

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

• •

—

**I**

**МОСКВА  
2021**

ББК 60  
К 40

«

»

-

## Отдел философии

Автор обзора доктор философских наук, профессор  
Ю.А. Кимелев

Ответственный редактор обзора кандидат философских  
наук Г.В. Хлебников

К 40

Западная политическая философия в конце XX – начале XXI века : анализ. обзор / Ю.А. Кимелев ; ИНИОН РАН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед., Отд. философии ; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва: ИНИОН РАН, 2021. – 100 с. – (Проблемы философии).

**ISBN 978-5-248-00997-8**

Работа является продолжением осуществляемого автором проекта, посвященного анализу состояния западной философии в конце XX – начале XXI в. В ней исследуются социальный, идеологический и теоретический контексты современной политической философии.

В работе подвергаются анализу ряд наиболее влиятельных философско-политических программ в их актуальной форме, таких как либерализм, коммунитаризм, демократия, социализм. Кроме того, исследуется философско-политическое измерение современного социального утопизма.

ББК 60

ISBN 978-5-248-00997-8

© ФГБУН Институт научной информации  
по общественным наукам РАН, 2021

Введение.....	4
Глава 1. Общая характеристика современной западной политической философии.....	6
1.1. Объектная сфера и основные функции современной политической философии .....	6
1.2. Отношения между политической философией и другими философскими дисциплинами и политическими науками.....	16
Глава 2. Современная англоязычная политическая философия ....	33
Глава 3. Современная политическая философия в странах Европейского континента .....	54
Глава 4. Проблематика модерна в политической философии .....	68
4.1. Социально-философская и философско-политическая диагностика модерна .....	69
4.2. Идеализированная философско-политическая модель модерна .....	86
4.3. Постмодерн, постмодернизм в современной политической философии .....	88
Литература .....	98

\*

Работа посвящена анализу западной политической философии в ее актуальном состоянии. С самого начала имеет смысл подчеркнуть, что речь идет о политической философии в ее дисциплинарной специфике, а не о современном теоретическом политическом дискурсе в широком смысле слова. Такой анализ потребует обратиться и к общей характеристике политической философии европейского типа. Это позволяет увидеть специфику ее актуального состояния.

И общая характеристика, и характеристика актуального состояния – это, прежде всего, характеристика объектной сферы. Анализ объектной сферы реализуется в первую очередь через выделение основных функций политической философии и определяемых через эти функции исследовательских задач.

Наряду со стремлением к определению объектной сферы необходимым и продуктивным средством и общей, и эпохальной характеристики политической философии является изучение ее отношений с целым рядом других разделов философии, а с конца XIX в. и изучение ее отношений с политическими науками. В работе основное внимание уделено современному состоянию этих отношений.

В качестве основных функций политической философии выделены аналитико-диагностическая и нормативная функции. Каждая из них и в истории, и в настоящее время реализуется многообразным способом.

---

\* Работа является продолжением осуществляемого автором проекта, посвященного анализу состояния западной философии в конце XX – начале XXI в. Автор вновь выражает искреннюю благодарность сотрудникам ИНИОН РАН за помощь в реализации этого многолетнего исследовательского проекта.

Это верно и применительно к актуальному гештальту политической философии. Многообразный облик политической философии в ее аналитико-диагностической функции задается и тем обстоятельством, что именно эта функция связана с эмпирико-теоретическим и научным изучением политической реальности.

При анализе актуального состояния западной политической философии в фокусе внимания оказались те ее компоненты, которые соответствуют традиционным устремлениям нормативного плана. При этом следует предельно четко указать на то принципиальной важности обстоятельство, что выдвигание нормативных моментов на передний план есть отражение объективной ситуации, а не следствие исследовательского выбора автора данной работы.

На всем протяжении своей истории европейская политическая философия, неотделимая от философско-этической традиции, сохраняла принципиальную и фундаментальную ориентацию на концептуализацию и осмысление оптимального и благого социально-политического устройства. Эта ориентация так или иначе определяла политическую культуру европейской цивилизации.

Европейская политическая философия при всей исторической изменчивости в общем и целом сохраняла преемственную связь со своими античными и христианскими истоками. На значительной части своей истории европейская политическая философия сохраняла и традиции рационального и гуманистического мышления со всем нормативно-критическим и нормативно-конструктивным потенциалом этого мышления.

Сосредоточение внимания в данной работе на нормативных устремлениях современной политической философии проявилось в том, что анализ оказался сфокусирован на преимущественно двух проблемных комплексах – «парадигме теорий справедливости» в контексте современной англоязычной философско-политической мысли и философско-политическом измерении проблематики модерна, разрабатываемой в странах Европейского континента.

В данной главе предпринимается попытка дать общую характеристику западной политической философии в настоящее время.

Это предполагает, прежде всего, анализ объектной сферы политической философии. Анализ объектной сферы во многих отношениях совпадает с определением ее основных функций и их соотношений в условиях последней трети XX – первых десятилетий XXI в.

Еще одним средством охарактеризовать политическую философию является анализ ее отношений с другими философскими дисциплинами, а также отношений с политическими науками.

На протяжении своей истории политическая философия, нередко именовавшаяся и как «философия политики», претерпевала изменения, порой весьма существенные. Историческое рассмотрение в этой работе ограничивается анализом того, как оформилось нынешнее состояние политической философии.

В настоящее время она представляет собой единое теоретическое поле, единую, пусть и весьма разнообразную теоретическую повестку дня. Показать, каким образом оформлялась эта общность нынешней политической философии, служит целям исторической характеристики современной политической философии.

В многообразном контексте современной политической теории необходимо вычленить

-

и изучить нынешнее состояние ее разработки.

## 1.1.

Всякое развернутое теоретическое построение политической философии так или иначе строится по оси «индивид – политическое сообщество – государство». Разумеется, указание на «развернутость» не означает, что всякая конкретная концепция строится таким образом, тем более не означает линейности построения или конкретного содержательного наполнения. «Ось» означает, что даже при отсутствии эксплицитного тематического рассмотрения

и сосредоточении анализа только на одном компоненте другие компоненты сохраняют присутствие.

Предпримем попытку кратко охарактеризовать современную западную политическую философию через отношение с указанной «осью». «Современная» обозначает период последней трети XX – первых десятилетий XXI в.

«Индивид – политическое сообщество – государство» очерчивает в общем виде объектную сферу политической философии. Определенная таким образом объектная сфера политической философии всегда обладает эпохальной спецификой, отражающей геоисторическую ситуацию конкретного общества или совокупности обществ.

С самого начала следует помнить о том, что указанная объектная сфера является общей для политической философии и для ряда других философских дисциплин, а также для комплекса политических наук, отчасти – и для других социальных дисциплин, прежде всего социологии.

Процесс становления и оформления индивида модерна стартовал как процесс высвобождения индивида из религиозно-мифологических картин мира, из традиционалистских структур сознания, из доиндустриальных систем производства и феодально-статусных систем политического господства. На смену этим символическим и социальным порядкам пришли научная картина мира, идеология Просвещения и прогресса, промышленный капитализм, демократическая правовая система политических отношений. Нововременной процесс индивидуализации развивался именно в этой новой культурной и социальной среде с опорой на две фундаментальные политические максимы: равенство и свобода.

Сообщество, в правовом отношении организованное как сообщество граждан того или иного государства, нельзя отождествлять с этическим сообществом. Этическое сообщество представляет собой совокупность индивидов, организующих и регулирующих свои взаимоотношения в соответствии с предписаниями морали.

Политическое сообщество наделяет индивидов правами, призванными обеспечить им равную свободу и достоинство. Вместе с тем политическое сообщество представляет собой реальное сообщество индивидов, которые, сохраняя чувство справедливости, остаются приверженцами собственных интересов, являются носителями естественного и социального неравенства. Вследствие всего этого политическое сообщество никогда не достигает полной реализации идеала равного уважения ко всем индивидам. Подоб-

ное обещание равного уважения ко всем, даже если осознается как недостижимое, должно служить ориентиром для базисных институтов.

Исторически сложилось так, что сфера публичной дискуссии стала выражением политической жизни и политического сознания того или автономного политического сообщества. Она есть выражение реальных обстоятельств политического существования, в том числе как место и форма выражения индивидуальных, групповых и классовых интересов и позиций, отношений с государством.

В то же время именно публичная сфера есть и место выражения индивидуальных и коллективных, и , и , поиска иных социально-политических возможностей.

Все указанные моменты находят выражение в различных политических идеологиях, а также – особенным образом – в политических теориях, в том числе философско-политических.

Наличие сферы публичной дискуссии указывает на политическую деятельность, которая состоит в продуцировании норм и коллективных ориентаций. В рамках конституционной демократии существуют постоянные напряжения между либеральными устремлениями и демократическими устремлениями, отношения между которыми не носят взаимодополняющего характера.

Национально-территориальное государство за последние три столетия приобрело ту форму, которая хорошо известна. Еще несколько лет тому назад такая форма представлялась как единственно возможный способ организации и отправления власти. Государство как обширный законодательный, правовой и административный аппарат обеспечивает соблюдение созданных и воплощаемых им норм. Оно предоставляет блага и услуги определенной группе людей – гражданам – в обмен на их вклад в жизнь общества и государства. Речь идет как об услугах по защите и обеспечению безопасности, так и об экономических и социальных благах и услугах.

Начиная с конца XX в. национально-территориальные государства постепенно утрачивают свою традиционную сущность.

Главное здесь, по общему признанию, заключается в переходе от признания в качестве граждан индивидов как таковых к признанию в этом качестве членов различных социальных, этнических и религиозных групп, в целом ряде случаев несовместимых друг с другом.

Государство, некогда неоспоримо и суверенно определявшее вопросы публичной жизни, в том числе с точки зрения их норма-

тивного оправдания фактически переходит к функции сдерживания центробежных устремлений в своих рамках. Все оказывается в зависимости от контингентных фактических обстоятельств.

Конкретно это означает, что на передний план выходят вопросы, связанные с тем, как обеспечить сосуществование конфликтующих индивидуальных и коллективных интересов и предпочтений в условиях, когда во всё меньшей мере срабатывает классическая модель. Эта модель опиралась на совокупность нейтральных конституционных правил, которые были в состоянии гарантировать соблюдение фундаментальных прав, защищавших индивидов и от государства, и друг от друга.

Данная работа исходит из того, что философско-политическая мысль так или иначе нацелена на рассмотрение отношений между субъектом, политическим обществом и государством.

Эти отношения могут рассматриваться в традиционной перспективе как определяемые механизмами представительства, условиями гражданства в формальном смысле.

Возникает вопрос о том, не устарела ли традиционная модель понимания указанных отношений в эмпирическом и теоретическом плане, не следует ли, соответственно, выйти за ее пределы, преодолеть ее. Но в таком случае это и вопросы о том, в каком направлении должно осуществляться подобное преодоление. Конкретно это вопрос о том, должен ли субъект утратить свою предполагаемую автономию. Это вопрос о том, должно ли суверенное и монистическое государство быть заменено конфликтным множеством индивидуальных и коллективных различий. Это вопрос о том, следует ли изменять отношения между индивидом и государством, а если да, то какими должны быть ориентиры и критерии изменений.

Последний вопрос приобретает особое значение в связи с растущим неравенством, порождаемым неолиберализмом – следует ли ориентироваться на равенство или на плюрализм.

Во второй половине XX в. ключевым вопросом политической теории стал вопрос о том, входит ли в задачи государства обеспечение справедливости и равноправия социального сосуществования людей.

Демократия образует сегодня, как и на протяжении всей второй половины XX в., мощный фокус притяжения философско-политических дебатов. Связано это с тем, что демократия, даже если она воспринимается как пребывающая в кризисе, признается

в качестве единственной легитимной формы организации политической жизни.

Важно, что в теоретическом плане демократия воспринимается как философско-политическое выражение модерна.

Анализ объектной сферы политической философии во многих отношениях совпадает с определением ее основных функций. Определение основных функций политической философии есть по существу указание на ее главные исследовательские задачи.

Традиция европейской политической философии на протяжении очень длительного времени носила одновременно и рационально-познавательный, и прескриптивный, т.е. нормативный, характер. Платон, Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Макиавелли, Гоббс, Локк, Руссо, Кант, Дж. Ст. Милль стремились описать и подвергнуть анализу социально-политический мир. Аналитический, светский анализ, связанный с логикой разума, выводы которого наличествуют, причем преобладающим образом, даже у тех мыслителей, которые ссылались в первую очередь на божественную инстанцию. Яркими примерами могут служить Августин и Фома Аквинский.

Наряду с этой фундаментальной рациональной традицией, причем неотделимо от нее, всегда существовала прескриптивная, или нормативная, традиция. Одни и те же мыслители всегда стремились тематизировать и концептуализировать идеи о благой жизни, о правильном и благом обществе, идеи о правильном, соответствующем идеалами поведении.

Начиная с Юма ситуация меняется. Появляется представление о том, что философско-политические вопросы и вопросы морали можно отделить от аналитических вопросов и вопросов, связанных с эмпирическим исследованием. Одно дело беспристрастно описать социальный мир, другое дело оценить социальный мир и предложить иную форму его устройства. Две задачи реализуемы отдельно друг от друга, как стали считать.

