

Гуревич П.С. Социально-политическая философия Ж. Эллюля

Внимание! Автор предисловия совершает грубую ошибку, приписывая Эллюля к неоконсерватизму.

Жак Эллюль (род. в 1912 г.), юрист по образованию, был участником движения Сопrotивления во Франции. В своих работах он затрагивает различные социологические темы — проблемы техники, государства, революции, политической пропаганды. Его книги — "Техника" (во французском издании), "Пропаганда", "Политическая иллюзия", "Аутопсия революции", "От революции — к бунтам", "Другая революция: неизбежный пролетариат" и др.[1] нашли широкого читателя не только во Франции, но и во многих западных странах, прежде всего в США. Не возникает сомнений в том, что творчество Эллюля представляет собой серьезное философско-идеологическое явление. Однако не так просто определить его место в панораме современных мировоззренческих течений.

Трудности, возникающие при изучении его философской позиции, связаны с известной "размытостью" духовно-культурных критериев, применяемых им в оценке западной цивилизации, с определенной нестандартностью его мировоззренческого облика. В работах Эллюля четко заявляет о себе тематика иррационалистического философствования. Но вместе с тем в них есть и сюжеты, присущие прагматизированному рационализму. Он затрагивает вечные проблемы человеческого существования и одновременно занят весьма актуальными социологическими вопросами. Его восприняли, особенно поначалу, как социолога, увлеченного возможностями технического прогресса, идеологического манипулирования, общественного "дирижизма" и т.д.

Американские переводчики, проявившие интерес к трудам Эллюля, не оценили в должной мере ни его галльский юмор, ни характерную ироническую манеру изложения, ни своеобразную склонность к абстрактно-философскому размышлению на материале расхожих сюжетов и тем. Они представили французского автора как "социального инженера", описывающего механизмы "технологического общества", раскрывающего тайны современного менеджмента. Уже первая его работа[2], изданная в США, вызвала непонимание и разнотолки у многих западных ученых.

Опираясь на идеи М. Хайдеггера, Эллюль стремился в своем исследовании рассмотреть технику как особый феномен (не случайно его работа во французском издании так и

называлась — "Техника"). Известно, что среди философов складываются принципиально разные подходы к истолкованию данного явления. "Трактовать ли технику "узко", в ее инструментальном значении, настаивая, как это делают многие, на ее нейтральности как средства, могущего быть использованным в различных целях, абстрагируясь от последствий и делая упор в основном на заключающихся в ней огромных возможностях технического же порядка, или говорить о "феномене техники", т.е. о явлении, в значительной мере...ответственном за существенные изменения в человеческой жизни в плане социальном, биологическом, психологическом, гносеологическом?"[3].

Американские интерпретаторы Эллюля, по сути дела, не разглядели философской направленности данного исследования (работа вышла в США под другим, более "конкретным" названием — "Технологическое общество"). Они сочли даже несущественным, что техника выступает у него в качестве негативного явления. Один из них зачислил Эллюля в число пророков "постиндустриального" общества[4]. Попытаемся уяснить, о чем в действительности писал Эллюль, ибо это позволит, как нам кажется, проследить затем эволюцию его философско-социологических воззрений. Эллюль придает термину "техника" широкий мировоззренческий смысл. Он имеет в виду не просто машинные механизмы, машинную технику, ту или иную процедуру для достижения цели. "В нашем техническом обществе,— пишет Эллюль,— техника есть вся совокупность методов, рационально обработанных и имеющих абсолютную эффективность (для данной ступени развития) во всякой области человеческой деятельности"[5].

Таким образом, Эллюль пытается проследить связь техники с рационализмом, с абстрактным мышлением, современным знанием. Сущность техники, по его мнению, кроется не в ней самой. Ее "онтологическая природа" раскрывается через рассмотрение культурных и духовных особенностей современного мира. На этом основании он проводит различие между машиной и техникой. При этом он подчеркивает, что техника как социальное явление порождена машиной, но было бы неверно отождествлять их. Машина не является сущностью техники, ибо последняя представляет собой качественно новую ценность. В результате Эллюль отвергает традиционное представление о технике как прикладной науке.

Эллюль связывает технику с всеобщей рационализацией мира, в ходе которой происходит вытеснение из мышления, из общественного сознания эмотивных элементов, фиксируется детерминированная последовательность явлений, утрачивается универсальность, полнота сознания за счет закрепления в нем сугубо рефлексивных элементов. По его мнению, именно панлогизм порождает технику и придает ей необоримую силу. Она выступает, таким образом, в качестве исторической судьбы современной цивилизации.

