

Джерело: Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 251 – 274.

*Деніел Белл*

## КУЛЬТУРНІ СУПЕРЕЧНОСТІ КАПІТАЛІЗМУ

### ВСТУП

#### РОЗ'ЄДНАННЯ СФЕР: ФОРМУЛЮВАННЯ ТЕМ

Навесні 1888 року Фрідріх Ніцше в загальних рисах шалював передмову до своєї останньої книги «Воля до влади», яку він планував написати як видатний літературний твір таким чином: «Те, про що я розповідаю, є історією найближчих двох століть. Я змальовую те, що прийде, що не може відбутися ніяким іншим способом: *пришестя нігілізму*. Цю історію можна розповісти вже зараз, через саму необхідність її розробки. Навіть зараз це майбутнє промовляє сотнями ознак... Вже протягом деякого часу вся наша європейська культура рухається до катастрофи з величезною напруженістю, яка наростає від десятиріччя до десятиріччя невтомно, нестримно, безрозсудливо, подібно до ріки, що бажає досягнути кінця, яка більше не усвідомлюється, оскільки існує страх перед усвідомленням».

Джерелом цього нігілізму для Ніцше був раціоналізм та розрахунок, характер життя, метою якого було зруйнувати «бездумну стихійність». Якщо для нього й був одиничний символ, який резюмував силу нігілізму, то ним була сучасна наука.

За Ніцше, те, що відбулося, було руйнуванням тих традиційних, тих ненавмисних абсолютних «засобів досягнення однорідних, тривалих властивостей для багатьох поколінь». Замість цього «ми досягли протилежного; дійсно, ми хотіли цього досягти: найбільш крайній ступінь свідомості, здатність людини пропускати крізь себе та історію». Розірвався органічний зв'язок із землею, «порушилася невідчужуваність власності», на її місце прийшла комерційна

цивілізація. Ніцше говорить про дезорганізуючі принципи часу: «Газети (замість денної молитви), залізниця, телеграф, централізація великої кількості різних інтересів у поодинокій душі, котра з цієї причини має бути дуже сильною та багатоманітною».

Ця тема передчувалась у першій книзі Ніцше «Народження трагедії», написаній у 1870—1871 роках, коли йому було 26 літ. Його великим демоном, тим велетнем свідомості став Сократ, «деспотичний логік», чиє «велике око Циклопа» ніколи не «палало божественною шаленістю митця», чий «голос завжди промовляв для того, щоб *відрадити*». Сократ починає знищувати культуру введенням відстані та сумніву, скептицизму знання, якого досягнуто отруєнням та мрією. Сократ є «великим прикладом *теоретичної людини*», котра має «невгамовну жадобу до знань» і «знаходить найвище задоволення в самому процесі розкриття, що доводить її власну силу».

Нігілізм виступає кінцем процесу раціоналізму. Це людська самосвідомість прагне зруйнувати своє минуле й контролювати майбутнє. Це є сучасність у своєму *вищому прояві*. Хоча нігілізм у своєму підґрунті є метафізичним, він поширюється на все суспільство і врешті-решт має сам себе зруйнувати.

Існує другий, досить відмінний погляд на нігілізм, який можна знайти в історичній західній релігії і який у сучасній літературі виражений Джозефом Конрадом, котрий почав писати в той час, коли Ніцше збожеволів. Це ідея про те, що цивілізація є тонким шаром захисту проти анархічних імпульсів й атавістичних коренів життя, які приховуються просто під поверхнею існування й тиснуть з метою розриву. Для Ніцше це воля до влади, що є дорогою до порятунку; для Конрада це воля до влади, що загрожує цивілізації.

«З точки зору Конрада, цивілізація — це метаморфоза темряви у світло», — пише Гіллс Міллер. «Це процес трансформації всього невідомого, ірраціонального або невиразного в чисті форми, поіменовані й впорядковані, яким надані значення, й вони використовуються людиною». Цивілізація має два виміри. «Для того, щоб бути неушкодженою, цивілізованій людині необхідно мати сліпу відданість безпосереднім практичним завданням, відданість, яка відтворює вікторіанський культ праці. Для Конрада, так само як і для Карлейля, праця є захистом від нездорового сумніву або невротичного паралічу волі». Друге — це ідея вірності, необхідна довіра до інших. Цивілізація для Конра-

да — «це в той же час суспільний ідеал та ідеал особистого життя. Ідеальне суспільство уявляється як стосунки між людьми на борту добре керованого корабля: ієрархічна структура знизу, завдяки слухняності, така ж згори, а, взяте разом, у цілому формує досконалий організм».

Проте для Конрада стримуючим виявився той факт, що суспільство є не природним явищем, а людським витвором з довільною сукупністю правил регулювання суспільних відносин, якою б витонченою цивілізованістю вони не відзначалися. У цьому пристосуванні суспільство взаємопов'язане від своєї верхівки до соціальних низів, від політично правих до лівих у таємній невисловленій співучасті з тим, аби зберегти ці правила так, що всі його члени від видатних, великих особистостей та поліцейських чинів до радикалів, котрі задумували заколот для повалення системи, можуть прийняти свої пози, жести й ворухити ротом у своїх ролях комедії умовностей. Суспільство, таким чином, є формою містифікації.

Це тема вражаючого роману Конрада про нігілізм «Таємний агент», який спонукав до анархічних дій на рубежі століть — кидання бомб та вбивства випадкових людей на вулицях, котрі «були схожими на буржуа». Цей роман пророкував ще більше поширення тероризму серед радикалів у 1960-х.

Оскільки суспільство настільки легко зруйнувати, то досить одиначної дії, вибуху бомби, щоб розірвати його тканину на шматки, зруйнувати всі ролі й залишити людей наодинці з їхніми пристрастями. Це завжди було логічним обґрунтуванням анархістської концепції подвигу (*die Tat*), романтичного акту, який одним спалахом перетворив би все суспільство. Але повніше обґрунтування цієї ідеї в романі Конрада викладене реакційним першим секретарем російського посольства, котрий провокує початок здійснення заколоту. Мають бути, зауважує він до Верлока, руйнівні дії, які «зроблять ясним, що ви обов'язково змушені зруйнувати людство в цілому». Але, аби це зробити, треба спрямувати вибухи на «щось зовнішнє стосовно пристрастей людства». Звичайне використання бомб можна усунути як «звичайну класову ненависть». Але те, що можна сказати, продовжує він, до дії руйнівної жорстокості, абсурдної до незбагненності, невимовності, майже невірогідності, фактично божевілля? Божевілля само по собі є жахливим, оскільки ви не можете на нього впливати ані погрозами, ані переконанням, ані хабарами.