В соответствии с таким подходом, получившим широкое признание в современной философии, политические идеи и мораль – дело сугубо индивидуального выбора и предпочтения. Соответственно, не может быть «благого общества» как такового, представлений о нем будет столько, сколько есть вариантов индивидуального понимания блага. Разумеется, в таком подходе есть созвучие

с идеологическим социоструктурным плюрализмом модерна, однако это совсем не тождественные вещи.

В представленной идее, в представленном подходе можно увидеть возвешение традиционной политической философии как нерасторжимого единства аналитико-рациональной диагностической составляющей с одной стороны, и нормативной составляющей – с другой.

В какой-то мере так и оказалось. Аналитико-диагностическая и нормативная составляющие философско-политической мысли стали жить относительно раздельной жизнью.

В новейшей литературе при оценке периода до конца 1960-х годов справедливо указывается, что в общем контексте политической теории этого периода философско-политические проблемы нормативного плана, как они понимаются сегодня, не находились на переднем плане. Первостепенное внимание уделялось вопросам политической науки, истории политических учений, вообще истории политической мысли.

В 1950–1960-е годы появлялось немало теорий, моделей и парадигм, нацеленных только на нейтральное, «позитивное» описание и объяснение политических систем и процессов.

Начиная с 1970-х годов наблюдается поток теорий, ориентированных на социальных и политических систем и процессов. Осуществляется реабилитация нормативных обязательств и задач философско-политической теории. Реабилитацию практического разума как средства поиска обоснований политических и социальных институтов можно считать одной из важнейших особенностей современной политической философии. Открывается пространство для соперничающих и конфликтующих теорий с нормативным содержанием.

Главные исследовательские задачи политической философии можно разделить на две группы – назовем их «функциональными» и «нормативными». Вместе с тем их ни в коем случае нельзя жестко и однозначно разделять. Говоря традиционным языком, не следует в полной мере разделять описание существующей и предложение оптимальной формы политического устройства.

На протяжении всей работы автор исходит из того, что политическая философия представляет собой стремление к решению двух неразрывных базисных задач – теоретико-диагностической и нормативной. Нормативная задача может представлять и как оценочная, и как критическая, и как

Политическая жизнь того или иного автономного политического сообщества является более или менее полным и последовательным воплощением присущего этому сообществу видения жизни и человека.

Политическая философия в принципе в состоянии раскрыть такое видение жизни и человека, а также может показать, в какой мере и форме оно реализовалось в политической жизни рассматриваемого политического сообщества.

Решение подобной задачи может служить источником или импульсом более широкого видения, выходящего за пределы сообщества, послужившего в качестве объекта изучения. Так, целый ряд современных философов в своих рассуждениях, относящихся к современной эпохе, обращались к классическому полису в плане нормативной ориентации.

Политика в античном мире понимается как имеющая опору в природе, соответственно, это модель уподобления природе, соотнесения с бытийным целым. Здесь диагностическая и нормативная функция политической философии соотносятся когерентно и взаимодополняюще. Это же в общем и целом можно сказать о христианско-теистической философской модели.

В то же время в условиях модерна получает преобладание конструктивно-созидательная модель политики как реализации искусственной программы. Очевидно, что при этом определенное преобладание может получать нормативная функция политической философии.

При всем реальном или возможном расхождении между базисными функциями политической философии существует, более того, не может не сохраняться принцип единства, который, на мой взгляд, правомерно назвать принципом европейской политической философии.

Политическая философия как политического устройства политической власти – это стремление определить основания, точнее последние основания легитимности политической власти, служащие или могущие служить причиной необходимости для граждан подчиняться власти, выполнять таким образом свои политические обязательства.

Политическая философия есть осмысление и поиск наилучшей формы политического управления, в том числе или в первую очередь оптимальной формы государства как важнейшего полити-

ческого института или попытка обоснования его трансформации или даже ликвидации.

Выше была предпринята попытка указать принципиальное единство и различия между базисными функциями политической философии.

Эти различия находят выражение и в объектной ориентации базисных функций политической философии.

Если обобщить современные подходы к определению объектной области политической философии, выступающей в , политическая философия – это форма философского познания, полагающая в качестве своего объекта то, что является базисным аспектом человеческого социального опыта: она занимается взаимодействием людей в обществе, поскольку они оказываются под воздействием или регулируются отношениями . Эти отношения обеспечивают интеграцию различных социальных акторов и управляют их поведением, в том числе посредством использования насилия или возможностью применения санкций того или иного рода. Другими словами, политическая философия исследует социальные взаимодействия людей в той мере, в какой они выступают как отношения власти и порождают дискуссии или конфликты относительного того, каким способом власть должна распределяться или организовываться.

В первом приближении «власть определяется как способность кого-либо контролировать поведение других людей посредством собственного воздействия или посредством угрозы санкций».

Социальные взаимодействия являют огромное разнообразие форм власти, поскольку ни одно социальное отношение не свободно от нее. В соответствии с канонической традицией политической философии она призвана заниматься институционализированными формами власти, т.е. теми, что воплощены в законах и институтах государства. С необходимостью исходить из государственной власти согласятся и те мыслители, которые отклоняются от этой традиции. В любом случае с какого-то момента отношения власти становятся по преимуществу формами государственной власти.

Имеет смысл отметить, что несмотря на то что власть в той или иной мере, в том или ином виде присутствует во всех отношениях людей, она в течение нескольких десятилетий оставалась без внимания в силу влияния неолиберальной идеологии. Даже в социальных науках, в первую очередь в политической науке, анализ

власти был вытеснен изучением проблематики рационального выбора, доверия, социальных институтов и политической инженерии.

При характеристике объектной сферы политической философии через соотнесение с ее можно утверждать, что начиная с эпохи буржуазных революций оформляются три основные ориентации в политической теории: либерализм, демократия, социализм. Их правомерно считать основополагающими теоретико-политическими понятиями модерна.

Эти понятия и связанные с ними философско-политические стратегии, прежде всего в нормативной версии, проистекают из одного источника, являются выражением принципа модерно-правовой свободы индивидов, входящих в политическое сообщество, которое чаще всего представляется как совокупность граждан национального государства.

Такой принцип действителен при самых различных интерпретациях. К примеру, контракталистская парадигма базируется на идее о том, что не может быть какого-то естественного природного подчинения одних индивидов другим.

Равенство и свобода в теоретической перспективе эпохи модерна неотделимы друг от друга, обращение к одному из этих понятий предполагает обращение и соответствующую интерпретацию другого. Следует подчеркнуть при этом, что отмеченная неразделимость ни в коем случае не исключает, как показывает история, различного понимания указанного принципа.

Либерализм, демократия и социализм представляют собой различные прочтения, различные интерпретации одного базисного принципа эпохи модерна – «равной свободы». Равная свобода со времен буржуазных революций образует и единый общий корень этих философско-политических теорий, образует общий «генетический код» политики эпохи модерна.

Либерализм понимается как философско-политическая теория, базирующаяся на ограничении государственной власти с целью сохранить и гарантировать фундаментальные права индивида.

В историческом плане либерализм появляется в национальном государстве в рамках его конституционного устройства. Либерализм как философско-политическая теория претерпевает исторические изменения в зависимости от исторических изменений государства, соответственно, в зависимости от реальности, которую эта теория призвана в какой-то мере регулировать.

Различия между многими формами либерализма определяются двумя факторами. Первый фактор заключается в степени от-

крытости по отношению к демократии, а второй – в том, каким образом интерпретируются экономические и социальные права граждан.

Семейство современных либеральных теорий весьма разнообразно. Общей характеристикой таких теорий можно считать приверженность политическому и правовому рационализму модерна. Они признают

понимаемой как рефлексия относительно того, каким рациональным образом может утверждаться справедливый политический порядок, а также утверждаться равное достоинство субъектов; провозглашают необходимость того, чтобы власть была рациональной в правовом плане и потому оправданной; подчеркивают, что власть должна отстаивать равные права граждан. Либеральные теории утверждают, что «последнее» оправдание политики заключается в определенном ограниченном содержании и общих моральных ценностях гуманистического характера. Речь идет о «публичной этике», опирающейся на своего рода плюралистическую и гуманистическую метафизику. В общем, современный рационализм продолжает свое существование на почве модернового политического и правового рационализма.

В рамках этого современного рационализма сохраняется напряжение между дистрибутивной социальной справедливостью и «неолибертарианистской справедливостью». Главными представителями этих позиций являются, соответственно, Джон Ролс, приверженец институционализированного демократического модерна, в центре которого находится публичное измерение как продукт рациональных субъектов, а также Роберт Нозик, который делает упор на исторически осуществившееся распределение прав, на приватное присвоение благ посредством труда без соотнесения с какой-либо формой справедливости и равенства, поскольку взаимодействия между индивидами носят добровольный и законный характер. Таким образом, мы имеем дело с теорией прав, связанной в то же время с набором обязанностей, с одной стороны, и «либертарианизмом» – с другой.

Современное словоупотребление «демократии» вышло далеко за пределы обозначения особой, наряду с другими, формы политического устройства и управления. Фактически «демократия» соотносится со способом существования и мышления.

В контексте данной работы «демократия» используется в политико-практическом и политико-теоретическом смысле, конкретно «демократия» предстает главным образом как полисеман-

тичное философско-политическое понятие (соотнесенное с целым рядом философско-политических воззрений).

## 1.2.

При общей характеристике современной политической философии имеет смысл обратиться к анализу отношений политической философии с другими разделами философии, а также с политическими науками.

Описание и анализ политического измерения современного общества образуют обширный и многообразный теоретический комплекс. Одна из главных задач данной работы видится поэтому в определении специфики философско-политической теории в его рамках.

Политическая философия представляет собой нечто большее, чем четко определенный раздел философии. Кроме того, она в высшей степени своеобразна по категориальному оснащению, стратегиям аргументации.

Главными философскими составляющими теоретического контекста политической философии являются моральная философия, или этика, и философия права. В истории они были практически нераздельны. В настоящее время политическая философия и моральная философия нередко предстают как одна исследовательская область, если речь идет о политической философии в ее нормативной функции. Это обстоятельство находит выражение в соответствующем словоупотреблении.

Наряду с моральной философией и философией права философскими дисциплинами, соотнесение с которыми необходимо в целях понимания характера и функций политической философии, являются социальная онтология и философия истории. Ниже будет представлена та версия социальной онтологии, которая, как считает автор, служит основой политической философии.

В европейской традиции политическая философия в своих высших устремлениях уподоблялась философии истории. Иногда определенный образец такого уподобления встречается и в настоящее время. Ниже философия истории будет реконструирована в своей программатике.

### *1.2.1.*

Отношения политической философии с моральной философией являются особенно важными, поскольку так или иначе связаны с возможностью осуществления политической философией своей нормативной функции. Более того, от этого зависит само сохранение автономии и специфики политического.

Современная политическая философия и моральная философия (этика) в значительной мере находятся под знаком свершившегося поворота к вопросам, имеющим непосредственное публично-нормативное значение, соответственно, к вопросам публично-нормативного содержания действия. В развернувшейся дискуссии внимание сосредоточено на проблематике социальной справедливости.

В настоящее время политическая философия нормативной ориентации реализуется главным образом как полемика между либерализмом и универсализмом, с одной стороны, и различными формами критики в адрес этих воззрений, прежде всего критикой с позиций коммунитаризма, – с другой.

Если политика понимается как деятельность, направленная на достижение таких четко определенных целей как справедливость, общее благо, обеспечение свободы и т.п., то соотнесение с моралью предстает как естественное разворачивание политических устремлений. Если же политика воспринимается как осуществление власти ради самой власти, то неизбежно между политикой и этикой возникают конфликты.

### *1.2.2.*

В философии права последних десятилетий начиная с конца 1960-х годов наблюдается размывание границ между направлениями и школами. Это касается и различий, казавшихся столь консолидированными и прочными, к примеру, между естественным правом (юснатурализмом) и правовым реализмом (юсреализмом). Разумеется, сказанное совсем не означает исчезновения указанных позиций и различий между ними. Более того, у каждой из них есть свои активные и влиятельные приверженцы. Речь идет о том, что возрастает число тех, чьи воззрения нельзя отнести в полной мере к какой-либо из привычных позиций. По меньшей мере можно го-

ворить о возрастающей плюрализации концептуализаций в современной философии права.

Нас интересуют, прежде всего, те моменты представленной ситуации, которые имеют отношение к философско-политической проблематике, соответственно имеют отношение к взаимодействию между философией права и политической философией в условиях настоящего времени.

Публикация работы Джона Ролса «Теория справедливости»<sup>1</sup> стала важным событием не только в сфере политической философии и моральной философии, но и в философии права, поскольку справедливость является классической философско-правовой темой. Концепция Дж. Ролса ставила под сомнение одну из фундаментальных посылок правового позитивизма относительно невозможности рационального дискурса о деонтологических компонентах публичной сферы, соответственно, деонтологических компонентах правовой теории.

В этом плане внимание следует сосредоточить на положении дел с правовым позитивизмом, или юспозитивизмом. В основе юспозитивистской философско-правовой модели лежит формальная теория права, эта модель ориентирована на изучение права в его нормативной структуре независимо от содержания нормативной структуры, независимо от ценностей, которые ею обслуживаются.

Оформление программы правового позитивизма в свое время оказалось под мощным воздействием установки социально-научной теории на свободу от ценностей, воздействием идеи о том, что невозможно определить критерии морального суждения, которые могли бы служить основой принятия решений в сфере права и в сфере политики. В первой половине XX в. получило подтверждение воздействие со стороны части аналитической философии на природу познания в соответствующих указанных сферах.