Вот почему Эллюль рассматривает феномен техники как самую опасную форму детерминизма. Она, по его словам, превращает средства в цели, стандартизирует человеческое поведение и, следовательно, не просто делает человека объектом научного исследования, но объектом "калькуляций и манипуляций". Здесь у Эллюля намечаются две темы, которые становятся ведущими в его исследованиях. Во-первых, он исследует техническую цивилизацию с таких социальных позиций, которые исключают правомерность научно-технической революции, оценивают ее негативно и, таким образом, ставят вопрос о

возможной поливариантности социального развития. Во-вторых, он рассуждает от имени человека, которого воспринимает как меру всех вещей, а судьбу его — как исходный момент всякого философствования.

Эллюль не просто объявляет мировой исторический процесс "обесмысленным", не только ставит под сомнение прогрессивно-поступательный характер общественного развития. Программа французского исследователя шире: он приступает к развернутому обличению прогресса в его существующих формах. Положительный идеал Эллюля включает в себя определенную идею поступательного развития общества, но она предполагает возрождение утраченных форм социального устройства, создание таких условий, при которых окажется возможным богатое человеческое творчество.

Речь идет, стало быть, не о "разочаровании в прогрессе", а о принципиальном изобличении той формы прогресса, которая выступает в качестве враждебной, античеловеческой силы.

Хотя религиозная тематика не занимает в его исследованиях сколько-нибудь значительного места, Эллюля считают сегодня одним из видных представителей современного "христианского гуманизма". Он также, как и сторонники философского персонализма, провозглашает в качестве своей ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человеческой личности.

Вот почему в своих рассуждениях Эллюль апеллирует к человеку, его внутреннему миру. Регуляторы человеческого поведения, по его мнению, надлежит находить в себе самом, в собственном внутреннем космосе. В работе "Аутопсия революции" Эллюль сам отмечает, что некоторые принципы и положения, лежащие в основе его концепции, можно найти у персоналистов[6]. Однако в отличие от последних он предпринимает скрупулезный анализ исторически сложившихся форм социального общежития, государственных и политических установлений, общественных институтов.

Постепенно, от работы к работе, вырисовывается и программа, предлагаемая Эллюлем современному человеку. Чтобы преодолеть "техническую болезнь" нашего времени, отмечает французский автор, каждый должен искать пути сопротивления техническим воздействиям. При этом личность может опираться на свою собственную свободу, которая не есть "неподвижный фактор, захороненный в человеческой природе или человеческом сердце"[7].

Свобода, по его мнению, не может быть обоснована естественно-научной точки зрения. Математические, биологические, социологические и психологические науки не раскрывают ничего, кроме необходимости и детерминизма во всех сферах. Реальность, как полагает Эллюль, сама фактически является комбинацией детерминирующих факторов. Поэтому свобода — это преодоление и выход за пределы этих детерминант. "Свобода не статична, а динамична, — пишет он, — не законное стремление, а вознаграждение, которое надо постоянно завоевывать. Как только человек останавливается и покоряется условиям, он оказывается подчиненным детерминизму. Он больше всего поработен, когда думает, что он обосновался в сфере свободы"[8].

История, по Эллюлю, представляет собой набор альтернатив.

Разумеется, обстоятельства диктуют, причем весьма настоятельно, конкретные способы поведения. Но реальность не есть нечто фатальное, необоримое. Ни поступательное развитие человечества, ни всемогущие техники сами по себе не могут свидетельствовать о том, что ход истории заведомо однонаправлен, законосообразен. Человек в состоянии преобразовать действительность, разрушить ее "заклятье", если он уверует в собственную спонтанную самобытность и сбросит оковы "иллюзий".

Каковы же эти иллюзии? Эллюль утверждает, что развитие техники превратилось в самоцель, что она уничтожила традиционные ценности всех без исключения обществ, создала единую "выхолощенную" культуру. Она лишила человека свободы и изуродовала его духовный мир. Развивая тезис о неизбежной катастрофе, надвигающейся на современную цивилизацию, французский исследователь видит врага не в отдельных отраслях производства или машинах, а в технике вообще. По его мнению, она настолько рационализирует человеческое мышление, что сам человек становится ее жертвой.

Свои антипрогрессистские умонастроения Эллюль "проигрывает" на конкретных вопросах социальной и политической философии, размышляя о технике, революции, идеологии, пропаганде. Его диагноз "болезней века" основывается не на отвлеченных понятиях, а на преднамеренном погружении в эмпирию фактов, социологических наблюдений. Отсюда жесткость его интонаций, не допускающая никакой романтизации действительности.

