. Йонаса звучить наступним чином: «Чини так, щоб наслідки твоєї дії узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі» (див.: Ганс Йонас. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.).

воно змогло вижити, і для того, щоб зберегти досягнення цивілізації. Цьому немає ніякої альтернативи» [цит. за 10, с. 12]. Зрозуміло, що це історія про те, як людство повинно стати моральним та прийти до свого кращого взірця. Однак, деякі висновки з цього імперативу є вельми корисними, виходячи із завдань цієї розвідки.

Так, цілком очевидно, що це модерний імператив, проголошений в часи, коли жодних інших вимірів, крім поцейбічного, не існує. А якщо інших горизонтів немає, тоді найвищою цінністю стає життя, і, відповідно, потрібно всебічно підтримувати це життя. Однак, як вичерпно показав Е. Юнгер, в такому світі єдиним мотиватором залишається біль, він стає «владою, якої потрібно уникати в першу чергу» [11, с. 489–490]. А вже згаданий Я. Красицький, аналізуючи «Етику постмодерну» З. Баумана, зазначає: «...життя без надії на безсмертя стає увіковиченням чистого «*bios*», возведенням кінцевого життя в часі до рангу всепоглинаючого земного абсолюту». Бауман відмічає також, що, коли «екзистенційна занепокоєність» замінюється на «щоденну суєту навколо здоров'я», «есхатологія успішно переходить в технологію», Бог стає «приходящим та швидкоплинним, як і все інше». Коли «вмирає Бог», Повсякденність «з'їдає» Вічність» [6, с. 219]. Такий тип дискурсу дійсно багато чого може сказати про Модерн, але його природа походить не від моралі самої по собі, а з того способу, як ця мораль обґрунтовується та розуміється.

Отже, підсумки можуть виглядати наступним чином. Перше. На сучасному етапі несуперечливо розмірковувати про Модерн можна тільки в рамках якогось дискурсу. В такому разі аналізом Модерну стає аналіз певного дискурсу про Модерн, в рамках якого він конструювався. Друге. Можна умовно виділити три типи дискурсу про Модерн. Це гранднарративні дискурси, переважно XIX століття, де модерний розум проявляється як тотальність та останній щабель прогресу; магістральні дискурси модерної раціональності: дискурс про модернізацію, дискурс про індустріалізацію, економічний дискурс та дискурс про секуляризацію. Саме в цих дискурсах найповніше проявлявся сам модерний розум – ці дискурси і є його маніфестацією; «периферійні» дискурси на кшталт естетичного, етичного тощо, які так само можуть прояснити природу Модерну, однак не ставлять такої спеціальної мети та не є ключовими просторами, через які розвивається модерний розум.

Переходячи до розв'язання другого питання, зазначеного серед цілей цієї розвідки, зупинимося на одному питанні, яке є дуже важливим для подальшого теоретизування. Модерн та Захід (хоча сьогодні коректніше казати вже про Північ) майже співпадають в своєму значенні, а Європа є, до певної міри, синонімічним їм поняттям. Але здається ні Європа, ні тим більш Модерн чи Захід ніколи не були в першу чергу географічними чи історичними категоріями, вони скоріше нагадують «уявлені спільноти (регіони, локальності)» Б. Андерсона. Німецький дослідник В. Губер з цього приводу влучно підмічає: «... на відміну від решти континентів, Європа є не стільки географічною, скільки від самого початку культурною величиною» [5, с. 67]. І справа не тільки

у вірності німецькій інтелектуальній традиції, згідного якої націотворення (цивілізаціо-) відбувається на культурному ґрунті. Мова йде про те, що Європа є (була) культурним (цивілізаційним) ідеалом, який судячи з усього хоча так і не був ніде реалізований в повній мірі, проте був дороговказною зіркою для всіх інших цивілізацій протягом багатьох сторіч. Європа (Захід, Модерн) тривалий час сприймалася як авангард історичного процесу, що перший увійшов до модерності та уособлює собою саму суть прогресу. Цей ореол безальтернативності довгий час слугував Заходу ідеологічним муром, що мав неабиякий мотиваційний та мобілізуючий потенціал. Здається, трагічні події останнього часу свідчать про втрату привабливості цією ідеологемою.