Базовые юспозитивистские позиции подверглись серьезной критике. С точки зрения нашей темы главное заключается в том, что произошла трансформация этих позиций по отношению к реальным обстоятельствам социальной жизни.

Постпозитивистскую фазу в философии права начинают, как правило, с критики, которой подверг Роналд Дворкин взгляды Герберта Харта в 1977 г. в сборнике «Относясь к правам серьез-

---

<sup>1</sup> Rawls J. Theory of Justice. – Cambridge, Ms. : Harvard Univ. press, 1971. – 607 p.

но»<sup>1</sup>, а также с работы, которую создали совместно Ота Уэйнбергер и Нил Маккормик «Институциональная теория закона»<sup>2</sup>.

Р. Дворкин отвергает тезис Г. Харта о разделении права и морали, утверждает, что правовые установления нельзя просто сводить к нормативным в правовом смысле структурам. Наряду с (rules) существуют , которые выходят за пределы установленного права, поскольку соотносятся с определенными целями, например благосостоянием сообщества, или с ценностями, такими как права индивидов. Принципы воплощают определенный «стандарт» (standard), который следует соблюдать не столько потому что он создает или поддерживает желательную экономическую, политическую социальную ситуацию, сколько потому, что он представляет требование справедливости или какое-то иное измерение морали.

Принципы представляют собой реальность, отличную от правил, но в то же время служат или должны служить дополнением к правилам в рамках правового установления. Правила правомерны потому, что полагаются и могут изменяться только посредством размышления. А принципы правомерны только потому, что соответствуют моральным требованиям той или иной эпохи, они могут изменяться в ходе времени.

Позже в концепции Р. Дворкина однозначное преобладание получает интерпретационный подход. Право понимается как сложная интерпретационная деятельность, при этом интерпретация – это дело не исключительно судей.

Н. Маккормик и О. Уэйнберг указывают на то, что юспозитивизм использует «идеальные» понятия, располагающиеся за пределами мира и не учитывает тот факт, что право глубоко укоренено в реальности. Они предлагают институциональную теорию права, призванную объяснить существование норм, правовых институтов и других подобных идеальных объектов, а также позволяет избежать редукционизм, сводящий право к набору индивидуальных действий и теряющий из вида нормативный элемент, образующий суть феномена права.

Н. Маккормик и О. Уэйнберг помещают право в плоскость фактов – «институциональных фактов», образующих особую специальную категорию фактов. Из множества институциональных

---

<sup>1</sup> Dworkin R. Taking Rights Seriously. – L : Duckworth, 1994. – XV, 371 p.

<sup>2</sup> Weinberger O., MacCormick N. An Institutional Theory of Law, New Approaches to legal Positivism. – Edinburg : Kluwer, 1986. – 310 p.

фактов правовые нормы выделяются тем, что функционально связаны с такими важными для общества целями, как защита жизни и обеспечение безопасности граждан, а также распределение благ, неизбежным образом недостаточных для полного удовлетворения запросов всех.

Открытие философии права по отношению к морально-политическим ценностям находит отражение и в новых формах теории естественного права. Фактически речь идет о современном этапе тысячелетней традиции естественного права.

В послевоенный период возобновление интереса к естественному праву наблюдается в Германии и Италии, а с 1960-х годов – и в англосаксонском мире. Здесь представлены главным образом позиции либерализма и правового морализма. Различие между ними заключается в том, что либерализм считает, что каждый должен иметь право выбирать собственные ценности и цели, если они равным образом совместимы с таким же правом для всех, а правовой морализм полагает, что поддержание морали общества заслуживает того, чтобы в целях такого поддержания общественной морали использовался инструмент принуждения, воплощенный в праве.

В пользу современного правового морализма предлагаются аргументы двух видов. Первый вид заключается в указании на возможность объективного обоснования морального или аморального характера тех или иных практик. Другой вид аргументов образует часть воззрений коммунитаристов, считающих, что моральность или аморальность социальных практик определяется исторически оформившимися воззрениями того или иного сообщества.

Важным компонентом современной философии права, имеющим отношение к философско-политической проблематике, следует считать так называемую «неоклассическую теорию естественного права», связанную с воззрениями Аристотеля и Фомы Аквинского.

### 1.2.3.

В своем анализе автор руководствуется определенной концепцией социальной онтологии<sup>1</sup>. Западный тезис о взаимодейст-

---

<sup>1</sup> Кимелев Ю.А. Западная метафизика на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с. ; Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – М. : РАН. ИНИОН, 2015. – 95 с.

вии социальных структур и индивида, в том числе коллективного индивида как социального агента создает условия для описания и анализа – и диагностического, и нормативного – различных сфер функционирования политической философии, которые будут описаны в последующих главах.

Особые возможности продуктивного использования предлагаемая версия социальной онтологии открывает при анализе политической философии как . А нормативное применение политической философии, как мы увидим, образует основной способ ее применения в актуальных условиях.

Возрастание интереса к социальной онтологии, «онтологии социального мира», наблюдаемое в настоящее время в философии, прежде всего аналитической философии, – явление относительно новое в сфере онтологии. Этим объясняется, в числе прочего, внимание, которое уделяется ей в данной работе.

Понятно, что при понимании общей задачи или по меньшей мере одной из важнейших задач онтологии как установлении «того, что существует», «перечня сущего» колоссальный мир социально-исторической жизни человека не может остаться вне сферы философско-онтологического познания.

Современная социальная онтология реализуется как соответствующая философско-онтологическая теория, а также как определенный сегмент социально-научного познания.

Социальная онтология разрабатывается в современной философии как относительно автономный раздел онтологической проблематики, без эксплицитного соотнесения с социальными и гуманитарными науками. В то же время онтологические концептуализации социальной реальности объективно тематизируют предметную область социальных наук, объективно представляют собой наиболее общие предпосылки исследовательской практики социальных наук.

Социальная онтология и как автономная философская теория, и как сегмент социальных наук стремится решить несколько онтологических задач. Укажем важнейшие из них. Первая задача – попытаться ответить на вопрос о возникновении, оформлении социальной реальности в единой реальности, соответственно ответить на вопрос о месте социальной реальности в единой реальности. Она решается через соотнесение с природной реальностью и антропологической реальностью. Подходы к решению этой задачи определяются общей философской позицией – онтологической

схемой, эпистемологическими воззрениями, пониманием философско-антропологической проблематики.

Вторая задача – постичь фундаментальное строение социальной реальности, определить ее базисные элементы (которые могут постулироваться как объектный ориентир социально-научного познания). В качестве элементов фундаментального строения полагаются чаще всего институциональные структуры и человеческая агентность, индивидуальная и коллективная, как способность человека создавать, поддерживать и изменять институциональные структуры.

Решение задачи определить фундаментальное строение социальной реальности по существу создает условия для решения еще одной задачи социальной онтологии – указать главные источники социального изменения. Современная онтология стремится тематизировать временное измерение постигаемых реальностей, объяснить механизмы изменчивости и изменения этих реальностей. Тем более такая задача стоит перед социальной онтологией.

Фундаментальная цель социальной онтологии заключается в указании принципиальных условий возможности самого различного конкретного оформления социальной реальности. Собственно, цель социальной онтологии не состоит в определении того, почему социальная реальность приняла те или иные конкретные формы. Главное отличие социально-онтологических концептуализаций от философско-исторических, социально-философских и социально-научных теорий состоит именно в том, что эти последние описывают и анализируют конкретные социальные состояния, формы и процессы.

Таким образом, основным признаком социально-онтологических концептуализаций является предельная всеобщность, даже определенная аисторичность. Речь идет о константах социальной жизни человека как таковой.

При обращении к вопросу о возникновении социальной жизни происходит соотнесение с природной реальностью, биоантропологической реальностью, воспринимаемыми как порождающие и обуславливающие и в то же время константные инстанции.

При рассмотрении фундаментального строения социальной реальности структуры и агентности, структуры и действие также воспринимаются как константы. Конкретное многообразие структур и агентности, а также форм их взаимодействия совпадает с многообразием социально-исторической жизни человечества.

Во многом по этой причине теория действия в разнообразии ее гештальтов – как классическая, моральная, как теория коммуникативного действия и т.д. – сама по себе служит необходимым, но не достаточным условием социально-онтологической концептуализации.

Двустороннее отношение между социальным действием и социальной структурой – это всегда процессуальное отношение, означающее динамичное и взаимообуславливающее взаимодействие сторон отношения.

Разработка проблематики отношений между институциональными структурами и агентностью в философии являет определенную специфику по отношению к социально-научному, прежде всего теоретико-социологическому, подходу к этой проблематике. Если говорить очень коротко, специфика эта связана с более дифференцированным, философски актикульированным вниманием к

В истории философии представлен (в частности, в традиции философии истории) весьма широкий спектр концептуализаций отношения социального агента с социально-историческими структурами. Полюсами этого спектра можно считать утверждение о свободной конститутивно-созидательной функции по отношению к социально-историческим структурам, с одной стороны, и утверждение о полном подчинении им – с другой. И в современной философии воспроизводятся основные позиции указанного спектра. Конечно, они представлены новыми концептуализациями.

В настоящее время при рассмотрении агентности агентность как способность просто поддерживать и воспроизводить институциональные структуры как основу социального порядка не находится в центре внимания. В конце концов, весь исторический опыт человечества так или иначе свидетельствует о такой способности. В таком своем качестве, в своей волевитивной и целеполагающей природе агентность противопоставляется социально-теоретическим позициям, которые утверждают примат факторов, принципиальным образом ограничивающих или детерминирующих человеческое действие.

Таким образом, речь идет прежде всего о социальной агентности как способности человека создавать и изменять социальный порядок, в том числе базовые институциональные структуры. Индивид как субъект социального действия предстает как созидатель социального порядка, как созидатель истории.

Такая теоретическая позиция может получать полноту и завершенность, если агентность человека понимается как потенциал человека конституировать свою социально-историческую жизнь. Агентность становится субъектностью в полном смысле, социальное действие приобретает характер сознательной социальной субъектности. Такая субъектность может и должна получать коллективное проявление, становясь интересубъективностью соответствующего порядка. Представленную здесь позицию можно считать последовательной субъектной формой социальной агентности.

Субъект как ответственный агент предстает как наделенный определенной устойчивой самопреемственностью, принимающий взвешенные и обдуманые решения. Эти решения должны быть ориентиром и целью действий, а сами действия в своей совокупности должны служить реализации определенного проекта, задающего смысл практической жизни. В идеале жизненный проект призван стать средством реализации определенной идеи. Речь идет об идее как организующем принципе, источнике энергии и мобилизации, ключе к интерпретации жизни и социальных отношений, видении мира, организации знания и жизненной практики. В общем это руководство, позволяющее ориентироваться в реальности и формировать ее.

Усиление внимания к проблематике социальной онтологии в последнее время связано во многом с проектом Джона Сёрла разработать «общую теорию социальной онтологии»<sup>1</sup>. Дж. Сёрл считает, что есть нужда в новой области философии, которую можно было бы назвать «философией общества», подобно тому как Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др. изобрели философию языка в конце XIX – начале XX в.

Дж. Сёрл исходит из того, что поскольку мы живем в одном мире, то должны быть в состоянии точно объяснить, как различные части относятся друг к другу в когерентном целом. В своих работах Дж. Сёрл стремится объяснить, каким образом функционируют ментальность, язык и социальная реальность и каким образом они образуют когерентное целое. Следует показать, что мы живем в одном мире, а не в двух или трех – физическом, ментальном и культурном.

Реальность состоит из физических частиц и силовых полей. Частицы обычно организуются в более крупные системы. На нашей

---

<sup>1</sup> Searle J.R. Making the social world. – N.Y. : Oxford Univ. press, 2010. – 208 p.

планете часть из них представляют собой живые системы, являющиеся членами видов, которые возникли в долговременном эволюционном процессе. Некоторые из таких живых систем являются животными, а некоторые животные обладают нервными системами, способными порождать и поддерживать сознание. Обычно обладающие сознанием животные обладают и интенциональностью.

Вид, члены которого способны к обладанию сознанием и интенциональностью, может продвинуться к коллективной интенциональности. С приобретением коллективной интенциональности вид автоматически приобретает «социальные факты» и социальную реальность.

Человеческое общество, как общество, отличающееся от других животных обществ, базируется на некоторых весьма простых принципах. Более того, институциональные структуры базируются, если быть точным, на одном принципе. В высшей степени сложные образования человеческого общества – это различные поверхностные манифестации чего-то общего, лежащего в их основе. Речь идет о поиске единого механизма продуцирования «институциональных фактов». Мы используем один формальный лингвистический механизм. Он применяется вновь и вновь с различными содержаниями. Все человеческие социальные институты начинают существовать и сохраняют свое существование посредством одной логико-лингвистической операции, которую можно применять повторно сколько угодно. Язык конституирует институциональную реальность, и все человеческие институты являются по существу лингвистическими. Отметим, что практически вся социально-онтологическая концепция Дж. Сёрла представляет собой развернутую экспликацию этого базисного тезиса.

Все институциональные факты и поэтому все статусные функции создаются речевыми актами – «декларациями». Некоторые речевые акты функционируют с целью представить, как вещи суть в мире. Декларативные речевые акты изменяют мир декларируя, что какое-то положение дел существует и тем самым вызывает это состояние дел к существованию. За исключением самого языка вся институциональная реальность и в известном смысле вся цивилизация создается речевыми актами, обладающими той же логической формой, что и декларации – «декларациями статусных функций». Конститутивные правила формы « считается в контексте » – это постоянные декларации.