Если Р. Арон обозначает "разочарование в прогрессе" лишь как усиливающееся умонастроение, то Ж. Эллюль "обосновывает" антипрогрессизм. Он представляет обширный арсенал аргументов, смысл которых сводится к тому, чтобы доказать беспочвенность многочисленных иллюзий, укоренившихся в философии и социологии. То, что людям кажется вполне законным, естественным, единственно правомочным, Эллюль объявляет "разрушительной фикцией". История не имеет стержня, социальные революции только в силу слепоты воспринимаются как импульс развития, политическая мифология на каждом шагу подстерегает человека.

В чем же назначение человека, его подлинная миссия? По мнению Эллюля, в том, чтобы "разрушать прогресс". Свобода индивида, как это ни парадоксально, именно в том, чтобы двигаться в сторону, противоположную общественному развитию. Беспощадная диагностика отвлеченных порождений разума, его современных кошмарных проявлений, изобличение господствующей мифологии,— вот что важно для личности, которая стремится к свободе.

Все эти идеи как раз и развиваются "новыми философами" во Франции. То, что в сочинениях Эллюля "вызревало" постепенно, с оговорками и примечаниями, в декларациях "новых" представлено как обширная "история болезни". Они объявили главной опасностью современной цивилизации панлогизм, традицию "отчужденного" абстрактного мышления, рационализацию действительности, которая породила "чудовищное доктринерство"[9].

В своей работе "Аутопсия революции"[10] Эллиот привлекает обширный исторический материал, стремясь проследить закономерности и особенности массовых общественных движений. Он приходит к выводу, что все происшедшие революции, независимо от их социального характера, были пагубны для человечества, приводили к краху его иллюзий и надежд. Эллиот называет "мифическим" представление о том, что революции служат избавлению от неравенства и гнета. Главным результатом революций, по его мнению, начиная с Великой французской революции, является укрепление государства и дальнейшее порабощение человека. Вот почему французский исследователь призывает вернуться к "антигосударственной традиции" Бакунина и Прудона.

Эллиот проводит разграничение между понятиями "бунт" и "революция". Оно не связано, по его мнению, ни с масштабами движения, ни с его результатами. Автор подчеркивает, что вплоть до XVIII в. между бунтами и революцией было так много общего, что довольно трудно провести между ними грань. Для того чтобы

начался бунт, необходимо, во-первых, ощущение невыносимости ситуации, невозможности терпеть унижение и, во-вторых, чтобы протест обрел конкретный адрес, чтобы определился виновник (истинный или мнимый) всех несчастий.

Бунт, по мнению Эллиота, лишен исторической перспективы, более того, он "реакционен" в том смысле, что ставит себе целью возврат прошлого (вернуть те прекрасные времена, когда крестьяне были свободными людьми, когда существовал Юрьев день, когда налоги были меньшими и т.д.). Бунт направлен против прогресса и новшеств, против истории, во всяком случае против ее предвидимого "нормального" развития.

Основное и принципиальное сходство между бунтом и революцией до конца XVIII в., по Эллиоту, состояло в том, что в этот период революции, как и бунты, совершались "против истории", были направлены в прошлое. Революционеры тогда не предлагали никакой новой программы, напротив, они выступали против всех новшеств, апеллировали ко всему привычному.

Вместе с тем, как следует из вышеназванной работы Эллиота, уже в тот период существовало важное различие между бунтом и революцией, которое со временем все более четко обозначалось. Специфическими, принципиально новыми элементами, присущими только революции, являются, по определению Эллиота, во-первых, наличие программы, теории и, во-вторых, институционализация. Он считает, что создание новых институтов власти, которые могут утвердиться, лишь преодолев стихийный бунт и освободительное движение, породившее революцию, служит переломным моментом каждой революции[11].

По его мнению, именно с этого момента кардинально меняется концепция революции: отныне она связывается с идеей прогресса — экономического развития, расцвета наук и промышленности, рационального управления. Критикуя историю с позиций разума, революция, как считает автор, не ставит цели придать ей другое направление, а стремится лишь убрать препятствия, стоящие на ее пути и мешающие экономическому развитию общества.

Другая важная черта Великой французской революции, по мысли Эллюля, состоит в том, что она положила начало новой концепции государства (которую позднее разрабатывал Гегель). Впервые в истории государство стали рассматривать как воплощение Разума и, более того, как гарантию свободы. До тех пор идея свободы всегда противопоставлялась идее государства. Отныне, как отмечает Эллюль, государство, рожденное революцией, объявляет себя оплотом свободы, преследует и казнит именем свободы. Свобода становится абстрактным понятием и не имеет уже ничего общего с той конкретной свободой, которую требовал и воплощал бунт.