Саме так твориться подвиг (die Tat). «Я цивілізована людина», — продовжує перший секретар. «Я б ніколи не мріяв спрямовувати вас на організацію простої різни та не чекав би від неї результату. Убивство завжди з нами. Воно є майже інституцією. Виступати треба проти освіти-науки. Але не проти кожної. Виступ повинен мати всю вражаючу безглуздість невмотивованого богохульництва». Дія полягає в підриві Грінвічської обсерваторії, першого меридіана, часових поясів і, символічно, також й історії.

Те, що трапляється, звичайно, є тим, що молода людина, несучи бомбу, є мимовільним носієм подвигу, втрачає свій героїчний образ і знищує себе під час вибуху. Таким чином, через Конрада ми бачимо на рівні особистості та символу сутнісні риси нігілістичного терору: *acte gratuit*, безглузда дія — божевілля. Це його страх, коли не пророцтво, на майбутнє.

Чи є це нашою долею — нігілізм як логіка технологічної раціональності або нігілізм як кінцевий продукт імпульсів культурних поривань до знищення будь-яких умовностей? Перед нами картини, як і багато ознак, про які вже згадувалося. Проте я хочу відхилити ці спокусливі та прості формулювання й замість них запропонувати більш складний і здатний до емпіричної перевірки соціологічний аргумент.

Я вважаю, що ми йдемо до водорозділу західного суспільства: ми є свідками кінця буржуазної ідеї — того погляду на дії людини та суспільні відносини, зокрема економічного обміну, які сформували сучасну епоху протягом останніх 200 років. І я вважаю, що ми досягли кінця творчого імпульсу та ідеологічного впливу модернізму, який, як культурний рух, домінував у мистецтві й набув форми наших символічних виразів за останні 125 років. У розвитку цього аргументу існує велика спокуса почати від цих сильних літературних концепцій — сильних через те, що вони драматизують результати — або інших в такому настрої, таких, як Буркгардт і Шпенглер, кого вітали як пророків нових часів. Отже, я зробив вибір не діяти таким чином не тому, що вони помилились, а тому, що вони ввели в оману.

Ніцше і Конрад, кожний по-своєму, є різними сторонами подвійного дзеркала, вони виставляють на перший план постійні можливості дезінтеграції в кожному суспільстві, зокрема, з того часу, коли вони черпали ідеї та образність у сфері культури. Але це вводить в оману як

історію, так і соціологію. їхній погляд на світ, на соціальну зміну апокаліпсичний, традиція походить від Одкровення Іоанна Богослова, записок про «останні дні», що надало сили роздумам Августина про падіння Риму.

Незважаючи на заглибленість в одкровення, а пізніше в революцію, структури суспільства — способи життя, Суспільні відносини, норми та цінності за одну ніч докорінно не змінюються. Структури влади можна змінити швидко: приходять нові люди, відкривають нові дороги суспільного сходження, створюються нові основи для управління. Проте такі драматичні перевороти є швидше зміною еліт. Соціальні структури змінюються набагато повільніше, особливо звички, традиції та встановлені традиційні способи дії. Очарування апокаліпсисом затемнює для нас світське: відносини обміну економічного й соціального; характер праці та професійної системи; природа сімейного життя й традиційні форми поведінки, що регулюють повсякденне життя. Навіть коли політичний устрій повалений вінною або революцією, завдання побудови нової політичної структури є довгим і важким, має з необхідністю використовувати елементи старого порядку. Якщо завдання будь-якої науки полягає в показі тих структур дійсності, котрі знаходяться в основі явищ, то ми повинні розуміти, Що часові виміри соціальної зміни набагато повільніші, а завдання складніші від драматичних форм апокаліптичного бачення, революційного або релігійного, що примусить нас повірити в це.

Якщо перше утруднення — це викривлення історичного часу, то друге — цілісна картина суспільства. У ХТХ столітті центральним в уявленні суспільства був погляд на нього як па павутиння (у літературних галюцинаціях — павутиння павука). У більш абстрактно-філософському розумінні, як не детально розроблено Гегелем, кожна культура, кожен «період» історії і, відповідно, кожне суспільство було структурно взаємопов'язаним цілим, об'єднаним певним внутрішнім принципом. Для Гегеля це був *Geist*, чи внутрішній дух. Для Маркса — спосіб виробництва, який визначає всі інші суспільні відносини. Таким чином, історична або соціальна зміна визначалась як послідовність різних об'єднаних культур — грецький світ, римський світ, християнський світ — кожен зі своїми якісно різними «моментами» свідомості чи різними способами виробництва — рабовласництво, феодалізм і капіталізм, де кожен спирався на різні типи суспільних відносин та засобів виробництва. 3

цієї точки зору історія постає як діалектична, коли нові форми заперечують попередні і готують шлях для наступних, що знаходяться в основі руху, якій є ціллю (telos) раціональності.

У межах кожного періоду кожна фаза культури від моралі й мистецтва через політичну форму до філософії сформована своїм єдиним Geist (духом) (що веде в історії культури до ідеї «стилю» періоду); або кожний аспект суспільства обумовлений прямо чи опосередковано панівною формою економіки, чи це ієрархічні стосунки феодального барона та кріпака, або формально вільний обмін товарами між індивідами, чиї відносини опосередковуються продажем за гроші всього, від товарів до культури.

Цей погляд на взаємопов'язаність, на павутиння стає могутнім образом літератури ХІХ століття, зокрема значних романів про соціальний реалізм, в яких проглядається пошук до зображення всіх верств суспільства. Як відзначав Річард Локк з «Холодного дому» Діккенса, дія дозволена тоді, коли «інспектор Бакет з лондонської поліції приносить героїн, який розшукували, до символічного центру Англії — темного кладовища в глушині Лондона, звідки поширювались епідемії віспи, сітки юридичних та сексуальних вимог, як жмури на брудному джерелі, доти, доки вони не торкнулись усього британського суспільства». Як зазначав Стівен Маркус, «рух павутиння можна знайти майже будь-де. Це яскраво видно у пізнішого Діккенса, всюди у Джордж Еліот, зокрема в *«Мідлмарн»*, це займає центральне місце у *«Походженні видів»* Дарвіна. Це набуває форми як такої, що знаходиться в основі структурної концепції соціології, яка розглядає суспільство як павутину відносин».