Аналіз теорії модернізації допоможе краще зрозуміти логіку цього процесу. Саме він може додати чіткості в оцінці тої напруги, що сьогодні охопила весь світ та характеризує зміни, які відбуваються в ньому. Загалом, модернізація розуміється як перехід від традиційного суспільства до сучасного, яке характеризується певним набором обов'язкових атрибутів: суспільство повинно бути індустріальним (постіндустріальним), капіталістичним (соціалістичним), демократичним, секулярним тощо. Це просвітницька установка, яка походить від віри в те, що «історія людства є безперервний прогрес, що являє собою прямолінійний процес переходу від простого до все більш складного, і який підпорядковується єдиним універсальним законам розвитку» [12, с. 12].

У той же час теорія модернізації у вузькому сенсі означає набір концепцій, що певного часу (від закінчення Другої світової війни до середини 60-х рр.) виступили ідеологічним тлом формування колективної ідентичності глобального Заходу. Як свого часу ліберальна ідея зачарувала весь політичний спектр від комуністів до консерваторів, погасивши революційний запал 10-х – 20-х р.р. ХХ ст., так теорія модернізації стала аксіологічним орієнтиром повоєнного покоління. На думку американського соціолога Дж. Александера: «Теорія модернізації являла собою символічну систему, яка слугувала не тільки поясненню світу раціональним способом, але і його тлумаченню таким чином, який забезпечував «смісл і мотивацію». Вона слугувала метамовою, яка вказувала людям, як їм слід жити» [13, с. 521]. При цьому «дискурс сучасності, вражаючи, нагадує метафізичний та релігійний дискурс спасіння в різних його видах» [13, с. 524].

Найважливіше для нашої розвідки відзначити, що цей дискурс був *універсальним*: існувала стійка віра, що всі цивілізації кінець кінцем стануть на шлях модернізації та зустрінуться у майбутньому в єдиній точці, яка має форму сучасного Заходу. Т. Парсонс називав її інституціональними і культурними параметрами західного суспільства. Головна думка тут полягає в наступному: немає жодних альтернатив західному шляху, і всі повинні ним іти – інших варіантів немає навіть теоретично, тому, власне, ця теорія і володіє метафізичними атрибутами, що мали потужний консолідуючий та мотиваційний потенціал. В її універсальності (безальтернативності) була її найбільша сила.

Але, на жаль, ідеологічні межі модернізації були досягнуті дуже швидко і вже наступне покоління відмовилося вірити в істинність цих орієнтирів. І це не тому, що хтось прийшов і заперечив Модерн, він став проблематизуватися зсередини, давши обіцянки, які не зміг виконати. Причини цього можна поділити на внутрішні та зовнішні¹. До перших варто віднести наступні. По-перше, бідність – не дивлячись на обіцяне її подолання, вона не скорочувалася, підтверджуючи свою внутрішню властивість самому капіталістичному способу виробництва. Згодом стало зрозуміло, що середній клас тоншає, збільшуючи прірву між багатими та бідними (Т. Пікетті, Г. Стендінг). По-друге, проблеми країн третього світу: обіцяна модернізація там не відбувалася, а відставання ставало все більш відчутним, загрожуючи перерости в неподоланне (З. Бауман, Дж. Тобін). По-третє, провал політики мультикультуралізму, який засвідчив суперечливість не тільки формули «чим більше модернізації, тим більше секуляризації», а і проілюстрував неможливість асиміляції незахідного населення на засадах модерних цінностей (Ю. Габермас, П. Бергер). По-четверте, молодіжні протести навесні 1968 р., які оголили протиріччя, що латентно існували вже давно та засвідчили відсутність спільної віри у месіанську ідею загального добробуту (М. Фуко, І. Валерстайн).

Серед зовнішніх причин доцільно зазначити такі. По-перше, так званий Третій Модерн (новий Новий час для незахідних країн), розвиток Азії, що став причиною деуніверсалізації моделі західної модернізації – вона відтепер стала не наздоганяючою, а національною (В. Федотова, В. Колпаков, Н. Федотова). По-друге, повернення до батьківщини молодих людей, які отримали західну освіту, засвоїли модерні технології, але не відмовились від аутентичних цінностей. І, нарешті, по-третє, мабуть, неможливо переоцінити значення Ісламської революції² в процесі втрати унікальності модерним дискурсом. На відміну від сперечання «за форму» між двома нащадками Просвітництва: капіталістичним та соціалістичним таборами, Ісламська революція не тільки заперечила саму модель лаїчності, народжену в буремні часи іншої, Французької революції, а й в практичному вимірі показала не безальтернативність Модерну (Б. Тернер, У. Голдштейн). Також ціннісно негативні наслідки мали екологічна, антропологічна, гуманістична кризи, які засвідчили внутрішні межі розвитку Модерну (Г. Йонас, Д. Бюлер, А. Бенуа).