Автор считает Французскую революцию поворотным пунктом истории еще и потому, что она была первой попыткой разрешить социальные проблемы. Конечно, бунт тоже имеет это в виду, стремясь вывести людей из невыносимой социальной ситуации. Но он проявляется беспрограммно, не формулирует политических проблем, как якобы разрешимых в будущем. Провал этой попытки объясняется, по его мнению, не тем, что буржуазия присвоила себе плоды революции, совершенной народом. Эллюль решительно не согласен с этой концепцией и утверждает, что революцию совершила именно буржуазия, поскольку она разработала революционную программу, а позднее сумела институализировать завоеванное. Причина провала, по его мнению, в том, что новые институты, создаваемые всякой революцией для борьбы с угнетением, в силу своей природы обязательно должны стать источником еще большего угнетения. Государство становится тоталитарным — «таково "великое открытие" этой революции свободы»[11], таков ее главный итог и урок.

Говоря о других последствиях Великой французской революции, автор отмечает, что она создала не только модель, но и миф революции, который оказал решающее воздействие на мировоззрение. Бунт, необходимо, во-первых, ощущение невыносимости ситуации, невозможности терпеть унижение и, во-вторых, чтобы протест обрел конкретный адрес, чтобы определился виновник (истинный или мнимый) всех несчастий.

Бунт, по мнению Эллюля, лишен исторической перспективы, более того, он "реакционен" в том смысле, что ставит себе целью возврат прошлого (вернуть те прекрасные времена, когда крестьяне были свободными людьми, когда существовал Юрьев день, когда налоги были меньшими и т.д.). Бунт направлен против прогресса и новшеств, против истории, во всяком случае против ее предвидимого "нормального" развития.

Основное и принципиальное сходство между бунтом и революцией до конца XVIII в., по Эллюлю, состояло в том, что в этот период революции, как и бунты, совершались "против истории", были направлены в прошлое. Революционеры тогда не предлагали никакой новой программы, напротив, они выступали против всех новшеств, апеллировали ко всему привычному.

Вместе с тем, как следует из вышеназванной работы Эллюля, уже в тот период существовало важное различие между бунтом и революцией, которое со временем все более четко обозначалось. Специфическими, принципиально новыми элементами, присущими только революции, являются, по определению Эллюля, во-первых, наличие программы, теории и, во-вторых, институализация. Он считает, что создание новых институтов власти, которые могут утвердиться, лишь преодолев стихийный бунт и

освободительное движение, породившее революцию, служит переломным моментом каждой революции[12].

По его мнению, именно с этого момента кардинально меняется концепция революции: отныне она связывается с идеей прогресса — экономического развития, расцвета наук и промышленности, рационального управления. Критикуя историю с позиций разума, революция, как считает автор, не ставит цели придать ей другое направление, а стремится лишь убрать препятствия, стоящие на ее пути и мешающие экономическому развитию общества.

Другая важная черта Великой французской революции, по мысли Эллюля, состоит в том, что она положила начало новой концепции государства (которую позднее разрабатывал Гегель). Впервые в истории государство стали рассматривать как воплощение Разума и, более того, как гарантию свободы. До тех пор идея свободы всегда противопоставлялась идее государства. Отныне, как отмечает Эллюль, государство, рожденное революцией, объявляет себя оплотом свободы, преследует и казнит именем свободы. Свобода становится абстрактным понятием и не имеет уже ничего общего с той конкретной свободой, которую требовал и воплощал бунт.

Автор считает Французскую революцию поворотным пунктом истории еще и потому, что она была первой попыткой разрешить социальные проблемы. Конечно, бунт тоже имеет это в виду, стремясь вывести людей из невыносимой социальной ситуации. Но он проявляется беспрограммно, не формулирует политических проблем, как якобы разрешимых в будущем. Провал этой попытки объясняется, по его мнению, не тем, что буржуазия присвоила себе плоды революции, совершенной народом. Эллюль решительно не согласен с этой концепцией и утверждает, что революцию совершила именно буржуазия, поскольку она разработала революционную программу, а позднее сумела институализировать завоеванное. Причина провала, по его мнению, в том, что новые институты, создаваемые всякой революцией для борьбы с угнетением, в силу своей природы обязательно должны стать источником еще большего угнетения. Государство становится тоталитарным — «таково "великое открытие" этой революции свободы»[13], таков ее главный итог и урок.

Говоря о других последствиях Великой французской революции, автор отмечает, что она создала не только модель, но и миф революции, который оказал решающее воздействие на мировоззрение последующих поколений. Она первая превратила революцию в объект религиозного поклонения, сделала ее мерилom всех ценностей. Для этого впервые был пущен в ход огромный пропагандистский аппарат. В результате революция стала восприниматься не только и не столько как средство достижения тех или иных целей, но и как высшая и самодовлеющая ценность, как момент наиболее "полной реализации" человека и истории. Эллюль подчеркивает, что торжество этого мифа связано, как это ни парадоксально, с распространением рационализма, идеологии прогресса и научного взгляда на историю.