Наскільки б істинним міг бути цей погляд, я не думаю, що він протримається скільки-небудь довго. Цілком можливо, що в деяких аспектах західної історії — християнських середніх віках, зростанні буржуазної цивілізації — могли бути уніфіковані соціальні та культурні форми. Релігія з її ідеєю ієрархії відбиті в соціальній структурі феодального світу, а релігійні пристрасті приносили символізм у той час. Із зростанням буржуазії стала можливою одна соціальна форма, що пронизує всі сфери — од економічних відносин і моральної поведінки до концепцій культури та структури характеру. Іноді можна було бачити історію як прогресивний поступ в оволодінні людиною природи й самої себе.

Нічого такого немає зараз. Історія не є діалектичною. Соціалізм не йде на зміну капіталізму, а ті держави, які називають себе соціалістичними, виявлялися майже завжди докапіталістичними або аграрно орієнтованими суспільствами, порівняно з розвинутими індустріальними суспільствами. Я б сказав, що суспільство не інтегроване, а розділене, різним царинам відповідають різні ритми зміни й вони регулюються різними, навіть протилежними осьовими принципами. Якщо потрібно зрозуміти мій аргумент про мінливості буржуазного життя й модерністської культури, яка очолює культурні суперечності капіталізму, то, по-перше, треба погодитись із моєю пропозицією щодо способу осмислення суспільства.

Я проти холістського погляду на суспільство і вважав би кориснішим міркувати над *сучасним* суспільством (я залишаю осторонь питання про те, чи можливо взагалі це застосовувати до суспільства з притаманним йому характером) як трьома окремими царинами, кожна з яких підпорядковується різному осьовому принципіві. Аналітично я поділяю суспільство на *техноекономічну* структуру, *політику й культуру*. Вони не тотожні одна одній і мають різні ритми зміни, з них витікають різні норми, які узаконюють різні, навіть протилежні, типи поведінки. Існує протиріччя між ними сферами, котрі відповідають за різні суперечності в суспільстві.

Техноекономічний порядок пов'язаний з організацією виробництва й розподілом товарів і послуг. Він формує систему зайнятості, стратифікацію суспільства й залучає користь технології в інструментальних цілях. Осьовим принципом сучасного суспільства є *функціональна раціональність*, а регулятивною формою — *економізація*. По суті економізація означає ефективність, меншу вартість, більшу віддачу, максимізацію, оптимізацію та схожі критерії суджень про зайнятість та змішування ресурсів. Відмінність існує між вартостями й прибутками, а вони, звичайно, виражаються у фінансово-грошових термінах. Осьовою структурою є бюрократія та ієрархія, позаяк вони виростають із спеціалізації та сегментації функцій і потреби в координації діяльності. Це звичайна міра вартості, а саме — корисність. Але існує простий принцип зміни, тобто ідатність змінювати продукти або процеси через їхню більшу ефективність і принесення вищої віддачі з меншою вартістю, принцип продуктивності. Соціальна структура — це уречевлений світ, оскільки вона є структурою ролей, а не

індивідів, що розкладено на організаційних діаграмах, які точно визначають відносини ієрархії та функції. Влада притаманна позиції, а не індивідові, і соціальний обмін (завдання, що потребують узгодження) є відношення між ролями. Людина стає об'єктом або «річчю» не тому, що підприємство антигуманне, а тому, що виконання завдання підпорядковане організаційним цілям. Позаяк завдання є функціональними та інструментальними, управління підприємством за своїм характером є перш за все технократичним.

Політика — арена соціальної справедливості й влади: контроль за законним використанням сили та врегулювання конфліктів (у вільних суспільствах відповідно до закону) заради того, щоб досягти окремих концепцій справедливості, втілених у конституції або писаних чи неписаних традиціях суспільства. Осьовий принцип політики — законність, а демократична політика спирається на принцип, згідно з яким можна брати владу й здійснювати управління тільки з дозволу тих, ким керують. Безсумнівною умовою є ідея рівності, відповідно до якої всі люди повинні мати рівні голоси в цьому консенсусі. Але ідея громадянськості, яка втілює в життя цю концепцію, за останні 100 років поширилась і включає не лише рівність у громадській сфері, а й у інших вимірах суспільного життя — рівність перед законом, рівність громадянських прав, рівність можливостей, навіть рівність результатів, так що людина як громадянин має змогу повністю брати участь у житті суспільства. Багато чого з цього може видатися формальним, але, шукаючи справедливості в суспільстві, ображені часто звертаються за допомогою до цих джерел. Осьова структура полягає в представництві або участі: існування політичних партій і (чи) соціальних груп для вираження інтересів окремих сегментів у суспільстві заради того, щоб бути носіями репрезентації або засобами участі в прийнятті рішень. Адміністративні аспекти політики можуть бути технократичними, однак через те, що проблеми стають більше технічними, існує тенденція поширення технократичних форм. Але оскільки політична дія по суті шукає примирення конфліктних, часто несумісних інтересів або шукає авторитету, що охоплює закон або конституційну форму як основу судження, політичні рішення здійснюються шляхом торгу, закону, а не технократичної раціональності.

Під культурою, моєю третьою цариною, я розумію менше, ніж визначення антрополога, що культура — це арте-



факти й зразки способів життя групи та більш ніж витончені поняття або, скажімо, як у Метью Арнольда, для якого культура є досягненням досконалості в індивідуальному. Під культурою я розумію — і тут я йду слідом за Ернстом Касіером — царину символічних форм, а в контексті аргументів цієї книги, більш звужено, як арену *експресивного символізму*: тих зусиль у живопису, поезії та літературі або всередині релігійних форм літанії (благання), літургії та ритуалу, через які намагаються дослідити й висловити сенс існування людини в певній образній формі. *Модальності* культури небагаточисельні й походять з екзистенціальних ситуацій, перед якими повсякчасно опиняються всі людські істоти: як зустрічають смерть, яка природа трагедії та характер героїзму, визначення відданості й обов'язку, сенс кохання та жертвності, розуміння спів-страждання, напруженість між тваринною та людською природою, вимоги інстинкту й самовладання. Історично, таким чином, культура пов'язана з релігією.

Отож видно, що існують різні, такі, що не є простими, «ритми» соціальної зміни, які обумовлюють відносини між цими трьома царинами. У техноекономічному порядку природа зміни є лінійною в здійсненні принципів вигоди та ефективності при інноваціях, перестановках, змінах. Машина чи процес, які більш ефективні або продуктивні, замінюють менш ефективні. Це одне значення поступу. Але в культурі завжди існує *ricorso*, повернення до інтересів та питань, що є екзистенціальними агоніями людських істот. Відповіді можуть змінюватися, форми, яких вони набувають, можуть походити з інших змін у суспільстві. У різні часи відповіді можуть змінюватися або набути нових естетичних форм. Не існує точно вираженого «принципу» зміни. Булез не замінює Баха. Нова музика, живопис, поезія стають частиною збільшеного репертуару людства, безперервного сховища, з якого індивіди можуть брати натхнення у вигляді, здатному до оновлення заради того, щоб надати нової форми естетичному досвідові.