Есть регулятивные правила (делай то-то) и конститутивные. Конститутивные – « считается в контексте ». Статусные функ-

ции вызываются к существованию посредством конститутивных правил. Это же правило относится к самому фундаментальному институту из всех – языку. Институт – это система конститутивных правил, и такая система автоматически создает возможность институциональных фактов.

Статусные функции, существующие в силу коллективной интенциональности, обладают «деонтическими силами». Они несут права, обязательства и т.п. Позитивные, негативные и – логически – условные, дизъюнктивные.

Деонтические силы обладают уникальным свойством, вероятно, неизвестным в животном царстве: как только они получают признание, они снабжают нас причинами действовать, которые независимы от наших склонностей и желаний. Статусные функции – клей, скрепляющий общество. Они создаются коллективной интенциональностью и функционируют, неся деонтические силы.

Социальная и институциональная реальность является объективной реальностью только потому, что мы считаем ее таковой. Коллективное наделение статусными функциями правительств, денег, национальных государств, университетов и т.д., а главное, долгосрочное принятие и признание этих статусных функций за всеми этими институтами заставляет их казаться столь же прочными, как скалы.

Как только происходит отказ от коллективного принятия, институты могут претерпеть неожиданный и даже мгновенный коллапс. Пока же институты как социально созданные механизмы существуют, они обладают каузальной силой, что может служить самым общим объяснением социальной реальности.

Если попытаться сжато реконструировать основной теоретический ход Дж. Сёрла при разработке «онтологии социального и институционального», то его можно представить в следующем виде. Существование социальной институциональной реальности связано с тремя факторами – коллективной интенциональностью, наделением чего-либо какой-то функцией и конституирующими правилами. Соответственно, факторами, выраженными этими понятиями, возможно, по мнению Дж. Сёрла, объяснить «всякую институциональную реальность».

Концепция Дж. Сёрла давно находится в фокусе дискуссии об онтологическом статусе «социальных сущностей». Определились и сторонники и критики социально-онтологической теории Сёрла. Аргументы и тех и других Сёрл постарался учесть в своей

последней книге, на которую мы главным образом и ориентировались при реконструкции этой концепции.

Вместе с тем целый ряд вопросов остается по-прежнему без ответа. Попытаемся сформулировать подобные вопросы. Первый вопрос касается редукционистской позиции Дж. Сёрла, связанной с его общей онтолого-метафизической концепцией. Редукционистская позиция Дж. Сёрла состоит в том, что при определении онтологического статуса социальных сущностей он говорит о сущностях, которые наделяем особой социальной природой.

Подобная редукционистская позиция Дж. Сёрла, естественно, должна вызывать критические возражения со стороны тех, кто стремится отстаивать особую природу социальных объектов, соответственно их особый онтологический разряд, не редуцируемый к какому-либо другому разряду сущих, даже разряду материальных физических сущностей.

Позиция Дж. Сёрла, с одной стороны, сильно преувеличивает потенциал человеческого субъекта, коллективной интенциональности, потенциал человеческих конвенций и языка, с другой – ничего не говорит о той роли, которую играет мир в формировании конвенций, соответственно, в созидании социальных объектов.

При подходе Дж. Сёрла особое значение приобретает вопрос о содержании конвенций, о содержании тех постулируемых договоров, результатом которых являются конвенции.

Вообще, социальная онтология, по Дж. Сёрлу, не в состоянии объяснить многие сегменты и содержания социального мира. Ограничусь указанием на то обстоятельство, что социальные институты нельзя свести ни к физическим объектам, будто бы приобретающим свои свойства посредством коллективной интенциональности, ни тем более к самим по себе речевым актам, выражающим коллективную интенциональность. Упомянем также факторы и механизмы социальной жизни, традиционно характеризующиеся как «невидимые».

Подчеркну еще раз, что концепции Дж. Сёрла и порождаемые ею дискуссии обладают первостепенным значением в разработке философской социальной онтологии в настоящее время.

Предметом философии истории является историческое измерение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. В философии истории объектом исследования является всемирная история как нечто целое или тот или иной сегмент исторической жизни людей. Особую сферу философии истории обра-

зует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания. В XX в. принято разделение философии истории на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной , как одного из главных контекстов существования человека. Таковую философию истории, наиболее ярко воплощенную в классических образцах (философия истории Дж. Вико, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса и др.) и имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть или философией истории. Второй вид философии истории, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как философия истории (последнее название распространено в англоязычной литературе по философии истории, где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями аналитической философии).

Субстанциальная философия истории стремится к решению нескольких основных задач. Прежде всего к установлению главных причин и факторов движения истории. Указание таких структурных моментов позволяет, с одной стороны, представить историю как особую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, а с другой – показать ее структурированность, упорядоченность и, соответственно, представить ее как нечто понятное или рациональное. Решение этой первой задачи сопряжено, как правило, с утверждением господства в истории того или иного рода. Постигание «законов истории» в целом или же законов ее отдельных этапов, фундаментальных факторов (природных, биологических или др.), обуславливающих социогенез и социальную динамику, понимается как постижение существенного, т.е. главного и определяющего содержание и ритм истории. Конститутивным признаком такого понимания задач философии истории является установка на сущностно-онтологическое постижение исторической жизни, на метафизику истории, т.е. концептуализацию ее первоисточков, фундаментальных структур, последних или высших движущих сил.

Вторая задача этого типа философии истории продиктована стремлением осуществить процессуальное членение исторической жизни. Расчленение истории на эпохи, этапы, стадии и другие относительно замкнутые в содержательном отношении сегменты позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, каждый этап

которого обусловлен в значительной мере предыдущими и, в свою очередь, определяет будущие стадии истории. Это предполагает выявление некоей общей формы или «фигуры» протекания истории. Констатация того, что история движется по восходящей линии, по кругу или спирали, призвана дать решение проблемы отношения между всеобщим содержанием истории и ее конкретными и многообразными проявлениями. Такая констатация позволяет также выявить характер отношения между прошлым, настоящим и будущим.

Третьей задачей субстанциальной философии истории можно считать попытки выявить «смысл истории», ее «назначение». Такое прочтение истории обычно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Историческая жизнь индивида есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, постижимое средствами философской рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчерпаемых творческих возможностей человечества и т.п. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Этой позиции противоположна другая – она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни.

Таким образом, философия истории как онтология истории, ее метафизика призвана указать сущностное содержание, процессуальную форму и смысл истории. Разумеется, в конкретных концепциях делается акцент на одной из этих целей. Однако в той или иной степени всегда присутствуют и остальные цели, что обусловлено самой сутью данного типа философско-исторического мышления.

В классической философии истории присутствовали все те формы философско-исторической рефлексии, которые в дальнейшем представляли в обособленном виде. Классические философско-исторические концепции включали, соответственно, не только

концептуализации исторического процесса, но и обоснования возможности таких концептуализаций, а также элементы методологической рефлексии научно-историографического исследования. Разумеется, классические философско-исторические построения содержат и размышления о значении истории для человека, его места и роли в ней.

Следует подчеркнуть, что уже непосредственный постклассический период демонстрирует весьма разнообразные философские подходы к исследованию и осмыслению исторической реальности, а также к проблематике исторического познания. В этот период оформляются различные формы так называемой критики философии истории, соотносившейся с ее классическими образцами. Многие критики философии истории в ее классических формах считали, что эти формы исчерпывают возможности философии истории как таковой. Вместе с тем критика философии истории образовывала лишь компонент, пусть и весьма значимый, постклассического периода. Это верно даже в отношении десятилетий, непосредственно следовавших за гегелевской теорией. Прежде всего следует указать на разнообразные способы философского рассмотрения исторической жизни, а также исследования форм исторического сознания, знания и познания.

Первая треть XX в. отмечена появлением новых субстанциальных построений, таких как философско-исторические учения О. Шпенглера и А. Тойнби, которые вызвали очень большой резонанс. В последующем по существу не было попыток создать единую концептуальную картину всемирной истории. Философско-историческая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство», «объективные закономерности истории» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию. Некоторые функции субстанциальной философии истории, в первую очередь те, что были традиционно связаны с установлением некоего общего «диагноза эпохи», перешли к другим сферам знания, прежде всего к теоретической социологии. Эту ситуацию можно рассматривать как известное

завершение процесса перехода ряда функций философии истории к социальным и гуманитарным наукам, который начался еще в XIX в.

Вместе с тем общепризнано, что в настоящее время философию истории нельзя отождествлять только с классическим философско-историческим проектом. Философия истории сегодня – это не четко очерченный канон признанных концептуализаций и понятий. Ее нельзя также считать выражением какого-нибудь единого исторического мировоззрения или идеологии.

### *1.2.5.*

Более или менее четкая демаркация между философией и политической наукой происходит только в начале XX в. Целью демаркации послужило достаточно четкое отделение ценностей от фактов. При таком подходе задача политической науки виделась не в определении оптимального и благого политического устройства, а в анализе реальных обстоятельств политической жизни, прежде всего, в анализе механизмов отправления власти.

После Второй мировой войны в политических науках, в политической теории утверждаются парадигмы, которые были характерны и для других социальных и гуманитарных дисциплин: функционализм, системный анализ, девелопментализм, теория рационального выбора.

рассматривает политическую сферу под углом зрения тех функций, которые она выполняет в социальном мире – исполнительную, законодательную, правовую. Общество видится как организм, в котором каждый элемент вносит свой вклад в функционирование целого. Различия между политическими режимами определяются различиями в реализации таких социальных функций.

рассматривает политическую сферу как систему. Эта система получает информацию извне, это требования (обеспечение безопасности, удовлетворение потребительских потребностей и т.п.) и предложения (например, электоральная поддержка), которые политическая система должна принять к исполнению. На выходе должны появиться определенные действия по отношению к обществу, реализация в тех или иных формах публичной политики, осуществление законодательной деятельности и т.д. Результаты такой деятельности в свою очередь выступают как источник информации и требований к политической системе.

Девелопментализм (англ. development) начиная с 1960-х годов был ориентирован на установление того, существуют ли универсальные, т.е. одни и те же этапы в развитии государства при движении от традиционных обществ к обществам модерна. (Параллельно развертывались экономические дебаты между универсалистами и «индепендистами».)

. Применительно к политической жизни модель рационального выбора означает главным образом утверждение о том, что и избиратели, и избираемые движимы в первую очередь не стремлением к общему благу, к реализации общих интересов. Они руководствуются своими собственными интересами. Отсюда следует, в числе прочего, что не следует считать государство некоей высшей инстанцией, отстаивающей общие интересы. Государство в соответствии с таким подходом – это, прежде всего, инструмент в руках избранной элиты и функционеров, которые как рациональные индивиды стремятся к максимально возможному удовлетворению своих интересов.

В заключение следует отметить, что политические науки нельзя четко разделить на определенные течения или четко определить границы между ними. Тем более не приходится говорить о четкой демаркации между многообразными политическими науками и политической философией. Попытки перефразировать отношения между политическими науками и политической философией, как правило, терпели неудачу. Это же можно сказать и о попытках наделить политическую философию теми или иными функциями в отношении политических наук, например функцией методологической рефлексии.

Вместе с тем политические науки и политическая философия активно взаимодействуют в плане содержания своих исследований. Следует подчеркнуть, однако, что современная политическая философия выступает при этом главным образом в своей диагностической функции. Когда политическая философия предстает в своей нормативной функции, то появляется возможность говорить о наличии более или менее четкого критерия демаркации между политическими науками и политической философией. В этом случае осмысление отношений между политической философией и политическими науками можно резюмировать следующим образом. Политические науки занимаются фактами и процессами политической жизни. Нормативные элементы этой жизни должны быть делом политической философии.

Современная англоязычная политическая философия представляет собой сложное явление. В общем и целом она является продолжением богатой традиции и общеевропейской, и англоязычной философско-политической, философско-правовой и этической мысли, которая присутствует в настоящем и в виде обширной исторической исследовательской литературы, и как активно используемый ресурс. Достаточно вспомнить в связи с этим контрактуализм и утилитаризм.

В качестве базисной ориентации в многообразии теорий можно использовать, как это сделано в данной работе, разделение философско-политических функций или позиций на диагностические и нормативные. Как уже отмечалось, всякая философско-политическая теория осуществляет оба вида функций – все дело в порядке их сочетания. Главным объектом анализа станет политическая философия нормативной ориентации последних десятилетий. В рамках такой философии возможно выделение в качестве основного компонента того, что чаще всего обозначается как «парадигма теорий социальной справедливости».

Итак, объектом анализа в этой главе становится англоязычная политическая философия с преобладающей нормативной ориентацией. Вне зоны внимания остается обширная философско-политическая литература с преобладанием диагностической ориентации, которая нередко осуществляется во взаимодействии с политическими науками.

Нормативная теория в философии отличается от дескриптивных и объяснительных теорий форм и процессов политической жизни.

1950-е и 1960-е годы были временем обширной разработки различных моделей, парадигм и теорий, призванных описать и объяснить социальные и политические системы, а также социальные и политические процессы.

Начиная с 1970-х годов наблюдается интенсивный рост и даже расцвет философских теорий, ставящих целью политические и социальные системы и процессы.