Пытаясь определить смысл истории, Эллюль заявляет, что полностью согласен с концепцией Б. де Жувенеля, который "одним из первых понял, что непрерывный рост власти — не случайность, но конкретный, а не гипотетический смысл истории"[14]. После каждого

освободительного порыва человечества государство расширяет свои владения, обещая обеспечить ту самую свободу, которую она на деле уничтожает.

Эллюль приходит к выводу, что в наши дни понятие революции утратило свое реальное содержание. "Прирученная" и выхолощенная, революция стала своего рода модным поветрием, чуть ли не признаком хорошего тона. Реформизм считается позорным, иронизирует автор, самое меньшее, что теперь требуется от художника, политика, литератора, инженера, даже предпринимателя — это быть революционером. Растасканная и опошленная прессой, которая ежедневно выдает очередную порцию "революционной" информации наряду с новостями спорта и моды, революция стала восприниматься как самый банальный и привычный факт. Этот поток информации, по словам Эллюля, который обрушивают на современного человека газеты, радио и телевидение, создает впечатление, будто мы подняты на гребень революционной волны. В результате "революция в конце концов становится фикцией"[15].

В заключительной главе книги Эллюль излагает свою концепцию "необходимой революции", определяет ее характер и цели. Он уточняет, что слово "необходимость" понимается им не в смысле исторической неизбежности, не зависящей от воли человека, а в качестве нравственного императива. Итак, есть ли необходимость в революции, нужна ли она современному обществу?

Борьба против неравенства, эксплуатации, колониализма, империализма, утверждает Эллюль, в современных условиях не может стать основой революции. Неоднократно подчеркивая необходимость этой борьбы ("пока существует хоть один человек, страдающий от голода"), автор отмечает, что победа на этих фронтах, исторически предопределенная, отнюдь не приведет к революционному преобразованию общества.

По убеждению Эллюля, необходима иная революция, та, которая действительно изменит судьбу человека, а не только социальные, политические и экономические структуры. Таким образом, французский исследователь понимает желаемую революцию скорее как бунт, направленный против прогрессивных иллюзий. Ее содержанием должен стать духовный поворот в сознании человека, которому надлежит осознать собственную уникальность и самоцельность. В отличие от политической революции Эллюль называет Духовную революцию необходимой. Эллюль подчеркивает, что сегодня под угрозой поставлен человек как таковой, хотя он и не ощущает эту реальную опасность столь же непосредственно, как, например, чувство голода. В связи с этим автор ставит вопрос об условиях, необходимых для духовного взрыва. Нужно, во-первых, чтобы человек ощущал невозможность жить по-прежнему и, во-вторых, чтобы структуры данного общества были "блокированы", т.е. не могли развиваться в направлении, способном удовлетворить мнимые человеческие потребности.

Какие же структуры современного общества предлагает разрушить Эллюль? Речь идет о технике и государстве. Можно ли рассчитывать на революционный взрыв этих "блокированных" структур? Шансы, по мнению автора, не так уж велики, поскольку протест и недовольство, рождающие бунт и в конечном счете революцию, направлены в другой адрес: несмотря на постоянные выпады против засилья государства, бюрократии и

бесчеловечной техники, люди очень довольны, что могут больше потреблять, гордятся прогрессом техники и, что бы ни случилось, взывают к помощи государства.

Альтернатива, которую формулирует Эллюль, весьма жестка: либо покорность судьбе, уготованной человечеству "прогрессом", историей, либо духовная революция. Стало быть, революция против истории, т.е. бунт? Да, именно в этом призыве и заключено содержание современного неконсервативного сознания. "Необходимая революция", по словам Эллюля, должна быть направлена против предвидимого направления истории, "против неизбежности", которая "сама по себе есть отрицание свободы"[16].

"Необходимая революция", по мнению Эллюля, должна быть направлена не только против техники и государства, но и против основных ориентации, социально-психологических установок и мифов современного общества, в частности против растущего подчинения человека коллективу. Автор не предполагает ни новых ценностей, ни программы, ни стратегии и не берется предугадать, какие конкретные формы примет будущее общество. Он подчеркивает, что, поскольку "необходимая" революция есть освобождение и утверждение личности, она не может быть делом небольшой группы руководителей, штаба, авангарда, партии. При такой постановке дела сохраняются основные принципы технического общества, где специалисты осуществляют социальные, экономические и политические реформы, решая за других, что для них лучше. В качестве последнего этапа возрождения индивида Эллюль называет способность к "созерцанию", которое есть самое основное условие выявления спонтанности личности. Таковы этапы и направленность планируемого бунта против современности.