З концептуальної точки зору можна точно визначити розбіжні організаційні принципи зміни. У соціальній структурі, зокрема у техноекономічному порядку, зміни відбуваються відповідно до шляху, вперше визначеного Емілем Дюркгеймом. Збільшення соціальної сфери приводить до більшої взаємодії, яка, в свою чергу, веде до спеціалізації, комплементарних відносин і структурної диференціації. Найбільш наочною моделлю є економічне підприємство, де

спеціалізація та структурна диференціація є відповідями на зміни в масштабі. Але в культурі, внаслідок розвалу розділених суспільств або місцевих культур, посилення взаємодії веде до *синкретизму* — змішуванню чужих богів, як у часи Костянтина, чи змішування залишків стародавньої культури в сучасному мистецтві (або навіть у житлових кімнатах сімей середнього класу). Синкретизм — це перемішування стилів у сучасному мистецтві, яке поглинає африканські маски чи японські картини у формі описаного просторового сприйняття або поєднання східних і західних релігій, відділених од своєї історії в сучасній медитативній свідомості.

Сучасна культура визначається екстраординарною свободою вишукування у світовій скарбниці й поглинанням будь-якого стилю, на який наштотується. Така свобода походить з того факту, що осьовим принципом сучасної культури є вираження й перетворення «Я» заради досягнення самореалізації та самоздійснення. І в цьому пошукові немає обмежень для вираження. Це вихід за рамки всього досвіду, немає нічого забороненого, усе повинно досліджуватися.

У межах цієї структури можна побачити джерела напруженості в суспільстві: між соціальною структурою (в першу чергу, техноекономічним порядком), яка є бюрократичною й ієрархічною, та політикою, котра вірить, формально, у рівність та участь; між соціальною структурою, організованою навколо ролей і спеціалізації, та культурою, що займається підвищенням і реалізацією «Я» й людини «в цілому». У цих суперечностях можна побачити багато прихованих соціальних конфліктів, котрі ідеологічно виражаються як відчуження, деперсоналізація, наступ на авторитет і тому подібне. В цих суперечливих відносинах проглядається розділення царин.

Саме поняття розділу царин є загальним, теоретичним підходом до аналізу сучасного суспільства. З огляду на це було б доцільним визначити окремі терміни, що розрізняють соціотехнічну, соціоекономічну та соціополітичну системи.

Індустріалізм — це застосування енергії та машин для масового товарного виробництва. Незважаючи на помітні розбіжності в усіх інших відношеннях, як Сполучені Штати, так і Радянський Союз є технічними й індустріальними суспільствами. Фаза постіндустріалізму показує зміщення видів роботи, яку виконують люди, від виробництва до

послуг (особливо гуманітарних і професійних послуг) та новим центральним місцем теоретичного знання в економічній інновації й політиці. З подібних причин як Сполучені Штати, так і Радянський Союз могли б стати постіндустріальними суспільствами.

Як економіко-культурна система економічно капіталізм організований навколо інститутів власності й виробництва матеріальних благ, а культурно спирається на факт про-низування більшої частини суспільства відносинами обміну, купівлі й продажу. Демократія — це соціально-політична система, в якій законність перебуває в узгодженості з тими, ким керують, де політична арена досяжна для конкуруючих груп, де збережено основні свободи.

Оскільки історично капіталізм і демократія з'явилися разом, а також знайшли своє спільне обґрунтування у філософському лібералізмі, то немає ні теоретичної, ні практичної необхідності в їх поєднанні. У сучасному суспільстві політика стає більш автономною, а управління економікою, техноекономічним порядком або демократичне планування завжди стають незалежнішими від капіталізму.

Радянський комунізм, який точніше було б назвати бюрократичним колективізмом, був державно керованим суспільством, котре повинно було сплавляти всі сфери в єдиний моноліт і нав'язувати спільний — від економіки й політики до культури — напрямок через єдиний інститут — партію. Чи може партія проголосити такий монолітний контроль у суспільстві, яке стає дедалі диференційованим, без розширення арени участі еліти в прийнятті рішень, є відкритим питанням.

Ці розбіжності необхідні з двох причин. По-перше, вони вказують на факт, що питання про рух від індустріального до постіндустріального суспільства, від капіталізму до соціалізму або бюрократичного колективізму є різними, а розвиток відбувається вздовж дуже різних осей. Постіндустріальне суспільство зосереджується на технології, на виді *роботи*, яку виконують люди (хоча й існують політичні припущення щодо відносного занепаду робітничого класу) та організації *знання*. Питання про те, чи є система капіталістичною чи соціалістичною або бюрократично-колективістською, є питаннями про управління *економікою* та *стосом* (ethos) суспільства. По-друге, суперечності капіталізму, про які я веду мову на цих сторінках, відбуватимуться поряд з розділом між видом організації та нормами, що вимагає

економічна царина, й нормами самореалізації, які тепер головні в культурі. Дві царини, що історично були поєднані для вироблення структури єдиного характеру — пуританської, тепер стають роз'єднаними. Принципи царин економіки й культури ведуть людей у протилежних напрямках. Ці суперечності вперше з'явилися в американському та інших західних суспільствах. Поки що до кінця не зрозуміло, чому комуністичний світ з його прагненням до ефективності та обіцянкою самореалізації не сприймає цих суперечностей. Ми почекаємо та побачимо, коли (або якщо) Радянський Союз досягне рівня суспільства споживання. Оскільки це торкається й маоїстського Китаю, то росіяни вже приречені.

Якщо ми повернемося від аналітичних розбіжностей до історії соціології, то зможемо простежити роз'єднання між соціальною структурою й культурою на екстраординарному контрасті характерів моралі, які змінюються.

Фундаментальне припущення сучасності полягає в тому, що ідеєю, яка пронизувала західну цивілізацію з XVI століття, була думка про те, що соціальна єдність суспільства не є групою, гільдією, родом або містом, а є людиною. Ідеалом Заходу була автономна людина, котра у встановленні само-визначеності досягла б свободи. З цією «новою людиною» відбувалося відхилення інститутів (вражаючий результат Реформації, яка встановила совість індивіда джерелом судження); відкриття нових географічних і соціальних кордонів; бажання та зростаюча можливість оволодіння природою й виробництво всього, що можливо, й навіть відкидання старих коренів заради суцільного перетворення. Що почали рахувати, то це не минуле, а майбутнє.