Так Модерн втрачав свою ідеологічну унікальність. На думку Е. Гідденса, Захід в період радикального модерну, який англійський дослідник називає сучасність, поступається своїм домінуванням, тому що імпорту технологій дозволив незахідним країнам в технологічному плані його наздогнати. І дійсно, при тому, що Захід ще ніколи не був таким потужним, особливо після падіння

¹ Цей перелік не є вичерпним і, наприклад, той же Дж. Александер пропонує свої причини. Див. детальніше: Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология [Текст] / пер. с англ. Г. К. Ольховикова под ред. Д. Ю. Куракина. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2013. – 640 с.

² Підтверджуючи попередню тезу відносно західної освіти, символічно зазначити, що аятола Хомейні, хоч і не мав західної освіти, проте 1 лютого 1979 року прилетів до Тегерану саме з Парижу.

соцтабору: в економічному, технологічному, політичному, у військовому кінець кінцем плані, – в той же час, він, мабуть, ще ніколи не був таким вразливим. І вся та напруга, яка спостерігається останніми двома десятиліттями від Афганістану, Іраку, Сирії до України засвідчує це. Багато смислів, які раніше ховалися в коридорах високої дипломатії, змушені тепер виходити на вогневі рубежі міст, охоплених війною. Проте, причини цього, здається, потрібно шукати не в технологічній площині, а на теренах світу ідей, не індустріальна (постіндустріальна) складова виявляється в цьому процесі головною. Краще тут застосувати аналогію до методології світсистемної теорії, згідно з якою капітали, дійсно, потребують не вільного ринку, а монополії: тільки в таких умовах вони можуть зростати найефективніше. Так само, схоже, і цивілізаційне змагання потребує створення монопольних умов, відсутність ідеологічних *альтернатив*, поява яких загрожує нормальній життєдіяльності цивілізації. Ідеальні умови – це не конкурентна боротьба кращих зразків, а відсутність такої взагалі. Всесвітня переконаність в єдиному (універсальному) шляху розвитку набагато ефективніша за найдостовірніше аргументування на користь будь-яких цивілізаційних переваг, навіть якщо воно відбувається в умовах ідеальної комунікації.

Отже, здається, головне, що характеризує складність сучасної ситуації – це аксіологічна (світоглядна) конкуренція. Глобалізація просувається на новий рівень, коли конкурують не тільки технології чи фінансові інституції – на передову цивілізаційних змагань виходить привабливість ціннісних установок. Останні події в світі: від міграційної кризи та східноукраїнського конфлікту до трагедій в Парижі та Каліфорнії свідчать про те, що в першу чергу, мова йде про ціннісне протистояння. Ця боротьба відбувається не за ресурси чи території – це боротьба за альтернативне бачення глобального майбутнього та вибудовування його згідно власних ціннісних переконань. І в цій боротьбі Європі та Заходу загалом виявляється дуже непросто.

Європа зіткнулася з дуже складною ситуацією відносно власного аксіологічного потенціалу. З одного боку іманентні цінності не можуть конкурувати з тими, що інспіровані трансцендентним виміром. Ніхто не хоче/буде вмирати за iPhone, проте охочих відправитися на зустріч з Аллахом з кожним роком стає все більше. З іншого боку, спочатку Європа вважала, що тільки вона має цінності, тому, з тих пір як туземці були зараховані до людей, вони неминуче повинні були бути християнізовані, щоб нарешті отримати «нормальні» цінності. З часів, коли європейці самі перестали вірити в аподиктичність власних цінностей, на зміну їм прийшли так звані загальнолюдські (демократичні) – з вартістю кожного окремого життя – свободи, рівності тощо. З цього часу весь світ повинен був розділяти саме їх, вони стали, буцімто, універсальними.