В этом смысле правомерно говорить о том, что «парадигма теорий социальной справедливости» заключается в реабилитации нормативных устремлений политической теории, в первую очередь политической философии.

Теории справедливости открыли пространство для споров и столкновений альтернативных и конфликтующих воззрений относительно критериев оправдания политических институтов и социально-политических практик. Прежде всего, речь идет о философских спорах относительно требований «справедливого общества».

Имеет смысл подчеркнуть, что новая парадигма теорий справедливости оказалась в фокусе внимания не только философов, но и экономистов, юристов, социологов, политологов, историков, антропологов. В этих дисциплинах нормативная теория становится значимой частью социальных и политических исследований, причем и дескриптивного, и объяснительного, и герменевтического толка.

Широкое утверждение новой парадигмы совпадает с так называемым возрождением политической философии.

В конечном счете усиление теоретического внимания к нормативной философско-политической проблематике проистекает из усиления внимания к этой проблематике в практическом политическом сознании.

Рассматривая этот вопрос, Сальваторе Века отмечает, что эти проблемы политической философии проистекают из «элементарных вопросов» и «публичных вопросов». Ответы на такие вопросы предстают как ответы политической философии<sup>1</sup>.

Первый «элементарный вопрос»: «справедливо ли, что одни люди рождаются богатыми или очень богатыми, а другие – бедными или очень бедными?». Второй вопрос связан с первым: «В каком, собственно, смысле являются неверными или неприемлемыми формы неравенства, которые не проистекают из вины тех, кто от них страдает?». Третий вопрос: «Должны ли институты управления предпринимать что-либо, использовать свои ресурсы, определять коллективные действия в целях уменьшить те формы неравенства, за которые жертвы неравенства не несут ответственности?»

Под «публичными вопросами» у С. Века понимаются привычные и зачастую спорные обстоятельства, образующие содержание публичной дискуссии. Это предполагает наличие в обществе публичной сферы. Как правило, речь при этом идет о конституционных демократиях. Наличие сферы публичной дискуссии указывает на политическую деятельность, которая состоит в продуцировании норм и коллективных ориентаций.

---

<sup>1</sup> Veca S. La filosofie politica. – Roma ; Bari : Laterza, 2005. – 135 p.

Можно усматривать континуум между тем, что, на мой взгляд, правомерно называть обыденным, в некоторых отношениях даже массовым политическим сознанием и нормативной ориентацией политической философии, прежде всего современной политической философии, в частности ее современной парадигмы теорий социальной справедливости.

Нормативная проблематика конкретизируется как проблема критериев определения хорошо организованного, стабильного во времени общества. Справедливое общество – это общество, фундаментальные институты которого выдерживают тест оправданности, определяемый теорией. Оно должно быть приемлемым или не опровергаемым разумным образом для всех, кто включен в или космополис.

Разумеется, критерии суждения, о которых идет речь, могут не ограничиваться только базовыми институтами. Они могут быть распространены и на другие публичные проявления политической жизни.

Парадигма теорий социальной справедливости ориентирована на определение рациональным путем критериев политического суждения. Важнейшим вопросом для теорий справедливости становится вопрос об основаниях оправдания определенного набора политических и социальных институтов.

Философско-политический горизонт, в котором осуществляется современная дискуссия нормативистской ориентации в англоязычных странах, – это горизонт политического и правового модерна. Фундаментальные характеристики этого горизонта: признание равенства индивидов по достоинству; требование, чтобы политическая власть была законной и рациональной, обладала правовым обоснованием и беспристрастно отстаивала права граждан; моральные ценности гуманистической направленности.

Ряд аналитиков считают, что в современных философско-политических теориях справедливости наблюдается сдвиг от теорий, ориентированных на вопросы распределения социальных продуктов и благ, к теориям, ориентированным на идентитарные вопросы, те вопросы, связанные с индивидуальной и групповой идентичностью.

Первые стремятся дать ответы на вопросы, порождаемые социальными конфликтами как дистрибутивными конфликтами, соответствующие философско-политические теории стремятся проанализировать дистрибутивные конфликты и предложить те или

иные схемы оправдания и примирения. Возможны и радикальные схемы разрешения конфликтов.

Правильнее будет говорить не о сдвиге как замещении теорий, связанных с дистрибутивными конфликтами, теориями, ориентированными на идентитарные проблемы, а о расширении теоретического поля нормативной политической философии. Ведь в конечном счете проблема признания как важнейшая идентитарная проблема также является дистрибутивной проблемой.

Предложенная сжатая общая характеристика «парадигмы теорий социальной справедливости» будет расширена в процессе конкретного анализа образующих ее теорий.

Такой анализ целесообразно предварить краткой исторической реконструкцией оформления указанной парадигмы. Эта реконструкция, как и сам анализ, призван указать на то обстоятельство, что «парадигма теорий справедливости» ни фактически, ни по замыслу не исчерпывает нормативного потенциала философско-политической теории.

Англоязычная политическая философия на протяжении большей части XX в. определялась, главным образом, программой концептуального анализа, а также утилитаризмом как общей философско-этической программой с отчетливо выраженным философско-политическим содержанием.

Эти программы сохраняют свое присутствие в философско-политической сфере и философско-этической сфере и в настоящее время. Концептуальный анализ продолжает оставаться продуктивным инструментом философско-политического теоретизирования, а утилитаризм продолжает быть философско-политической традицией, с которой так или иначе соотносятся актуальные философско-политические воззрения в англоязычных странах, в том числе парадигма теорий справедливости.

Совокупность современных теорий включена в политический и правовой рационализм модерна, им присущи и его фундаментальные свойства.

На таком историческом фоне с конца 1950-х годов начинается процесс оформления философско-политической теории нормативистской ориентации. Указание на нее не является, как уже от-

мечалось, исчерпывающей характеристикой актуальной философско-политической ситуации в англоязычных странах. Вместе с тем англоязычная философско-политическая теория нормативистской ориентации, прежде всего ее главный сегмент, нашедший выражение в парадигме теорий социальной справедливости, являет очевидную новизну и оказывает мощное влияние на всю современную западную политическую философию.

Анализ политических понятий был главным инструментом политической философии в рамках аналитической философии в предыдущие десятилетия. Объектом анализа становились и продолжают оставаться в настоящее время такие политические понятия как свобода, толерантность, равенство, справедливость, понятия авторитета, легитимности, политических обязательств граждан.

В контексте концептуального анализа того типа, который доминировал в англоязычной политической философии, был фактически табуирован нормативный подход, связанный с оценкой и обоснованием принципов, ценностей и целей

. Существование и функционирование либеральной и демократической традиции воспринималось как нечто общеприемлемое и служащее фоном философско-политической дискуссии, основополагающие принципы которой не подлежат пересмотру.

Начало современной ситуации можно возвести к концу 1950-х годов – к так называемому спору между лордом Девлином и Гербергом Хартом относительно легитимности установки на регулирование социальной морали посредством закона, а также анализу понятий свободы у Исайи Берлина.

В основе спора между лордом Девлином и Гербертом Хартом, в котором они не были единственными участниками, лежал вопрос о том, оправданно ли утверждать наличную позитивную мораль (Г. Харт отличает ее от критической) посредством права. Конкретно это называлось «принуждением к морали» посредством права.

Крайней либеральной позиции Дж.Ст. Милля, в соответствии с которой единственной оправданной целью использования государственного насилия является защита от ущемления прав и свобод индивидов, были противопоставлены умеренно консервативная позиция лорда Девлина, в соответствии с которой для существования общества требуется защищаемый правом моральный фундамент, а также позиция, в соответствии с которой утверждение морали посредством права есть ценность сама по себе.

Г. Харт отстаивал умеренно либеральную позицию, дополненную демократическими элементами, в соответствии с которой

оправдан определенный патернализм в защите личности посредством права.

Многообразное теоретическое творчество в дисциплинарном плане Исая Берлина было связано с академической философией и с историей идей. Философско-политические воззрения И. Берлина разрабатывались главным образом в дисциплинарном контексте истории идей.

В межвоенный период И. Берлин активно занимается вопросами аналитической философии, как она была представлена в то время в Великобритании, Оксфорде. И. Берлин занимает отчетливо критические позиции в отношении логического позитивизма, в первую очередь теории значения и теории познания логического позитивизма. И. Берлин полагает, что наше понимание мира уже предполагает концепцию существующей реальности, независимой от нас и наших мнений. Такая позиция была связана с размежеванием И. Берлина с теорией значения и теорией познания логического позитивизма. Кроме того, по И. Берлину, верификационизм не позволяет – в плане теории значения – делать высказывания о морали, музыке, о прошлом.

По мнению И. Берлина, воздействие идей на исторические процессы по меньшей мере столь же важно, как и действие «безличностных сил». История идей как дисциплина способна внести существенный вклад в понимание общества. И. Берлин указывает в связи с этим на роль Просвещения и роль романтизма как движения, направленного против Просвещения<sup>1</sup>.

Такой интерес к истории идей оказал воздействие на философско-политические воззрения И. Берлина, прежде всего в понимании либерализма и в вопросах политической аксиологии.

Особое внимание в философско-политической литературе привлекло разрабатывавшееся И. Берлиным различие «позитивной свободы» и «негативной свободы». «Позитивная свобода» связана с навязыванием индивидуалу определенной формы жизни, своего рода тоталитаризма, который И. Берлин усматривал у Руссо, Гегеля и Маркса.

Альтернативу он видел в «негативной свободе», фундаментальной философско-политической модели, отрицающей навязывание индивиду каких-то определенных целей или идей обществом или государством.

---

<sup>1</sup> Berlin I. *Against the Current. Essays in the History of Ideas.* – N.Y. : Penguin Books, 1982. – 394 p.

История политической философии в англоязычных странах, в первую очередь в Великобритании, была самым тесным образом связана с историей моральной философии, с историей этики. Здесь можно говорить о параллелизме, наложениях, совпадениях. Достаточно указать на то, что работа Джона Ролса и его теория справедливости, сыгравшая ключевую роль в оформлении современной политической философии с нормативной ориентацией, фактически с момента своего появления воспринималась и как рубежное морально-философское событие. Сказанное находит очевидное подтверждение и в ситуации с утилитаризмом.

До появления работы Джона Ролса «Теория справедливости» в сфере этики в англоязычных странах господствовали утилитаризм, метаэтика и экзистенциализм, так что только утилитаризм представлял и как определенная разновидность политической философии. Соответственно, именно критическое размежевание с утилитаризмом послужило одним из важнейших факторов стремления переформулировать нормативный проект модерна и либерализма в 1970-е годы<sup>1</sup>.

Утилитаризм, как известно, представляет собой многообразный и исторически вариативный комплекс философских идей, прежде всего философско-этических, давно ставший достоянием и наук, в частности экономических. В настоящее время с утилитаризмом связаны столь влиятельные теоретические позиции как теории принятия решений, рационального выбора.

Здесь предпринята попытка в указанном комплексе идей вычленить собственно философско-политические позиции. Действительно, утилитаризм правомерно рассматривать и как определенную политическую философию, в которой очевидно преобладает нормативная функция.

Вместе с тем требуются определенные разъяснения. Центральный момент утилитаристской теории связан с идеей максимизации социального богатства и величия. Критерий оценки институтов и политических практик является фактически независимым от какого-либо конкретного понимания справедливости, соответственно независимым от конкретного чувства справедливости. Точнее будет сказать, что идея и чувство справедли-

---

<sup>1</sup> Harsanyi J. Rational Behavior and Bargaining. – Cambridge : Cambridge univ. press, 1977. – 285 p.

ности в утилитаризме заключается в том, что справедливыми правомерно считать те социальные и политические институты и практики, которые ориентированы на уменьшение, минимизацию социальных страданий, которых можно избежать.

При всей высказанной в адрес утилитаризма критике такая базисная философско-политическая идея заслуживает внимания и признания.

Когда речь идет о смене парадигм, то неизбежна отсылка к уже ставшей классической работе Томаса Куна о структуре научных революций. В этой работе, как известно, постулируется «нормальная наука» в рамках определенного научного сообщества, то, что начинает происходить с этой «нормальной наукой», предшествует «научной революции».

И применительно к движению политической философии правомерен вопрос о той нормальной науке, которая предшествовала разрыву и уступила место парадигме теорий социальной справедливости.

Господствующей парадигмой, в качестве альтернативы которой Дж. Ролс создает свою теорию социальной справедливости, была та или иная версия утилитаризма.

И если дебаты, которые последовали за появлением «Теории справедливости», могут быть реконструированы только в свете тезисов и подходов Дж. Ролса, то сама эта теория может быть реконструирована на фоне соперничающей теории – утилитаристской теории.

Свою преобладающую ныне форму либерализм получил в философско-политической и морально-философской теории Джона Ролса. Эта теория во всей западной политической философии считается началом или даже основоположением нового современного гештальта политической философии, по меньшей мере, считается исходным моментом нового понимания либерализма как нормативной теории.

Теория Дж. Ролса поначалу утверждается среди приверженцев англоязычной аналитической философии, а начиная с 1980-х годов она получает широкое распространение и среди представителей континентальной традиции.

Философско-политическая теория Джона Ролса представлена в его работах «Теория справедливости» (1971); «Политический либерализм» (1993) представляла свой ответ на позиции коммунистического таризма, которые в свою очередь были во многом реакцией на воззрения, утверждаемые в «Теории справедливости».