Це виражалось у подвійному розвитку. В економіці з'являється буржуазний підприємець. Звільнений від приписаних зв'язків з традиційним світом і його зафіксованим статусом перевіряти придбане, він шукає удачі в перетворенні економічного світу. Ідеалом стає вільний рух товарів і грошей та індивідуальна економічна й соціальна мобільність. У своїй крайності принцип невтручання (*laissez-faire*) стає «шаленим індивідуалізмом». В культурі з'являється незалежний митець, вільний від церкви й королівської опіки, який пише й малює те, що йому подобається більше, ніж його спонсорів; ринок зробить його вільним. В розвитку культури цей пошук незалежності, намагання бути вільним не лише від патрона, але й від домовленостей

знаходить свій вираз у модернізмі та його крайній формі — ідеї нічим не обмеженого «Я».

Імпульс, що керує як підприємцем, так і митцем — незаспокоєність до пошуку нового, до перетворення природи й свідомості.

Для митця неспокійна суєтність необмеженого «Я» найкраще виражена Байроном, чий стрімкий романтизм закарбував себе в часі.

Історично обидва імпульси були різними аспектами певної соціологічної хвилі сучасності. Разом вони радикально відкрили західний світ. Однак екстраординарний парадокс полягав у тому, що кожен імпульс ставав потім високосвідомим порівняно з іншими, боявся їх і намагався зруйнувати. Радикальна в економіці буржуазія стала консервативною у звичаях та в культурному смакові. Економічний імпульс буржуазії було організовано в структуру з високообмежувальним характером, енергія якої була спрямована на виробництво товарів, у комплекс відносин до праці, котрий побоюється інстинкту, невизначеності та імпульсу волоцюги. У крайньому пуританізмі Америки закони сприймалися заради стримування непомірної поведінки, в той час як у живопису та літературі буржуазний смак поширювався як героїчний й непристойний.

Культурний імпульс (як приклад я беру фігуру Бодлера), таким чином, перетворюється в гніш проти буржуазних цінностей. «Бути корисною людиною завжди виявляється для мене як щось доволі огидне», — говорив Бодлер. Корисність, раціоналізм і матеріалізм були безплідними, а буржуа не мали ніякого духовного життя і ніяких ексцесів. «Жорстока, непримиренна регулятивність» промисловості була тим, що породив сучасний бізнес: «Механізація нас американізує, прогрес атрофує нашу внутрішню духовність».

Дивно те, що в той час, коли буржуазне суспільство ввело радикальний індивідуалізм в економіку й готовність розірвати традиційні суспільні відносини в цьому процесі, клас буржуазії боявся радикального експериментального індивідуалізму модернізму в культурі. Навпаки, радикальні експерименталісти в культурі від Бодлера до Рембо та Альфреда Джеррі були готові дослідити всі виміри досвіду, проте люто ненавиділи буржуазне життя. Історія соціологічної загадки про те, як виник цей капіталізм, все ще має бути написана.

В історії буржуазного суспільства мали місце кілька соціологічних «переходів», які радикально трансформували як сферу культури, так і економіки. В культурі відбулася радикальна зміна в значенні індивідуального від буття до «Я». У рівному сенсі відбулося зрушення від дотримання обмеження до прийняття імпульсу. В економіці докорінно змінився характер мотивацій, котрі вели людину до праці та ставили себе до роботи позитивно чи негативно.

Класична філософія мала метафізичну теологію, вважав Лавджой, яка розглядала речі, що мали спільну природу й, таким чином, якість. Платон писав у «Тимей», що «"добре" буття повинно бути вільним від "заздощів" так, що більш довершене неодмінно викликає переливання всередину, а те, що менш досконале, не може "залишитися в межах самого себе"». Це була ієрархія добродійності, де нижче походило з вищого. Але в сучасній свідомості немає спільного буття, є «Я», а його інтерес полягає у визначенні власної *достовірності*, унікальності, неперетворюваності характеру вільного від видумок та звичаїв, масок і лицемірства, викривлення суспільством «Я». Цей інтерес разом з автентичним «Я» створює не дію, а мотив — вплив не на моральні наслідки для суспільства, а на «Я» — джерело етичних та естетичних суджень.

Проте більш широкий контекст полягав у тому, що перехід од релігії до секуляризованої культури відбувався шляхом регулювання експресивної поведінки в сучасному суспільстві. В історії суспільства, зокрема західного, завжди існувала діалектика звільнення та обмеження. У великих історичних релігіях ми знаходимо побоювання демонічного, нестримного в людській натурі. Ці релігії були релігіями обмежень. Зрушення до звільнення відбулося з розпадом релігійного авторитету в середині ХІХ століття. В результаті культура, зокрема модерністська культура, прийняла на себе відносини з демонічним. Але замість приборкування його, як це намагається робити релігія, секуляризована культура (мистецтво і література) почала його приймати, вивчати, насолоджуватися ним, підходити до розглядання його як джерела творчості. У заклик до автономії естетичного з'явилась ідея, що досвід сам по собі є найвищою цінністю, все необхідно дослідити, все дозволено аж до уяви, якщо це не діялося в житті. У виправдовуванні дії маятник хитнувся в бік вивільнення, у напрямку, протилежному стримуванню.

Таким чином, модернізм виявився спокусником. Його вплив походив з поклоніння «Я». Його привабливість походила від ідеї про те, що саме життя має бути працею мистецтва й тільки це мистецтво могло проявити себе всупереч звичаям суспільства, зокрема буржуазного. Коли він був пов'язаний з політикою, як це іноді бувало, модернізм ставав руйнівним у сучасному суспільстві чи то в гніві правих, таких, як Віндгем Льюїс, чи в жартах лівих, таких, як Бретон і сюрреалісти.

Сьогодні модернізм вичерпався. Він вже не створює напруженості. Творчі імпульси послабились. Він перетворився на порожню судину. Імпульс невдоволення інституціалізувався в «культурну масу», а її експериментальні форми стали синтаксисом та семіотикою реклами й моделювання кутюр'є сучасного одягу. Як стиль культури він існує як радикально-елегантний, що дозволяє культурній масі отримувати задоволення від «більш вільних» способів життя, зберігаючи в той же час зручні робочі місця в межах економічної системи, яка трансформувалась у їх мотивації.