Итак, неоконсерватизм исходит из представления о "тупиковом" характере современного социального развития. Он ставит вопрос о нереализованных возможностях человечества и производит переоценку всех общественных событий, в первую очередь массовых движений, социальных переворотов.

Если "Аутопсия революции" носила преимущественно историко-теоретический характер, то в новой работе "От революции — к бунтам" Эллюль решает те же проблемы, исследуя современный ему этап мирового развития. Центральный вопрос, который он пытается выяснить, сводится к следующему: «возможна ли "духовная революция" сегодня?» Автор исходит из собственной концепции "необходимой революции", которую противопоставляет марксистской, неомарксистским, "гошистским" и прочим концепциям. Речь идет о бунте, направленном в первую очередь против государства, научно-технического прогресса, потребления, о бунте, главной целью которого должно стать освобождение индивида.

Автор решительно расходится с модными на Западе леворадикальными концепциями, сводящимися к апологии революционных возможностей "третьего мира". Эллюль подчеркивает, что революции, происходящие в освобождающихся странах, по своим целям и характеру находятся на уровне XVIII -XIX вв. европейской истории. Поэтому надежды, возлагаемые частью левой европейской интеллигенции на революцию, которую совершат "новые варвары", представляются ему иллюзорными.

Эллюль показывает также неприемлемость и несостоятельность маоистского пути, который явился своеобразной попыткой институционализации бунта, а привел, по его мнению, к прямо противоположному результату — к подавлению всякой свободы и укреплению власти централизованного бюрократического государства. Одновременно он подчеркивает, что революционный потенциал "контркультуры" явно преувеличен.

Критикуя западных революционеров всех направлений, во-первых, за теоретическую слабость, выражающуюся в следовании устаревшим моделям, в расплывчатости целей и в обращении к утопии, и, во-вторых, за практическое бессилие, т.е. отсутствие эффективных средств борьбы, автор приходит к выводу, что "эра политических революций кончилась"[17], что теперь нет уже такой силы, которая способна разрушить и обновить структуры современного общества.

Эллюль отмечает, что за последние годы среди левой интеллигенции получила широкое распространение теория, рассматривающая молодежь как движущую силу революции. Сторонники этой теории утверждают, что в современном обществе молодежь находится на положении пролетариата, что она составляет новую социальную группу или даже "класс" наиболее "отчужденных" элементов, что маргинальная ситуация предназначает ее на роль "детонатора" революции и т.д. Все эти попытки интерпретировать бунт молодежи как революционное движение нового типа предоставляются Эллюлю несостоятельными. Эллюль против "политической, традиционной" революции, и он стремится показать, что попытки найти такую революционность не что иное, как политическая мифология.

Тезис о революционном самосознании молодежи является, по мнению Эллюля, ложным: молодежь осознает не столько самое себя и свое реальное положение в обществе, сколько образ, созданный взрослыми, которые, в свою очередь, находятся в плену у мифа. Автор подчеркивает связь мифа "молодежи" с доминирующим в наши дни мифом прогресса. В обществах, ориентированных на прошлое, превыше всего почиталась старость, а за молодостью не признавалось никакого авторитета. В современном обществе, по словам Эллюля, культ молодости потому занимает такое место, что молодежь ассоциируется с завтрашним днем (т.е., само собой, с прогрессом); она, как считается, и должна обеспечить прогресс общества. Однако, отвергая уготованную ей роль в социоэкономическом государстве, молодежь, считает Эллюль, "отрицает самое себя", поскольку представляет "лишь овеществленный продукт социальной идеологии взрослых". Таким образом, отказ от этой судьбы означает не революционное осознание ситуации, а "погружение в пустоту"[18].

По мнению Эллюля, молодежь не может адаптироваться к современной технической цивилизации, и симптомы этой неадаптированности, проявляющиеся в разных странах одинаково, свидетельствуют о глубине и универсальности этого феномена. Современное "техническое общество", по определению автора, — это прежде всего общество организации и порядка, и по мере того как оно совершенствуется, этот порядок все глубже проникает во все сферы жизни, дисциплинирует, теснит, ограничивает, регламентирует индивида, обрекая его на пассивность и подчинение.

Молодежь испытывает яростное возмущение перед этим "тотальным требованием", сводящим жизнь к полной бессмыслице. Но это нежелание принять свою судьбу, ощущение

невыносимости ситуации, стихийный протест и т.д. типичны для бунта и не имеют, по утверждению Эллюля, ничего общего с политической революцией, которая невозможна без доктрины, революционной программы, организации и социального единства группы, восстающей против глобального общества. По мнению Эллюля, нет никаких оснований полагать, что этот бунт может перерасти в политическую революцию. Дело в том, что бунт представляет собой продукт данной цивилизации и целиком зависит от нее, возможен лишь на ее почве и в ее рамках. Отвергая современное общество, бунтари в то же время не способны предложить взамен ничего кардинально иного, никакой реальной альтернативы. Они тем более не способны и к "духовной революции".