Уже на первых страницах «Теории справедливости» Дж. Ролс формулирует тезис, который находится в центре новой парадигмы политической философии последних десятилетий, чаще всего обозначаемой как «парадигма теорий социальной справедливости». Само обозначение указывает на, главным образом, нормативный характер этой парадигмы.

Базовая позиция Дж. Ролса: «Справедливость является важнейшим достоинством социальных институтов, подобно тому как истина является важнейшим достоинством систем мысли. Теория, сколь бы элегантно и емкой она ни была, должна быть отвергнута, если не выражает истину. Сходным образом, законы и институты, сколь бы эффективными и упорядоченными они ни были, должны быть реформированы или отброшены, если они не являются справедливыми»<sup>1</sup>.

«Теория справедливости» представляет собой субстанциональную политическую философию. Дж. Ролс продолжает использовать разработанные в англоязычной философии ресурсы концептуального анализа. Однако эти ресурсы используются инструментальным образом по отношению к анализу и оценке базовых политических институтов.

В общем плане «теория справедливости» утверждает единое видение благого общества. Вообще, философско-политическая концепция Дж. Ролса является выражением демократического конституционного либерализма, который считается единственно приемлемой теорией для современного западного общества.

Дж. Ролс оснастил политическую философию исследовательской повесткой дня. Он не просто предлагает теорию социальной справедливости. Он утверждает приоритет индивидуальной свободы, приемлемые границы эгалитаризма, а также утверждает правление закона.

Значительную ценность представляет то обстоятельство, что видение идеального политического устройства оказалось связанным с определенным пониманием человеческой породы, соответст-

---

<sup>1</sup> Rawls J. A Theory of Justice. – Cambridge, Ms. : Harvard univ. press, 1971. – P. 3.

венно, с определенной философско-политической антропологией. Такой подход не только предполагает обращение к теориям мотивации, представленным в социальных науках. Концепция Дж. Ролса указывает на то, каким образом можно побудить граждан принять формальные условия социального сосуществования и как реалистичные, и как справедливые.

Наконец, следует подчеркнуть, что концепция Дж. Ролса фактически означала восстановление связи с политической философией прошлого. В новом контексте во многом реактуализируются философско-политические компоненты воззрений Гоббса, Локка, Руссо, Юма, Дж. Ст. Милля, Канта.

Теория справедливости, о которой идет речь в философско-правовой концепции Дж. Ролса, с ее стремлением к разработке согласованных принципов осуществления социальной интеракции, нужна для того, чтобы распределить блага и обязанности среди членов общества.

И разработка подобных принципов, и воплощение их в жизнь возможны, если индивиды готовы считать их необходимыми. У индивидов может и должно появиться чувство, что их совместная социальная жизнь и совместный труд носят стабильный и упорядоченный характер.

Итак, теория справедливости представляет собой теорию публично согласованных, последних принципов, определяющих фундаментальные условия социальной кооперации.

Речь не идет ни об ориентации на определенные результаты, ни о критериях оценки воззрений или действий индивидов.

Теория справедливости позволяет, более того, ориентирует на взаимную адаптацию и в теории, и в моральных суждениях. Вместе с тем всякая теория справедливости должна учитывать то, что образует суть различных концепций справедливости. Такая суть видится Дж. Ролсу в том, что «институты являются справедливыми тогда, когда не проводятся какие-либо различия при наделении индивидов базисными правами и обязанностями и когда надлежащий баланс между конкурирующими притязаниями на преимущества социальной жизни определяются правилами»<sup>1</sup>.

Философско-политическая концепция Дж. Ролса обосновывает возможность равной свободы, а также возможность распреде-

---

<sup>1</sup> Rawls J. A Theory of Justice. – Cambridge, Ms. : Harvard univ. press, 1971. – P. 5.

ления всех прочих благ таким образом, что укрепляет надежды тех, кто в меньшей мере, чем другие, преуспел в конкурентной социальной борьбе.

Такая фундаментальная установка получает формальное и полное обоснование.

. Всякий индивид должен обладать равным правом на наиболее полную систему равных базисных свобод, совместимую со схожей системой свободы для всех.

. Социальные и экономические неравенства должны быть устроены таким образом, что они окажутся способными обеспечить:

а) наибольшие преимущества для наименее успешных, причем в соответствии с принципом справедливых накоплений;

б) окажутся увязанными с позициями, доступными для всех в условиях справедливого равенства возможностей.

Если указанные принципы соответствуют или максимально приближаются к соответствию базовым институтам общества, то такое общество можно считать справедливым. А индивиды обязаны подчиняться правилам справедливого общества. Несмотря на то что Дж. Ролс предлагает контракталистскую аргументацию в обоснование самих правил, обязанности подчиняться им не имеют контракталистской основы.

В хорошо устроенном обществе есть соответствие между справедливыми правилами и чувством справедливости. У граждан есть возможность признать, что правила справедливы, и признать, соответственно, свою обязанность следовать им. В общем, справедливость осуществима.

Сама возможность нормативной политической философии реализуется Ролсом посредством тематизации определенной идеальной точки зрения, которая для того, кто ее займет, будет одновременно и рациональным и моральным выбором. Принципы, правила, институты, соотношенные с такой точкой зрения, получают универсальное оправдание как рациональные и беспристрастные.

Деонтологический либерализм Дж. Ролса наделяет справедливое приоритетом по отношению к благу. Общество, которое состоит из множества личностей, каждая из которых обладает своими собственными интересами, целями и представлениями о благе, способно организовать морально приемлемым образом только если будет опираться на принципы, не предполагающие какой-либо конкретной и специфической идеи блага. В своей теории справедливости как «беспристрастности» Дж. Ролс использовал

две противоположные формы оправдания и поддержания социальной связи: контрактualизм и то, что можно назвать философией рынка. Дж. Ролс утверждает, что в современных плюралистических обществах социальная справедливость в своей основе представляет собой определенную процедуру, а именно распределения обязанностей и благ.

Справедливость носит процедурный характер потому, что мы не располагаем универсальным критерием оценки справедливости государственного устройства, в частности, критерием оценки справедливости социального государства. «Справедливое» невозможно постичь каким-то непосредственным образом, причем общепризнанным способом. Справедливость, соответственно, следует - посредством практической процедуры.

В «Теории справедливости» философско-политические рассуждения Дж. Ролса самым тесным образом связаны с моральной философией. При этом морально-философские рассуждения призваны решать задачу нормативного оправдания социального устройства. Позже в «Политическом либерализме» достаточно четко проводится различие между моральным оправданием и политическим оправданием. Политическое оправдание должно быть приемлемым при всех различиях «общих учений», которых придерживаются индивиды.

Основное произведение Дж. Ролса в настоящее время воспринимается как действительно начало современного этапа философско-политической мысли. Поначалу так было в англоязычном мире, а затем и в других западных странах. Речь идет фактически об оформлении новой парадигмы политической философии.

«Теория справедливости» не только восхваляется. Предпосылки, методология и теоретические выводы были подвергнуты интенсивному и многостороннему анализу и критике. Во многих отношениях этот анализ и критика и образуют содержание нынешней политической философии, причем не только англоязычной.

«Теория справедливости» – это политическая философия. Анализ понятий служит анализу оценки политических институтов, а не заменяет ее. Более того, эта работа содержит общее видение благого общества. Дж. Ролс дает философское выражение доктрине демократического конституционального либерализма.

Дж. Ролс снабдил политическую философию повесткой дня. Он не только предлагает теорию справедливости. Он дает обоснов-

вание приоритета индивидуальной свободы, эгалитаризма в разумных пределах, а также правления закона.

Далее, Дж. Ролс стремится сочетать рекомендации относительно идеального политического устройства с указанием на природу человека. Это не только теория человеческой мотивации, взятая из социальных наук. Предлагается взгляд на то, каким образом граждан можно убедить признать и принять формальные условия их сосуществования как реалистичные и справедливые.

Как уже отмечалось выше, Дж. Ролс вновь увязывает современную политическую философию с ее собственной историей (Гоббс, Локк, Руссо, Юм, Милль, Кант).

То значение, которое приобрела теория социальной справедливости, та роль, которую сыграла соответствующая концепция Дж. Ролса, обусловлены рядом объективных факторов.

Идеи «теории социальной справедливости» лучше всего рассматривать как ответы на ряд общих вопросов. Почему нужна теория справедливости? Потому что публично согласованные условия социальной кооперации и необходимы, и возможны. Индивиды взаимодействуют пока их можно заверить в том, что социальное сосуществование упорядочено и стабильно. Согласованные нужны для регуляции интеракции и определения характера распределения выгод и бремени среди членов общества. Подобные принципы могут быть действенными, если индивиды будут считать их необходимыми, а их конкретные условия могут быть согласованы.

Что такое теория справедливости? Это теория публично согласованных последних принципов, которые определяют фундаментальные принципы социальной кооперации. Это теория принципов, регулирующих институты, «базисную структуру» общества. Это теория справедливости, которая должна совпадать с нашими осознанными

Институты справедливы тогда, когда не проводятся произвольные различия между индивидами при наделении базисными правами и обязанностями, и когда правила устанавливают надлежащий баланс между соперничающими притязаниями на преимущества социальной жизни».

Теория Дж. Ролса наделяет граждан равной свободой, а также предлагает такое распределение всех других благ, которые максимизирует ожидания наиболее обездоленных.

Дж. Ролс предлагает контрактуалистскую аргументацию в пользу самих правил, однако сама обязанность придерживаться не получает контрактуалистской базы.

Наконец, «Теория справедливости» – это теория правильного и благого. Справедливое общество – это не общество, которое осуществляет благую жизнь всего своего сообщества. Это общество, которое позволяет своим членам осуществлять свое понимание благого в определенных условиях. Стремление к достижению благого ограничивается публично согласованными принципами справедливости.

Несомненно, современный либертарианизм с его базисной идеей о минимальном государстве, ориентацией на права индивидуального выбора связан с масштабной экономической, правовой и эпистемологической концепцией Фридриха фон Хайека.

Вместе с тем в философско-политической дискуссии настоящего времени либертарианизм представлен главным образом концепцией Роберта Нозика. Именно эта концепция стала компонентом парадигмы теорий социальной справедливости.

«Анархия, государство, утопия»<sup>1</sup> Р. Нозика предлагает видение социальной справедливости альтернативное соответствующему видению Дж. Ролса.

Исходным моментом рассуждений Р. Нозика являются индивиды с их правами. Этими правами в духе Локка индивиды обладают изначально до учреждения государства и безотносительно к государству. Индивиды свободны, распоряжаются самими собой, и никто не имеет права использовать их в собственных целях против их воли.

Можно представить индивидов, живущих в природном состоянии. Выходом из этого состояния, если его считать злом, necessarily должен быть общественный договор. Точнее, общественный договор нельзя считать единственным способом создания государственного законного порядка. Более простым и линейным будет объяснение, опирающееся не на договор, а на рынок.

Отказавшись от контрактуалистского подхода Дж. Ролса, Р. Нозик при рассмотрении собственности оспаривает и эгалитаристские и редистрибутивные выводы из этого подхода. Если я свободен, т.е. являюсь хозяином самого себя, то я являюсь и хо-

---

<sup>1</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскер. – М. : ИРИСЭН, Социум, 2019. – 424 с.

зьяном своих талантов и всего того, что в состоянии произвести или заработать с опорой на них. Поэтому государство, если оно «более, чем минимальное», навязывает мне налоги с целью финансировать сферу образования или здравоохранения, оплачивать пособия для безработных или неимущих, то это означает нарушение моих прав.

Насколько легитимно «минимальное государство», настолько нелегитимно государство, которое берет на себя обязательства, выходящие за пределы обеспечения гарантий безопасности и осуществления правосудия.

Теория справедливости Р. Нозика полагает, что каждый индивид законно владеет тем, что он приобрел, или посредством справедливого изначального приобретения, или посредством свободной передачи своего блага кому-то другому.

Исходя из неотчуждаемых прав индивидов, Р. Нозик предлагает концепцию «минимального государства», возможности которого осуществлять принудительную власть в отношении граждан предельно ограничиваются (за исключением некоторых случаев, связанных с необходимостью защиты граждан от насилия и т.п.).

Философско-политические воззрения Р. Нозика представляют собой отчетливо выраженный

Права отдельных индивидов должны иметь бесспорное преимущество по отношению к интересам общества в его совокупности.

Существуют две крайние позиции, представляющие собой вызов позиции Дж. Ролса. Одна из них это ультралиберальная, или либертарианистская концепция Р. Нозика. В этой концепции однозначно делается упор на индивидуальные свободы. Другая представляет собой радикальную интерпретацию равенства. Каждая из этих позиций, располагаясь, соответственно, справа и слева от позиции Дж. Ролса, концентрируется на одном из элементов, которые стремится сочетать концепция Дж. Ролса.

Р. Нозик жестко утверждает приоритет свободы индивидуального действия и подвергает осуждению всякое вмешательство государства с целью осуществить какое-либо перераспределение богатства или изменить финансирование социальных услуг (здравоохранения, образования, создания рабочих мест).

«Эгалитарный радикальный либерализм» не ограничивается провозглашением необходимости ограничений в распределении социальных благ посредством перераспределительной фискальной политики. Он не ограничивается также провозглашением необходимости принимать меры с тем, чтобы способствовать равенству

возможностей и тем самым корректировать чрезмерное социальное неравенство. Эгалитарный радикализм подвергает суровой непримиримой критике непропорциональную концентрацию экономической власти и господство свободного рынка. Средство достижения равенства в получении экономических благ видится в обобществлении средств производства, соответственно, в обеспечении социальных и экономических прав граждан.