Якщо зачепити економічний імпульс, то проблема добродійності виникає через подвійну і необхідно суперечливу роль індивіда як *громадянина* (citoyen), так і *буржуа* (bourgeois). Перший мав обов'язки перед державою, частиною якої він був, другий мав приватні справи, про котрі він дбав як про власний інтерес. І.Бентам заперечував, що існує таке явище, як спільнота. Він говорив, що це фікція. Але існує дійсний поділ між соціальним рішенням та сумою індивідуальних рішень. Суспільство могло вирішити, що заради виправлення дефіциту витрат необхідно берегти нафту, але кожна людина, прямуючи за своїми власними потребами, може збільшити свої закупки. Також зрозуміло, що те, чого індивід часто хоче для себе самого (як відкрита автомагістраль), загалом стає кошмаром. Отож баланс між приватним інтересом і суспільною відповідальністю є реальним. Як він стверджувався?

У ранньому розвитку капіталізму необмежений економічний імпульс стримувався протестантською етикою і пуританським обмеженням. Це діяло завдяки зобов'язанню щодо професії або для виконання рішення спільноти. Але протестантська етика була підірвана не модернізмом, а самим капіталізмом. Головним двигуном руйнування протестантської етики був винахід продажу в розстрочку або поточного кредиту. Раніше треба було на чомусь економити заради купівлі. Але за допомогою кредитних карток можна

було присвячуватися негайному задоволенню. Система трансформувалася шляхом масового виробництва та масового споживання, шляхом створення нових потреб і нових засобів задоволення цих потреб.

Протестантська етика служила обмеженню витрат (але не капіталу) на накопичення. Коли протестантська етика відділилась од буржуазного суспільства, залишився тільки гедонізм, а капіталістична система втратила свою трансцендентальну етику. Залишається аргумент про те, що капіталізм служить основою свободи, підвищенню рівня життя та подолання бідності. І навіть якщо ці аргументи правильні, зрозуміло, що свобода залежить більше від історичних традицій певного суспільства, ніж від системи самого капіталізму, й навіть здатність системи забезпечити економічне зростання зараз ставиться під сумнів — відсутність трансцендентального зв'язку, думка про те, що суспільство не в змозі забезпечити певні «основні значення» в структурі свого характеру, праці та культури, стає тривожним для системи.

Культурним, якщо не моральним виправданням капіталізму, став гедонізм, ідея насолоди як способу життя. У ліберальному етосі, який зараз переважає, модель культурного образу стала модерністським імпульсом з його ідеологічною раціональністю розшукуваного імпульсу як форми поведінки. Це те, що є культурною суперечністю капіталізму. Це те, чим закінчилося подвійне переплетення сучасності (modernity).

Слово «економіка» походить од грецького *oikos* — господарство, але античний світ не знав економіки, системи взаємозалежних ринків, регульованих цінами, як це робимо ми; вони також не мислили «економічними» термінами, тобто шляхом ідеї підрахунку. Виробництво спрямовувалося потребами господарства. Ці потреби мали біологічне походження — достатня їжа, відповідний притулок, вмiле поліпшення санітарних умов. Як говорив Арістотель, «існує певний зв'язок [для власності, необхідної заради мистецтва ведення господарства]».

Що визначає буржуазне суспільство, то це не потреби, а бажання. За своєю природою вони не біологічні, а психологічні й такі, що не мають обмежень. Суспільство розглядалося не як природна асоціація людей — поліс або сім'я, керовані загальною метою, а як суміш атомістичних індивідів, що переслідували своє власне задоволення. Психологія людини, як змалював у своїй першій книзі «Левіафан»



Гоббс, це перегони пристрастей, що розвертають платонівську ієрархію раціонального духу, а ці пристрасті жорстоко ведуть його до досягнення бажань. У сучасному суспільстві двигуном бажання є зрослий рівень життя й різноманітність товарів, що складають такий розкішний колір життя. Але також наголошується на прояві безпечного розтрачання ресурсів. Психологічне походження нерівності, яку добре зобразив Руссо у своєму «Другому дискурсі» («Роздуми про початок та основи нерівності»), йде від того, коли «самотня» людина починає збиратися аудиторією та знаходить, що найсильніший, найкращий танцівник і співак мають надмірну частину благ. Заздрість починає показувати своє обличчя. Для того, аби стати схожим на найкращих чи найартистичніших, дехто починає лицемірити, косметика використовується для маскуванню брутальності та неподобства, зовнішній вигляд починає набувати більшого значення, ніж реальність. Якщо споживання є психологічною конкуренцією за статус, то можна сказати, що буржуазне суспільство — це інституціоналізація заздрості.

Коли ресурси вичерпані або індивіди приймають вищий ступінь нерівності як нормальний або справедливий, це споживання може пристосуватися. Але кожен у суспільстві приєднується до вимоги про збільшення, очікуючи це як сутність права, а ресурси обмежені (більше через вартість, ніж через кількість), далі починає проглядатись основа напруженості між попитом у державі та обмеженнями, встановленими економікою. Тут ми бачимо перехід, шляхом якого «необмежене бажання» перемістилося із царини економіки в політику. Дивлячись на західну державу в другій половині ХХ століття, ми бачимо п'ять елементів, які разом структурно трансформують стару ринкову систему.

По-перше, інституціалізувалися сподівання економічного зростання та поліпшення рівня життя, які перетворились у поточну зміну цінностей, у сенс *асигнувань* (entitlements). Те, що ми сьогодні маємо, — це революція асигнувань, що зростають.

По-друге, ми розуміємо несумісність різних потреб і, що важливіше, різних цінностей. Філософи епохи Просвітництва вважали, що на одне питання має бути одна відповідь. Зібрані разом, ці відповіді створили раціональне вирішення соціальних проблем. Головне полягало в тому, аби бути «об'єктивним» при формулюванні відповідей: зменшити «упередженості», які виникають через обмежене виховання, позбутися пересудів і забобонів, відмовитись од

традиції та егоїстичного інтересу тощо. Щоб стати об'єктивним, необхідно «очищати» ідеї (це оригінальне значення донкіхотського терміна *ідеологія*), щоб бути раціональним, слід «універсалізувати» поведінку як категоричний імператив. Отак ми доходимо висновку про існування несумісностей між такими цінностями, як свобода й рівність, дієвість і стихійність, знання й щастя. Але емпірично нам відомо, що при збільшенні вартості всіх соціальних цілей, котрі досягаються суспільством (як це намагалися зробити урядові кола, починаючи з комісії Ейзенхауера з національних інтересів 1959 року), ми побачимо, що для їх одночасного досягнення немає достатніх ресурсів. Проблеми вибору невідворотні.

По-третє, ми бачимо, що існують величезні «надлишкові» ефекти економічного зростання. Очевидне те, що збільшення кількості автомобілів спричинює задушливий смог над містами, але з цим обходитися відносно простіше. Сильніше засмучує факт зростання використання хімічних добрив для збільшення продовольчих ресурсів (що зробило американське сільське господарство найефективнішим у світі), а також результати стоку нітратів у ріки та озера й забруднення цих вод. Яким чином організувати обмін між продовольством й забрудненням або за аналогією між видобутком вугілля відкритим способом та великомасштабним руйнуванням земель?