Утверждая, что в современном обществе уже невозможны политические революции, Эллюль провозглашает наступление эпохи бунтов. Если до сих пор историческое развитие шло от бунта к революции, то для нашего времени, по мнению автора, характерно обратное движение — от революции к бунту, который остается "последним выходом" для человека, выражением его протеста против бесчеловечной технической цивилизации. Бунтеще возможен, современное общество пока еще не настолько хорошо организовано, чтобы полностью интегрировать своих граждан и заглушить "чувство ужаса перед судьбой, исходящей не от Бога, а от статистиков"[19]. Однако Эллюль настойчиво подчеркивает, что бунты, которые отныне станут постоянными спутниками общества, не следует принимать за предвестники "духовной революции", которая по своему содержанию шире и радикальнее. Наступит ли она? Это проблематично.

Ситуация представляется Эллюлю безысходной, потому что "мир, созданный техникой, для человека невыносим подсознательно, но сознательно он не хочет никакого другого"[20]. Вот почему протест принимает тем более яростные формы, что финальный результат — невозможность победы — известен заранее. Однако сам акт протеста приносит психологическое удовлетворение: человек восстает, чтобы хотя бы на краткий миг почувствовать, что он еще свободен. Именно в этом Эллюль видит скрытый символ майских событий 1968 г.: баррикады Латинского квартала — символ безнадежного мятежа, воплощение революционного бессилия и в то же время "мистический символ", олицетворяющий связь с традициями великих революций.

Детальная рекогносцировка массовых движений 60-х годов, предпринятая Эллюлем, снова подводит его к необходимости завершающих теоретических "обоснований, где итоговый вывод — критика современной утопии как формы массового сознания". По мнению французского исследователя, интеллектуалы не способны выработать социально полезный и эффективный образ будущего общества[21].

По мнению Эллюля, утопии Томмазо Кампанеллы, Томаса Мора или Шарля Фурье не сыграли даже ничтожной роли в развитии исторических событий своего времени. Точно так же в этих утопиях не содержалось предвидений, которые осуществились бы сегодня. Как полагает автор, истинный образ будущего никогда не может быть просто продуктом индивидуального сознания, усилий отдельного ума. Даже воображение поэта или художника не в состоянии выработать этот образ, если иметь в виду его социальные параметры, поскольку образу этому надлежит быть целью усилий всего общества. Суррогатом такого образа являются два вида продукции интеллектуалов.

Первый, по словам Эллюля, — это утопия. Он отмечает, что социальное значение утопий негативно. Они не приносят добра человечеству. Достаточно людям воспринять предписания, содержащиеся в утопиях, серьезно, как результаты оказываются совершенно катастрофическими. Преступления, совершенные капитализмом в эпоху либерализма, во многом объясняются, как отмечает автор, той серьезностью, с которой в ту эпоху была принята фигура Робинзона Крузо. Позднее некритическое отношение к учениям Этьена Кабе и Шарля Фурье сыграло большую роль в том, что социализм не получил достаточного развития.

Эллюль полагает, что разработка утопии всегда представляет собой бегство от действительности. Это занятие легче, чем второй вид деятельности интеллектуалов по предвидению будущего — подсчет вероятностей того или иного социального развития. Подсчет этот, в свою очередь, также не содержит никакой четко сформулированной картины будущего. Он устанавливает лишь ряд, возможных рациональных альтернатив в отношении будущего, которые совсем не обязательно совпадут с самим реальным будущим.

Эллюль приходит к убеждению, что в условиях современного западного общества произошел распад системы ценностей. Вот почему он предлагает объявить "крестовый поход" за возрождение утраченных идеалов, за воскрешение ценностей. Французский исследователь говорит о поиске целей жизни, которые лежали бы за пределами обычных повседневных потребностей индивида.

Сочинения Эллюля — это манифест современного неоконсерватизма. Вряд ли можно указать на другого мыслителя нынешнего Запада, который с такой последовательностью и целеустремленностью стремился бы выразить данное идейное течение.

Неоконсерватизм как тип современного философского сознания — явление многомерное и сложное. В этом смысле он не поддается однозначной оценке. Нельзя, например, не видеть, что неоконсерватизм сегодня подрывает устои "казенного оптимизма", присущего позитивистской философии, трактующей исторический процесс в духе "плавного прогресса". Он требует трезвости в изучении социальных процессов, ставит вопрос о возрождении личности. Вместе с тем неоконсерватизм по самой своей сути направлен против поступательного движения истории.