Однак, на початку ХХІ ст. стало очевидним, що не всі поділяють цю захопленість, виявилось, що майже в кожній цивілізації є свої цінності, і деякі з цих акторів почали просувати їх у світ. У точках зіткнення цих цивілізацій і

виникає напруга¹ (Захід та ісламський світ, Захід і Руський мир, експерти прогнозують ще один вододіл: Захід і Китай²). А виходячи з цього, Європа постає перед складним вибором. Або потрібно відмовлятися від того, що безпосередньо її і робить Модерном, який базується на публічному дискурсі, який принципово індеферентний до релігійних смислів – і треба згадувати власні символічні коріння та констатувати, що вони не є універсальними (і це, мабуть, вперше за всю європейську історію). Або визнавати, що в ціннісному плані Європа не може на рівних конкурувати з іншими культурами та регіонами планети, а це значить, що рано чи пізно вільний простір найвищих цінностей буде зайнятий аксіоматикою культур, які їх не втратили, що дуже гарно підтверджується багатотисячною армією європейців, що воює на стороні Ісламської держави. Як зазначає Я. Ассман відносно колективної ідентичності: «Традиції можуть змінюватися тільки традиціями, минуле тільки минулим» [14, с. 43]. Якщо Модерн не зможе запропонувати ніякої гідної альтернативи, в сучасному світі цей щабель все рівно не залишиться порожнім. Тільки цілком вірогідно мати він буде не європейське походження³.

Резюмуючи відповіді на два питання, що фігурують серед цілей цього дослідження, можна сказати наступне. По-перше, дискурс про Модерн має довгу історію, з багатьма варіантами візій та відповідей на головні питання відносно його сутності й природи. Проте, стан розвитку сучасного філософського інструментарію залишає лише один несуперечливий шлях його осягнення. Це аналіз саморозуміння Модерну, що викарбувався в його мейнстрімних дискурсах: дискурсі про модернізацію, дискурсі про індустріалізацію, економічному дискурсі, дискурсі про секуляризацію. Крокуючи цим інтелектуальним шляхом в зворотному (стрілі часу) напрямі, можна зрозуміти архітектоніку модерного проекту та вербалізувати його сутність. Інші шляхи «аналітики ззовні» для модерного розуму виявилися зачиненими. Отже, зрозуміти, що є Модерн, можна тільки шляхом розуміння, як Модерн усвідомлював себе сам.

¹ З цього приводу дивись детальніше звіт експертів Українського інституту стратегій глобального розвитку та адаптації, де обґрунтовується теорія дифузного зіткнення цивілізацій: режим доступу: https://uisgda.com/ru/shdnoukranskij_konflkt_sutnst_nasltdki.html <http://uisgda.com/ru/analitika/945-puti-resheniya-konflikta-na-vostoke-ukrainyi/>

² Показовою з цього приводу є стаття російського дослідника О. Ломанова «Спільний знаменник нації», в якій аналізується претензія Китаю на власні цінності та поступове включення все більших територій до китайської ціннісної орбіти. Детальніше див.: Ломанов А. Общий знаменатель нации // Россия в глобальной политике. – 2015. – № 5 (сентябрь–октябрь). – С. 138–152.

³ Вельми слушною в цьому контексті виглядає думка М. Поповича, яку він озвучив в одному зі своїх крайніх інтерв'ю. Так, серед головних викликів сучасній Європі академік бачить не можливий поворот політичного життя до крайніх правих позицій, що логічно було б передбачити в запал міграційної кризи та війни з тероризмом, а нездатність європейців згадати свої коріння, а, значить, розчинитися серед неавтохтонного населення. Детальніше див.: <http://korrespondent.net/ukraine/politics/3600723-nasha-nyneshniaia-voina-voina-pryntsyypov-yntervui-s-myroslavom-porovychem>