-

М. Уолцер был фактически первым, кто зафиксировал внимание на смене философско-политической парадигмы. Его работа «Сферы справедливости»<sup>1</sup> содержала критику всякой абстрактной дистрибутивной парадигмы, притязающей на правомерность в любом историческо-социальном контексте.

М. Уолцер выступает против «строгого эгалитаризма», предлагая концепцию «сложного равенства».

В противоположность Дж. Ролсу М. Уолцер считает, что не существует четко очерченного множества «базовых благ», которые можно распределять исходя из единых критериев распределения. Блага обладают «социальными значениями», которыми и следует руководствоваться, определяя правила распределения.

Главный тезис М. Уолцера гласит, что всякая теория справедливости, предполагающая рациональную дистрибутивную парадигму, связанную с центром принятия решения, который берет на себя функции распределения одной совокупности фундаментальных благ в соответствии с одним критерием справедливости – такая теория является потенциально тоталитарной в отношении нередуцируемой множественности различных социально-исторических контекстов. Ведь существует столько дистрибутивных парадигм, столько центров принятия решения, столько в полной мере легитимных критериев справедливости, сколько существует в прошлом, настоящем и будущем коммунитарных реальностей. Эти коммунитарные реальности служат источником различных подходов к представлениям о благах, от которых эти представления неотделимы ни в нормативном, ни в теоретическом плане.

---

<sup>1</sup> Walzer M. Spheres of Justice. – N.Y. : Books, 1983. – 345 p.

Распределение социальных благ должно осуществляться в отдельных друг от друга «сферах». Они должны быть автономными, поскольку их разделенность способна служить препятствием чрезмерному накоплению благ, выходящих за пределы различных отдельных сфер. Особой ценностью М. Уолцер наделяет блага членства, безопасности и благополучия.

Итак, в «Сферах справедливости» М. Уолцер разрабатывает плюралистическую и ориентированную на идеал сложного равенства теорию справедливого распределения. Исходя из представленного образа современных обществ, он предлагает в более поздних работах теорию гражданского общества. Современные общества обладают множеством различных форм жизни, соответственно, обладают большим числом возможностей для индивидов принадлежать различным группам и вступать в разнообразные отношения друг с другом.

Идея гражданского общества, понимаемого как сложная структура партикулярных групп политического сообщества, утверждается М. Уолцером как нормативный идеал. Партикулярные сообщества в рамках «большого» общества способны формировать идентичность, индивидуальную и коллективную. Они являются также первичными образованиями, с которыми может соотноситься политическое действие.

Вместе с тем децентрализованные организационные формы не в состоянии выполнять свои функции без охватывающей их государственной власти. В этом плане гражданское общество и демократия взаимосотнесены, они немыслимы друг без друга. Только в рамках организационных форм, образующих гражданское общество, возможна «политика различия», связанная с идеалом самоопределения.

Работы, так или иначе связанные с полемикой между либерализмом и коммунитаризмом, заслужили особое внимание в современной философско-политической литературе. Это в полной мере относится к воззрениям М. Уолцера. Интересно при этом отметить, что его рассуждения зачастую трудно однозначно квалифицировать как принадлежащие одной из сторон спора, вследствие чего его оригинальные воззрения подвергались многообразной критике.

Следует сразу же подчеркнуть, что весьма трудно квалифицировать различные коммунитаристские позиции и подходы как

. Правильнее будет выделить ряд основных коммуитаристских аргументов, критических по отношению к философско-политической нормативной теории неолиберализма. Совокупность подобных аргументов в состоянии выполнять функцию нормативной философско-политической теории коммуитаризма.

Один критический аргумент направлен против понятия личности, который лежит в основе либеральных теорий. Он направлен, в частности, против методологического индивидуализма. Еще один аргумент критикует деонтологический характер либеральных теорий, а также критикует провозглашаемую либеральными теориями «нейтральность» справедливости. Подчеркнем значение критического аргумента, адресованного либеральной теории прав, ее нормативной, соответственно, мотивационной неадекватности.

Прежде всего, коммуитаризм указывает на необходимость рассматривать коммуитарные контексты существования индивида (семья, соседские отношения, различные добровольные ассоциации, политические объединения и т.п.) в качестве социально-практических условий формирования идентичности этого индивида.

Эти условия, считают коммуитаристы, следует учитывать и при подходе к философско-политической проблематике. А либеральная перспектива, указывает коммуитаристская критика, фактически полностью абстрагируется от всяких форм индивидуально-партикуляристской укорененности в пользу контрактуалистских конструкций, которые являются на деле нереалистичными, игнорирующими реальные социальные условия жизни индивидов.

Один из базовых тезисов коммуитаризма гласит, что индивиды в такой мере встроены в сообщества, в которых живут, что их идентичность в лингвистическом и культурном плане этими сообществами. Ответ на вопрос «кто есть я» может быть получен посредством перечисления моих родственных и аффективных связей, перечисления исполняемых мной социальных ролей, а также различных групп, к которым я добровольно или невольно принадлежу.

Мы, отмечает Чарльз Тэйлор, постоянно осуществляем самоинтерпретацию, и такая самоинтерпретация влечет за собой установление коммуитарных отношений между субъектами самоинтерпретации, поскольку предполагает общий язык, посредством которого осуществляется самоинтерпретация.

Этот тезис (и не только у Ч. Тэйлора) направлен против идеи Дж. Ролса о том, что «я» предшествует тем целям, которые достигаются посредством этого «я». Он также направлен против утвер-

ждения Дж. Ролса, что такая способность образует суть идентичности индивида. Если система целей индивида может быть отделена от его идентичности, то цели могут и не представлять собой нечто жизненно важное для индивида. Соответственно, либерализм не в состоянии объяснить приверженность обязательствам, которые не представляют собой результат выбора или договора, например, обязательства перед семьей.

Майкл Сандел был одним из зачинателей коммунитаристской критики либерализма. М. Сандел утверждал, что контрактualистская теория базируется на «пустом» понятии личности. Субъект у Дж. Ролса – «развоплощенный» субъект.

Обобщая, можно утверждать, что в соответствии с подходом либералов каждый индивид в состоянии сам выбирать свои цели, способен занять позицию по отношению к собственным предпочтениям. Это означает также, что возможно заранее определить критерии справедливости, причем независимо от того, что является благом для нас. Соответственно, справедливость есть нечто нейтральное и обладает приоритетом над благом.

Все это возможно, считают коммунитаристы, если систематическим образом отвлекаться от того, что индивид всегда принадлежит определенному сообществу. Однако только посредством такой принадлежности конституируется идентичность индивида, причем идентичность, стабильная во времени и позволяющая индивидам признавать друг друга, признавать наличие друг у друга особых потребностей, предпочтений и целей.

Другой базовый тезис коммунитаризма указывает на то, что индивиды способны развивать свои способности только внутри общества, жизнь в обществе – это необходимое условие обретения индивидом рациональности, позволяющей ему быть моральным агентом, быть автономным и ответственным индивидом.

При коммунитаристском подходе социально-политическая справедливость заключается в утверждении и сохранении совокупного общего социального блага. Такое благо находит воплощение в той или иной форме совместной жизни, связанной с соответствующей морально-культурной традицией. Индивид воспринимает и признает других как принадлежащих к такой форме жизни и морально-культурной традиции.

Как считают коммунитаристы, абстрактную идеологическую конструкцию представляет собой и понятие беспристрастности, лежащее в основе . В действительности это понятие воплощает совершенно определенное, соответст-

венно, партикуляристское понимание блага (это, кстати, признает и поздний Дж. Ролс).

Политическая философия как нормативная политическая теория наиболее общего плана должна базироваться на основаниях, которые как таковые будут приемлемы для всех без исключения рациональных индивидов. Речь идет о том, что послышки философско-политической теории будут представлять собой универсально признаваемые, причем рационально очевидные истины. Понятно, что в таком случае мы имеем дело с исторической антропологией универсалистского характера, утверждающей, что при всех формах социально-исторической жизни перед нами человек, обладающий одной и той же природой. В этом случае философско-политическая теория вправе притязать на универсальную применимость и научную объективность.

Подобный подход не мог не вызвать критику. Так, Дж. Ролса обвиняли в том, что те индивиды, которые, в соответствии с его первоначальной концепцией должны вступать в договорные отношения – это конкретные в социальном и культурном плане социальные агенты, а именно жители западного мира с либеральными установками и воззрениями, а не социальные агенты как таковые.

Итак, с одной стороны, провозглашение ценности сообщества, утверждение о том, что члены политического сообщества приемлют общее представление о благе. Одним словом, у них общая идентичность и общие цели. Это воспринимается не только как философско-политическая и философско-этическая позиция, которую следует отстаивать философско-теоретическими средствами, а как некая данность социально-политического существования.

С другой стороны, либералами утверждается ценность автономии индивида, достоинство которого связывается с его способностью и свободой формировать, пересматривать и реализовывать свои идеи о благой жизни в рамках «хорошо организованного общества», в котором правит справедливость, понимаемая как беспристрастность, прежде всего, со стороны государства.

Либералы отмечают, что критика универсалистского подхода у коммунитаристов порождает подход, сосредоточивающий внимание философско-политической теории на конкретных обществах. В качестве полемического возражения либералы развертывают следующую аргументацию. Подобного рода конкретизация означает на деле признание всех обществ не подлежащими критике, поскольку никакое общество не может подвергаться критике извне, его следует оценивать только в соответствии с его собственными стандарта-

ми. И каким бы несправедливым и неблагополучным оно ни представлялось внешним наблюдателям, внешняя критика не является, как утверждается, надежно и правомерно фундированной. Практики того или иного конкретного общества предстают как оправданные. А в условиях отсутствия внутренней критики торжествует консерватизм. В общем философско-политическая теория должна, если следовать коммунитаристской логике, ограничиваться экспликацией социальных и культурных смыслов, разделяемых членами того или иного конкретного общества, заявляют либералы.

Коммунитаристы указывают, что понятие справедливости у Дж. Ролса вовсе не является столь нейтральным или более нейтральным, чем другие, как он заявляет. Его позиция выражает идею личности, которая ценит автономию. Он придерживается такого идеала отношений между людьми, в котором на переднем плане находится беспристрастность и неукоснительное уважение к правам индивида.

Коммунитаристы отвергают либеральные позиции, в соответствии с которыми государство обязано соблюдать нейтралитет в отношении различных воззрений индивидов на благоую жизнь. Кроме того, они требуют от политической философии отказаться от соотнесения с какими-либо идеалами совершенства.

Коммунитаристы требуют от политической философии, чтобы она отказалась от концентрации на гражданских правах и сконцентрировалась на идее общего блага, понимаемого как существования политического сообщества, которая определяет обязанности членов этого сообщества.

В крайнем варианте такой установки следует отказ от дискурса относительно гражданских и политических индивидуальных прав. Такой дискурс должен быть заменен теологическим дискурсом, ориентированным на благо сообществ или права тех или иных групп.

В мягком варианте признаются гражданские и политические права граждан, однако отрицается, что единственным законным основанием посягновения на права какого-то гражданина является необходимость гарантировать права какого-то другого гражданина.

Полемика между либералами и коммунитаристами давно вышла за рамки сугубо философской дискуссии и фактически превратилась в спор политико-идеологических позиций и ценностей. При таком подходе представления о благой жизни, создаваемые индивидами, по мнению коммунитаристов, сводятся к выражению произвольных предпочтений, в основе которых на деле лежат

только собственные интересы. А ценностный нейтралитет, требуемый от государства, следует понимать как скептическое по своей природе признание того, что философское познание оказывается неспособным постичь подлинное благо.

Коммунитаризм утверждает метаэтический релятивизм в том плане, что отвергает возможность обретения метода рассуждения, который позволил бы преодолеть разногласия и различия между индивидами и моральными сообществами. Не признается возможность какого-то надкультурного канона, способного решить подобную задачу.

Философско-политическая критика коммунитаризма в адрес либерализма реализуется в общем и целом в контексте сходных базовых установок и ценностей. Другими словами, полемика коммунитаризма с либерализмом не выходит за пределы базовой рациональности модерна, если говорить коротко.

### 3

1960–1970-е годы являются рубежными в истории западной политической философии. Нередко утверждается, что речь идет о «новой политической философии», о ее «подлинном возрождении».

В этой и последующей главе объектом анализа станет ситуация в политической философии в странах Европейского континента. Политическая философия достаточно интенсивно разрабатывается в этих странах, причем повсеместно.

Примечательным моментом современной ситуации является практически единая исследовательская повестка дня. Так, «парадигма теорий социальной справедливости», рассмотренная в предыдущей главе, образует фактически автономный раздел философско-политической работы в европейских странах.

Вместе с тем в различных странах единая исследовательская повестка дня предстает с элементами национальной специфики. Некоторым разделам уделяется большее внимание, чем это происходит с этими же разделами в других странах, в одних странах большее число публикаций посвящается традиции европейской философско-политической мысли, чем в других и т.п.

Политическая философия в Испании и в Италии уже становилась предметом рассмотрения<sup>1</sup>. Говоря о французской политической философии, следует прежде всего указать на ее тесную связь с интенсивно исследуемой во французской социально-теоретической мысли проблематикой индивида и индивидуализма. Значительную часть соответствующих разработок правомерно считать и философско-политическими. Они образуют своего рода философско-политическую антропологию.