Одночасний збіг зростаючої вимоги, відставання в якості (зокрема первинна якість процесу, як у виробництві сталі) і зростаюча вартість ресурсів (взяти політичні маніпуляції з цінами на нафту) призвели, по-четверте, до світової інфляції. Однак інфляція, як починаємо розуміти, не тимчасовий елемент, а структурний компонент сучасної економіки, невідворотний наслідок зобов'язання економічного зростання й повної зайнятості. Питання полягає в тому, чи можна «контролювати» таку інфляцію на керованому рівні.

По-п'яте, ми почали концентрувати визначальні рішення щодо економіки й суспільства на політичній арені більше, ніж у поширеному єдиному ринкові. Це не є наслідком якогось ідеологічного перетворення (якщо це й було б так, то викликало б опір частини з тих, хто, незважаючи на їхню ідеологію, проголосив і розширив систему політичного контролю таких, як Ейзенхауер та Ніксон), а є структурними трансформаціями західної політики.

Головним політичним фактом другої половини ХХ століття було розширення *економік, керованих державою* (state-directed economies). Вони розвинулися, по-перше, через потребу врятування системи від депресії, пізніше через вимоги військової економіки та збільшення військових зобов'язань і, нарешті, через стратегічну роль фіскальної політики в значних рівнях витрат і моделей інвестування. В останній чверті ХХ століття ми рухаємося до *суспільств, керованих державою* (state-managed societies). Вони виникають через зростання великомасштабних соціальних вимог (охорона здоров'я, освіта, добробут, соціальні послуги), що стають гаслами для населення.

Нова «класова боротьба» постіндустріального суспільства є меншою мірою питанням конфлікту між управлінцем і робітником на підприємстві, ніж перетягуванням по-різному організованих сегментів впливу на державний бюджет. Коли державні витрати наближаються до 40 % від валового національного продукту, як у США, або більше 50 %, як у скандинавських країнах, головними політичними питаннями стають асигнування грошей та зменшення оподаткування. Це те, що я розумію під виникненням «фіскальної соціології» (термін Шумпетера) як головною рисою сучасної політичної економії.

Питання про відносини «держава—суспільство», суспільний інтерес і приватну зацікавленість, безумовно, характерні для держави проблеми в найближчі десятиліття. Інститути права, економіки й політики в буржуазному суспільстві були зорієнтовані на індивідів і регулювання обміну між ними в ідеях формальної раціональності й керівництва закону, скоріше процесуального, ніж суттєвого. Природа «державного права» (public law), яке має справу з дійсними вимогами співтовариства як первинними щодо індивідів, буде однією з головних проблем теорії права (legal theory).

Соціологічно існує питання меж впливу держави. Система державного капіталізму просто могла бути трансформована в корпоративну державу. Державний соціалізм обтяжений конкуруючими вимогами з боку соціальних груп щодо обмеження можливості економічного зростання та перевантаження політичної системи численними закликами. Адже цілком вірогідно, що в Сполучених Штатах ніхто не захоче мати державну економіку й суспільство. Реальним є ступінь втручання управлінського авторитету, а бізнесові корпорації висловлюють невдоволення урядовим регулю-

ванням, навіть коли це може підтримати прибутки. Радикали стають дедалі підозрілишими щодо управління та планування (вигоду мають тільки планувальники й бюрократи), навіть коли їхня перша реакція на будь-яке питання повинна закликати до більшого «управління», як абстракція сама по собі мала спільний кордон з суспільним благом. Державне управління, що виникне, буде обтяжливим, бюрократичним монстром, котрого розривають на всі боки вимоги субсидій і надання прав на допомогу різним корпоративним та комунальним групам, які проковтують це на зростаючих асигнуваннях, аби стати Левіафаном у своєму власному праві.

Головне утруднення подвійне. Західному суспільству не вистачає як *civitas*, спонтанної готовності до жертвоприношення заради певних суспільних благ, так і політичної філософії, яка виправдовує нормативні правила розподілу асигнувань та пріоритетів у суспільстві.

У ліберальних економіках вважалося, що ринок був достатнім арбітром для загального блага, але тут різна користь від індивідів і недостатність різних товарів могла б призвести до рівноваги, яка гармонізувала б напруженість бажань та готовність сплачувати ціну, котру просять. Класичний марксизм мав внутрішню диференційовану відповідь на проблему відносин справедливості в суспільстві. Він вважав, що конкуренція, заздрість і зло походять від нестачі, а достаток товарів зробить такі конфлікти зайвими. Однак те, до розуміння чого ми прийшли, полягає в тому, що питання про ресурси залишається осторонь, ми ніколи не подолаємо нестачі. У постіндустріальному суспільстві (як я показав це у попередній книзі) будуть нові нестачі, які утопісти XIX століття не могли передбачити — брак інформації, що виникне внаслідок зростання технічного знання й зростаючої потреби в поширенні, а також через підвищення вартості «часу» як результат зрослої участі індивідів і потреба координації їхньої діяльності в політичних процесах.

Економіка — це мистецтво розподілу скудних благ серед конкуруючих запитів. Марнославство марксизму виявилось у думці про те, що за комунізму економіка буде «відмінена» з тих причин, що не потрібно стане замислюватися над питаннями про відносини між привілеями та соціальною справедливістю. Але річ у тому, що ми все ще повинні мислити в термінах економіки і, можливо, так буде завжди. Питання полягає в тому, чи здатні ми прийняти набір нормативних правил, котрі зможуть захистити свободу,

нагородити за досягнення й збільшити соціальні блага під примусом «економіки».

У цих нарисах я пропоную ідею *суспільного господарства* (public household) — не третій сектор господарства всередині країни та ринкової економіки, а те, що охоплює їх та шукає можливості використання ринкових механізмів, де це можливо, навіть у визначенні підвалин соціальних цілей. Це ліберальна концепція через те, що індивід вважається первинним об'єднанням громадянського суспільства й що індивідуальне досягнення повинно мати справедливу винагороду. Але я намагаюся знайти розділення між політичним лібералізмом та буржуазним суспільством. Історично вони асоціюються в походженні один з одним навіть тоді, коли одне не залежить від іншого. Фактично, як політична філософія, лібералізм постраждав, оскільки використовувався заради виправдання необмежених вимог приватного економічного інтересу. Для суспільного господарства проблемою є те, як розсудити вимоги групи проти групи, а коли проблема зрозуміла — правих проти правих більше, ніж правих або неправих, як зважити вимоги групового членства проти індивідуальних прав, балансування свободи й рівності та ефективності. Точкою відліку, на мій погляд, слід обрати розуміння того, що ресурси й потреби мають суспільний характер (але не бажання), а також принцип *доречних різниць* у вирішенні справедливості різних вимог. Це наміри основного нарису в тій частині, де йтиметься про політику.