Предлагаемая читателям книга Ж. Эллюля "Политическая иллюзия", написанная в 1965 г., сохраняет свою актуальность и для современной России. В ней обсуждаются те проблемы, которые волнуют нас сегодня — участие граждан в политике, демократия и усиление власти государства.

При нынешней политизированности нашего общества вдумчивый читатель автоматически перенесет размышления автора 30-40-летней давности в нынешнее время, свяжет с ситуацией в нашем отечестве и придет к собственным соображениям и выводам. Возьмем, к примеру, столь важную для нашей страны проблему создания гражданского общества. Гражданским обществом считается совокупность всех общественных организаций, которые граждане создают сами для того, чтобы, объединившись, решать свои назревшие проблемы. Предостережение Эллюля относительно игры в демократию оказывается злободневным, ибо

в нашей стране делается попытка создать гражданское общество "сверху", "утвердить" те организации, которые доказали свою лояльность.

В наше время европейская цивилизация при огромном разнообразии национально-культурных особенностей опирается на такие фундаментальные основы, как рыночный тип хозяйства, гражданское общество, развитая демократия, правовое государство, устранение разного рода национально-государственных перегородок, многообразие социальных инициатив. Общество, описанное Эллюлем, разумеется, не является идеальным, свободным от противоречий, конфликтов и несправедливости. Но, как можно убедиться, читая книгу Эллюля, национальные интересы России в первую очередь заключаются в разумном соотношении с инвариантными чертами европейских обществ.

Эллюль резко выступает против политизации власти. Он считает курьезным подход некоторых представителей социальной психологии, которые рассматривают власть на любом уровне (во всяких группах и каким бы образом она ни проявлялась) как только политический феномен, образцом которого служит государство. Всякое проявление власти оказывается микрокосмом центральной власти. Политизация власти — наследие былой эпохи. Казалось, на ином уровне развития страны власть предложит обществу обустроить свое существование, решать людям индивидуальные вопросы собственного бытия. Однако в нашей стране "деполитизация", о которой пишет Эллюль, не состоялась. Политики снова хотят оторвать людей от насущных жизненных задач и погрузить в мир политических страстей. Путь к подлинной демократизации политической жизни Эллюль видит в первую очередь в преобразовании сознания демократического гражданина, а не в реформировании институтов власти.

Одна из опасных политических и социальных иллюзий, по мнению Эллюля, — это искушение обращаться к так называемому здравому смыслу простых людей. Политические лидеры, предлагая пути спасения России, просто не могут не перемигнуться с народом, сохраняя необоримый соблазн толковать о себе как о выразителях общественного мнения.

В экспертизе Эллюля о народопоклонстве нет интеллектуальной гордыни или высокомерия. Нету него побуждения профанировать святое. Есть, однако, призыв освободиться от мифологем и химер, мешающих разобраться в ходе политических событий. Автор "Политической иллюзии" — сторонник демифологизации политического мышления, и теоретическим вкладом в решение этой задачи является его книга.

Издание данной книги Эллюля, несомненно, расширит круг актуальных проблем политики, волнующих сейчас граждан России. В то же время это своеобразный урок трезвого социального мышления, призывающего освободить сознание от искушения политических иллюзий.

Примечания

1 Ellul J. The technological society N. Y, 1965; Idem. Propagandes. P., 1962; Idem. L'illusion politique. P., 1965; Idem. Autopsie de la revolution. P., 1969; Idem. De la revolution aux rdvoltes.

P., 1972; Idem. Changer de revolution: L'ineluctable proletariat. P., 1982.

2 Ellul J. The technological society.

3 Тавризян Г.М. Проблемы технической цивилизации в буржуазной философии и социологии // Идеологические проблемы научно-технической революции. М., 1974. С. 85.

4 Kuhn W. The post-Industrial prophets. N. Y., 1971. P. 90-117.

5 Ibid. P XXV.

6 Ellul J. Autopsie de la revolution. R 336.

7 Idem. The technological society. P. XXXII.

8 Ibid. P. XXXIII.

9 Glucksmann A. Les maitres penseurs. P., 1977.

10 Ellul J. Autopsie de la revolution.

11 Ibid. R 101.

12 Ibid. P. 68.

13 Ibid. R 101.

14 Ibid. p. 198.

15 Ibid. P. 206.

16 Ibid. R 293.

17 J. De la revolution aux revokes. P. 373.

18 Ibid. P. 39.

19 Ibid. P. 374.

20 Ibid. P. 353.

21 Ellul J. Search for an image // Humanist. Buffalo, 1973. Vol. 33. №6. P. 22-25.

Версия #3

Зверобой создал 25 декабря 2025 02:58:16

Зверобой обновил 26 декабря 2025 05:35:36