По-друге, причиною сучасної кризи є не раптова поява альтернативних проєктів глобального розвитку, а вичерпання ідеологічного потенціалу модерного дискурсу. А вже після осмислення його як не інваріантного, з'явилися альтернативи, що пропонують своє унікальне бачення майбутнього. В такому разі, виявляється, що аксіологічний вимір стає домінантним, відіграючи консолідуючу та мобілізуючу функції. Отже, розуміючи сучасну ситуацію таким чином, цілком очевидним стає висновок відносно того, що сучасність вступила у «поворотні часи». Модерн, який живився просвітницькими ідеями відходить/відійшов у минуле. Секулярний розум більше не може залишатися таким, претензія на універсальність власного шляху так і залишилася не реалізованою, а настання суспільства загального добробуту все відкладається. На зміну Модерну йде щось нове, але яким воно буде, зараз можна спробувати вгадати тільки за силуетом, що тільки-но починає прояснюватися. Проте, «смерть» класичного Модерну, здається, можна діагностувати вже напевно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Хайдеггер Мартин. Гегель / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – 322с.
2. Митчелл Т. Сцена «современности» / Т. Митчелл // Неприкосновенный запас. – № 6 (098). – С. 123–139.
3. Анатолий Ахутин. Европа – форум мира / А. Ахутин. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2015. – 88 с.
4. Браславский Р. Цивилизационный анализ и советский модерн / Р. Браславский, М. Масловский // Неприкосновенный запас. – 2015. – № 6 (098). – С. 45–55.
5. Культурні цінності Європи / За ред. Ганса Йоаса і Клауса Вігандта. – Пер. з нім. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 552 с.
6. Красицкий Я. Разум и Другой. Опыт по русской и европейской мысли / Ян Красицкий. – СПб.: РХГА, 2015. – 264 с.
7. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
8. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн. – режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/st002.shtml>
9. Гвардини Р. Гельдерлын. Картина мира и боговдохновенность / Романо Гвардини. – СПб.: «Наука», 2015. – 489 с.
10. Лапин Н. И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть I. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фундаментальных ценностей / Н. И. Лапин // Вопросы философии. – 2015. – № 4. – С. 3–15.
11. Юнгер Эрнст. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер. – М.: Наука, 2002. – 546 с.

12. Гранин Ю. Д. «Нация» и «этнос»: эволюция подходов и интерпретаций в философии и науке XVIII-XX столетий / Ю. Д. Гранин // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 5–17.

13. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология [Текст] / Дж. Александер; пер. с англ. Г. К. Ольховикова, под ред. Д. Ю. Куракина. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2013. – 640 с.

14. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман, пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

REFERENCES

1. Haydegger Martin. Gegel / M. Haydegger. – SPb.: Vladimir Dal, 2015. – 322 s. (in Russian).

2. Mitchell T. Stsena «sovremennosti» / T. Mitechel // Neprikosnovennyiy zapas. – № 6 (098). – S. 123–139 (in Russian).

3. Anatoliy Ahutin. Evropa – forum mira / A. Ahutin. – K.: DUH I LITERA. – 2015. – 88 s. (in Russian).

4. Braslavskiy R. Tsvivilizatsionnyiy analiz i sovetskiy modern / R. Braslavskiy, M. Maslovskiy // Neprikosnovennyiy zapas. – 2015. – № 6(098). – S. 45–55 (in Russian).

5. KulturnI tsInnostI Evropi / Za red. Gansa Yoasa I Klausu Vlgandta. – Per. z nIm. – K.: DUH I LITERA, 2014. – 552 s. (in Russian).

6. Krasitskiy Ya. Razum i Drugoy. Opyityi po russkoy i evropeyskoy myisli / Yan Krasitskiy. – SPb.: RHGA, 2015. – 264 s. (in Russian).

7. Ankersmit F. R. Vozvyishennyiy istoricheskiy opyit / Franklin Rudolf Ankersmit. – M.: Evropa, 2007. – 612 s. (in Russian).

8. Vitgenshteyn L. Logiko-filosofskiy traktat / Lyudvig Vitgenshteyn. – rezhim dostupa: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/st002.shtml> (in Russian).

9. Gvardini R. Gelderlyin. Kartina mira i bogovdohnovlennost / Romano Gvardini. – SPb.: «Nauka», 2015. – 489 s. (in Russian).

10. Lapin N. I. Fundamentalnyie tsennosti tsivilizatsionnogo vyibora v HHI stoletii. Chast I. Chelovecheskaya tsivilizatsiya pered vyiborom konfiguratsii fundamentalnyih tsennostey / N. I. Lapin // Voprosyi filosofii. – 2015. – № 4. – S. 3–5. (in Russian).