Остання чверть ХХ століття побачить значні зрушення в економіці й політичній владі, але головним чином це будуть зрушення у владі національних держав, ніж у зрушеннях, що виникають внаслідок конкуренції таких соціальних систем, як капіталізм і соціалізм. Економічна потужність розвиненого індустріального суспільства полягає в його високій технології, його здатності мобілізувати капітал та міцності управлінських здібностей. Вона є відповідальною, про що забувають, за один з великих бумів у економічній історії, який продовжувався більше чверті століття. Світове промислове виробництво зросло у три з половиною рази між 1948 і 1973 роками, середній рівень сягав 5 % на рік. (Японський рівень зростання був удвічі вищий за світовий, британський — наполовину — обидві країни капіталістичні.)

Як відзначив журнал «Економіст», для цілого покоління всі індустріальні країни процвітають. Це був той бум

інвестицій, котрий, фактично, заклав структурну основу світової інфляції в розвинених капіталістичних країнах на початку 70-х.

Енергетичне питання показало уразливість західних індустріальних суспільств у їхній залежності від нафти, ситуація виникла через її дешевизну. (Радянський Союз був вільним через те, що був комуністичним, чи тому, що мав повне забезпечення нафтою й природним газом?) А переміщення капіталу, спричинене доходами від нафти, показало слабкість світової економіки, яка була пов'язана з доларом.

Зараз ще важко змалювати всю західну економічну потужність. Під кінець десятиріччя залежність західних країн від близькосхідної нафти може бути сильно скорочена, з'являються різні нові види й джерела енергії. У цей період можливе великомасштабне переміщення капіталу до близькосхідних країн, але основний економічний напрям Заходу — високі технології та управління: це пов'язується з самопідтвердженням. Що виявили міжнародні економічні події 1970-Х, то це нестачу політичної волі для протистояння настійливим економічним вимогам, і це є відмінним і більш турбуючим аспектом нестійкості міжнародного порядку.

Але я пишу не про події десятиріччя, а про глибоку культурну кризу, котра оточує буржуазні суспільства і, далі розвиваючись, послабить країну, сплутає мотивації індивідів спроквола навіювати сенс приповідки *carpe deum* («лови момент»), продавати задешево громадянську волю. Проблеми не стільки в адекватності інститутів, скільки у видах засобів, які підтримують суспільство.

Ірвінг Крістол писав, що буржуазне суспільство морально та інтелектуально не готове до лиха. З одного боку, ліберальний характер, котрий знову визначає всі екзистенціальні питання як «проблеми» й шукає їх «розв'язання» (це знову раціоналістична ідея, згідно якої на окреме питання окрема відповідь). З іншого боку, існує утопічне припущення про безмежні цілі, котрих можна досягнути за допомогою дивовижного двигуна економічної, якщо не технологічної ефективності. Тим часом лихо вже завдало ударів і буде завдавати їх знову і знову.

У минулому людське суспільство готувалося до лиха шляхом побудови сховів, що мало своє коріння у досвіді, який забезпечував надчасові концепції дійсності. Традиційно цим притулком була релігія, котра, як зазначав

Кліффорд Герц, «приспосовує людські дії до наміченого космічного порядку та кладе образи цього порядку у площину людського досвіду». Сучасні суспільства замінили утопію релігією — утопію не як трансцендентальний ідеал, а як те, що треба реалізувати через історію (прогрес, раціональність, науку) з підживленням технології та акушерством революції.

Реальна проблема *сучасності* (modernity) — проблема віри. Використовуючи немодний термін, можна сказати, що зараз духовна криза, позаяк нові схови довели свою ілюзорність, а старі потоплені. Ми маємо ситуацію, яка відносить нас назад до нігілізму; відсутнє минуле або майбутнє, існує порожнина. Нігілізм став поспішною філософією, як це було для Базарова, коли було що руйнувати й що класти на його місце. Але що сьогодні втрачено для руйнування в минулому і хто має надію на прийдешнє майбутнє?

Спроба розкрити хвилювання й значення в літературі та мистецтві, яким чином зміна релігії призвела до модернізму як форми культури. Модернізм уже вичерпався, й різні види постмодернізму (у психологічному намаганні розширити свідомість без меж) є просто розпадом «Я» в намаганні стерти індивідуальне еґо. Ідея революції все ще декого гіпнотизує, але реальні проблеми з'являються в «день після революції», коли мирський світ знову вторгнеться у свідомість і виявиться, що моральні ідеї абстрактні проти непокірного бажання матеріального стимулювання або привілеїв для чийось дітей. Таким чином, виявляється, що саме революційне суспільство стає бюрократичним чи безперервно оплутується в метушні перманентної революції.

Що підтримує реальність, коли секуляризована система значень довела свою ілюзорність? Немодна відповідь буде ризиком — поверненням в західному суспільстві до певної релігійної концепції. У своєму «Листі ясновидця» Рембо зазначав: «Я знаю, що потрібно бути ясновидцем, зробити себе ясновидцем». Бути *ясновидцем* означає мати здатність розпізнавати на обрях мистецтва й історії ті реальності, які не можуть досягнути інші люди, «побачити невидиме та почути нечуване».

Якщо правильно, що те, про що говорить поет, краще чути в майбутньому, ніж у тій країні, де сучасна поезія мала сильний голос і виражала найбільші людські муки — радянській Росії, — релігія мала б сильніший розквіт у культурі в разі розірвання політичних кайданів режиму. У невідомому писанні, яке чути беззвучно, періодичною те-

мою андеграунду є врятування людини через воскресіння традиційної віри.

Що може відновити релігія, то це послідовність поколінь, повертаючи нас до скрутних екзистенціальних ситуацій, які є основою смиренності й турботи про інших. Ця послідовність не може бути виготовленою або спроектованою культурною революцією. Нитка зіткана з тих трагічних досвідів, котрі дають один трагічний сенс життя, життя, яке відбувається на кінчику ножа обмеженості й свободи.

**Перекладено за виданням: *Daniel Bell. The cultural contradictions of capitalism.*  
London, 1976.**

**© ВСЕВОЛОД ЛІЩУК, переклад українською мовою, 1996.**