11. Yunger Ernst. Rabochiy. Gospodstvo i geshtalt / Ernst Yunger. – M.: Nauka, 2002. – 546 s. (in Russian).

12. Granin Yu. D. «Natsiya» i «etnos»: evolyutsiya podhodos i interpretatsiy v filosofii i nauke HVIII-HH stoletiy / Yu. D. Granin // Voprosyi filosofii. – № 7. – 2015. – S. 5–17 (in Russian).

13. Aleksander Dzh. Smyislyi sotsialnoy zhizni: Kultursotsiologiya [Tekst] / Dzh. Aleksander, per. s angl. G. K. Olhovikova, pod red. D. Yu. Kurakina. – M.: Izd. i konsaltingovaya grupa «Praksis», 2013. – 640 s. (in Russian).

14. Assman Yan. Kulturnaya pamyat: Pismo, pamyat o proshlom i politicheskaya identichnost v vyisokih kulturah drevnosti / Yan Assman, per. s nem. M. M. Sokolskoy. – M.: Yazyiki slavyanskoj kulturyi, 2004. – 368 s. (in Russian).

АННОТАЦИЯ

Левицкий В. С. Способы постижения Модерна.

В статье рассматриваются современные подходы к изучению Модерна как единственно возможный способ саморефлексии Модерна. Признавая существование и легитимность различных способов классификации таких рефлексий, отмечается, что дискурс о Модерн стает возможным только в их пределах. С другой стороны, анализ саморефлексии Модерна позволяет говорить о трансформации современного мировоззрения, собственно Модерна и западного разума в его претензии на универсальность и глобальное доминирование.

Ключевые слова: модерн, саморефлексия, рациональность, технология, проект глобального развития.

SUMMARY

Victor Levitskyi. Approaches of Understanding Modernity.

In the article, the author is considering modern approaches to studies of Modernity as the only possible way of Modernity's self-reflection by trying to close the lacuna in studies, which are mostly focused on the essence of Modernity, and not the ways of its discussion. In particular, several approaches have been considered, such as monolithic (tells of the unique state of Western modern worldview, which spreads across all civilizations) and plural (emphasizes the importance of colonial discourse and influence of Eastern cultures on the formation of modern worldview); institutional (offers to fix the presence of Modernity in case of formation of specific institutes like free market or civil society) and interpretational (finds Modernity in specific cultural answers to certain questions); optimistic (considers modernity a positive and perspective stage of mankind's development) and pessimistic (applies to modernity as to the decay of traditional civilization or believes that the age of modernity has come to the end. By admitting the existence and legitimacy of different ways of classifying those reflections, it's being emphasized, that only in their bounds discourse about Modernity is possible. On the other hand, analysis of Modernity's self-reflection lets us talk about the transformation of modern worldview, Modernity itself and western mind in its claim to universality and global dominance.

First stage of self-reflection was a development of metanarratives, which tell us of Modernity's universal project and is classified by 5 features: universality (comprehends not certain situations or regions, but all historical, geographical and

intellectual horizons and at the same time forms the image of future); invariance (Totality of all empirical experience is submitted to the inner laws of these “stories”, all that we are able to register is a manifestation of these laws); teleology (these narratives describe goals and logic of not only the society but the History itself and determine the way to this goal); eschatology (this doctrine becomes a discourse about last hours and the salvation); metaphysics (all these metanarratives is a hermeneutics of the being itself, and not the clarification of a particularistic object, the being itself is speaking through them, in all its totality). As a substitute to the age of metanarratives came the age of Modernity and its Self-Identity, because the desire for universality and meta-positions were found to be inadequate. All we can say about Modernity is that it’s possible to tell about it within the frameworks of some special discourse about Modernity. When you come out of one discourse you immediately enter another one. After the deconstruction of metanarratives discourses about modernization, about industrialization, economic discourse, and discourse about secularization became arterial for Modernity’s analysis (and philosophic and humanist in general). In these discourses modern knowledge was explicitly looking for itself, incidentally trying to crystallize the discourse and itself on the one hand, and comprehending its own nature and challenging own bounds on the other. And analytics of particularistic discourses is the most effective way of development of integral discourse about Modernity, which will help to understand its essence from the perspective of the discursive approach.

Key words: *modern, self-reflection, rationality, technology, project of global development.*