Эти разработки также уже становились объектом анализа<sup>2</sup>. В контексте работы, посвященной «историческим судьбам индивида модерна», анализируется и современный индивидуализм. Проблематика этого индивидуализма находится в фокусе внимания французских философов, социологов и политических теоретиков.

Будем опираться на сегмент этой работы, имеющий непосредственное отношение к рассматриваемой здесь философско-политической проблематике.

Современный индивидуализм – так, по крайней мере, считает большинство современных исследователей, в том числе французских, – оформляется на рубеже 1970–1980-х годов. Этот период отмечен упадком коллективных движений, расцветом экономического либерализма, обращением к приватной жизни, размахом и расширением досуговых и спортивных форм деятельности и т.п.

Современный индивидуализм в различных его формах стал предметом интенсивных дебатов во французской социально-теоретической литературе<sup>3</sup>. Многие исследователи констатировали ослабление и упадок сферы гражданского и политического действия и превращение ее в сферу приватного, констатировали процесс приватизации повседневной жизни. Исследователи указывают на разочарование в гражданских и политических инициативах, коллективных движениях. Подобное разочарование привело к тому, что чаша весов склонилась в пользу приватной жизни. Эта ситуация характеризуется как «эра пустоты», «молчаливая революция» и наступление нового индивидуализма – эгоцентрического, нарциссического, гедонистического.

---

<sup>1</sup> См.: Кимелев Ю.А. Современная испанская философия. – М. : ИНИОН. РАН, 2010. – 92 с.; Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – М. : ИНИОН РАН, 2020. – 98 с.

<sup>2</sup> Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М. : Праксис, 2017. – 49 с.

<sup>3</sup> L'Individu aujourd'hui. – Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010. – 395 p.

Современный индивид противопоставляется индивиду как «субъекту», активному хозяину своей судьбы. В противоположность индивиду субъект не удовлетворяется замыканием в приватной сфере и достижением какого-то непосредственного счастья. По мнению, например, А. Рено, субъект предполагает трансценденцию, выход за пределы индивидуального «я», преодоление эгоистического «я», замкнутого на себе самом. Это может реализовываться публичным действием, политическим участием, реализацией права на выражение, художественным творчеством. А. Рено противопоставляет образ субъекта, созидателя своей жизни образу индивида как «развоплощенного социального атома». Западные общества, констатирует Ален Турен, вошли в новый период – период культуры индивидуального субъекта. По его мнению, сегодня везде присутствует устремление к «я» как центральной ценности. Подобное устремление может принимать либо форму пассивного индивида, либо форму субъекта, «желающего превратить свою жизнь в роман».

Начиная с 1990-х годов процесс индивидуализации несколько изменил траекторию: появляется новая фигура индивида. Это уже не эгоистический и замкнутый на самого себя индивид и это уже не распорядившийся собой и определяющий свою жизнь субъект. Появляется «неустойчивый», «беспокойный», «истерзанный», «страдающий» индивид.

«Страдающий индивид» вытеснил «индивида-завоевателя» 1980-х. Ален Эренберг констатирует, что в нынешнем обществе считается, что индивид обязан взять на себя решение все возрастающего числа проблем. В сфере труда, в отношениях внутри пары, при выборе образования – «повсюду превозносятся добродетели автономии, индивидуальной ответственности». Каждого призывают действовать свободно: «нас побуждают быть ответственными за самих себя». Социальные механизмы, поощрявшие автоматизм поведения и использовавшие установленные нормы, социальные ограничения и соотнесение с коллективной судьбой, уступают место индивидуальным решениям.

Подобная постоянная мобилизация оплачивается экзистенциальным беспокойством. Постоянно сталкиваясь с неопределенностью, с необходимостью принимать индивидуальные решения, вести свою жизнь и брать на себя обязательства, индивид дестабилизируется, сбивается с толку, страдает. А. Эренберг квалифицирует это как «усталость быть самим собой».

Рождается новая патология, обусловленная необходимостью постоянно искать ресурсы действий в себе самом: психическое истощение и депрессия. Современные общества порождают патологии, связанные с чувством вины, неврозы. Общество, опирающееся на постоянную мобилизацию индивидуального «я», провоцирует депрессии. Это сопровождается применением лекарств (антидепрессантов, транквилизаторов) с целью преодолеть моменты неудач и краха.

Такая фигура индивида, ищущего себя, указывает на другую фигуру – неустойчивого индивида. Неопределенность, в которой оказывается современный индивид, проистекает из ослабления механизмов институциональной интеграции, а также привычных установленных социальных ролей. Характерным примером подобной трансформации служит определение гендерных ролей. С эмансипацией женщин эти роли уже не подчиняются стереотипам.

Каждый, таким образом, должен справиться с возможными вариантами социального поведения и найти свой собственный путь. Каждый индивид находится в ситуации постоянного напряжения в связи с наличием различных моделей поведения. Отсюда проистекает необходимая потребность в постоянной рефлексивности (самоанализа) относительно собственного поведения. Постоянный поиск самого себя порождает потребность в методах «развития личности», «коучинга», потребность в работах, посвященных искусству жить, ток-шоу, рассказывающих о приватной жизни («это мой выбор», «долой маски», «об этом говорят»).

Таким образом, современный индивид описывается различным образом, представляя в различных образах: как индивид-гедонист, индивид-эгоист, замкнутый на самого себя и наслаждающийся собой; как распоряжающийся собой, героический актер – гражданин; как «определяющийся индивид», жертва поиска идентичности; как «неустойчивый субъект» в поисках самого себя.

Среди французских теорий современного индивидуализма можно выделить две заметные противоположные тенденции: критическую и позитивную. Критическая стремится показать, что современный индивидуализм разрушает социальные связи и порождает специфические патологии («усталость быть самим собой»). Позитивная тенденция проявляется в указании на значение новых форм рефлексивности, на «демократизацию» личностной жизни, на благоприятные для индивидов изменения в социальных отношениях.

Если анализировать представленную типологию в философско-политической перспективе, то следует исходить из принципиально важного обстоятельства. Все типы субъектного отношения к реальности, а также все образы субъективности в условиях современного общества представляют собой и типы политического отношения к социальной реальности, соответственно, представляют собой и типы политического действия – как «принципы потенциального».

Дело в том, что при политико-практическом и политико-идеологическом устройстве современных западных обществ все способы политического отношения к реальности – от пассивно-интерьерного до гражданско-республиканского, от модернового рационального до анархическо-децизионистского – могут найти свой способ выражения. Другой вопрос в том, насколько эффективными могут оказаться в действительности все эти способы политического самовыражения.

В современной немецкой философии в соответствующем плане можно, прежде всего, указать на конфигурацию, которая обозначается как «реабилитация практической философии», представляющая как философская программа в последние десятилетия XX в.

Кроме того, будет рассмотрена определенная совокупность философско-политических теорий, которые стали известной и неотделимой частью современных международных философско-политических дебатов. Авторы некоторых из этих теорий работали в США, соответственно, часть их работ была опубликована на английском языке.

Начиная с 1960-х годов в немецкой философии разворачивается широкая и многообразная дискуссия относительно практического действия, важнейших вопросов политики, права, морали. Эта дискуссия фактически совпала с пробуждением интереса к связанной с этими вопросами аристотелевской модели, а несколько позднее – с кантианской. В дискуссии эти модели предстали как «неоаристотелизм» и «посткантианство».

С целью избежать недоразумений, связанных с традиционными мистификациями и способами понимания практической философии, было предложено (Рюдигером Бубнером) использовать обозначение «ренессанс-практической философии». Подобное

предложение не получило всеобщего признания, в том числе и потому, что новое философско-теоретическое образование уже обрело международный резонанс в своем принятом обозначении.

Действительно, современная «реабилитация» практической философии в контексте отношений с политической философией оказалась связанной с рядом традиций истории европейской философии. Это традиции, восходящие к Аристотелю, Канту и Гегелю.

Вместе с тем современное понимание практической философии являет своеобразие и новизну. Предпримем попытку представить это понимание практической философии. В самом общем виде понятие «практическая философия» указывает на те задачи философии, которые связаны с осмыслением практически во всех сферах человеческой деятельности для ее обогащения и улучшения. Соответствующее философское знание носит особый характер. Вообще, практическая философия представляет собой философское познание, ориентированное на теорию и практики, в том числе опосредование научного знания и практики. Очень важно учитывать, что в практической философии «практика» понимается не как применение теории, а в противоположность привычному употреблению понятий, разделяющему теорию и практику, воспринимает практику как единое свершение, включающее и опирающееся на теоретическое знание. Не ограничиваясь тем знанием, которое продуцируют различные науки, практическая философия направляет свои усилия на обоснование, если это возможно, целей практики в широком смысле. Это включает, в числе прочего, усилия соотнести науки друг с другом посредством теории науки.

Важнейшим элементом практической философии является стремление обосновать все аспекты . При этом практическая философия обоснование действия не ограничивает этикой. С точки зрения данной работы особое значение приобретает то обстоятельство, что современная практическая философия противостоит тенденциям к разрыву между этикой и политикой, политикой и экономикой, экономикой и правом.

Разумеется, современная практическая философия стремится обзавестись своей методологией. Чаще всего она обращается при этом к герменевтике, понимаемой как герменевтическое постижение и осмысление человеческой практики в широком смысле. К такой герменевтике относятся и разнообразные способы изучения языков практики, осуществляемые средствами аналитической философии.

В принципе практическая философия способна обращаться к целому ряду проблем действия и принятия решения по фундаментальным вопросам жизни и функционирования современной цивилизации, в частности по вопросам связи технологии и экологии. Однако рассмотрение таких вопросов не связано с задачами нашей работы.

В общем плане можно утверждать, что реабилитация практической философии представляет собой реакцию на неспособность философского познания указать на крупноформатные цели действия. Это была и реакция на процессы формализации и технизации политической жизни.

Важнейшими мотивами оформления указанного философского течения можно считать получившие широкое распространение идеи о неудачах философии в деле определения масштабных действий, а также изъяны, связанные с угасанием логоса политического действия, вообще с процессами выхолащивания и технизации политики.

Во второй половине XX в. практическая философия, «практический философский разум» реализуется в условиях «лингвистического» и «герменевтического» поворота. В философско-политической перспективе это означает также интенсификацию этико-политической рефлексии. Фактически речь идет о заметном укреплении позиций политической философии в ее нормативных версиях. В этом плане очевидны параллели между тем, что происходило в англоязычной политической философии и политической философии на Европейском континенте. В этом можно видеть и подтверждение тезиса, присутствующего во всей данной работе, о единой повестке дня современной западной политической философии.

В этом контексте особое значение сохраняет философия Ханны Арендт как неотъемлемый компонент всей западной политической философии.

В работах «Человеческое состояние» (в Европе известна как «*vita activa*»), а затем в работах «Жизнь ментальности» и «Лекции о политической философии Канта» Х. Арендт утверждает автономию практики в отношении теории, осуществляет демаркацию практики и «поэзиса», т.е. осуществляет демаркацию морально-практического, политико-практического и технико-практического знания. Х. Арендт ориентирована на реабилитацию определенной формы практического знания и коммуникативной рациональности,

располагающейся между научным знанием и мнением, выражаемым политическим суждением.

В общем и целом Х. Арендт стремится определить природу дихотомии «активной жизни» (труд, производство, действие) и «созерцательной жизни» (мышление, воление, суждение). Это конститутивные моменты многообразного «человеческого состояния» в его эволюции от греческого полиса до обществ модерна.

Из обширного теоретического наследия Х. Арендт, связанного в том числе с ее многообразной и активной практической деятельностью, в данной работе реконструированы только ее воззрения на отношения между теорией и практикой, соответственно, воззрения на практическую философию, а также ее философско-политические позиции.

Х. Арендт выделяет три базисные деятельности человека: *animal laborans* (животное трудящееся); *homo faber* (человек производящий); *Zoon politikón* (политическое животное). Действие, характеризующее активную жизнь, проявляется, прежде всего, в политическом измерении, т.е. в участии в жизни полиса. В целях «производства» и «труда» можно руководствоваться определенными утилитаристскими нормами. Однако если они представляют собой заранее сформулированные цели и средства контроля, то в политической сфере они будут означать конец политического участия.

Политика должна постоянно двигаться между консерватизмом и обновлением. Отдельный гражданин способен внести свой вклад в этот процесс, если будет занимать критическую позицию в отношении общества, в котором живет. Он должен также стремиться к утверждению и сохранению республиканских свобод. Плюралистическое, свободное и мультикультурное общество может стать действительностью посредством создания новой государственной системы, способной обеспечить непосредственный доступ граждан к политической жизни.

Х. Арендт соотносится преимущественно с практической философией. Сфера политического – это сфера свободы, а не сфера господства и подчиненности. Язык делает людей существами, способными к политике. Политическая легитимность достигается посредством добровольной приверженности общественному договору. В соответствии с такой позицией следует учитывать, что права в политической сфере гарантируются не природой человека, а посредством согласия между индивидами.

Специфическая задача политики состоит в том, чтобы в рамках государственного устройства сделать возможным существова-

ние различных политико-духовных позиций, а также оформлять и сохранять социальную справедливость.

-

Объектом анализа станут теории, которые являются неотъемлемой составляющей международной повестки современной западной политической философии. Некоторые теории были созданы в США и первоначально опубликованы на английском языке.

В 1960–1970-е годы политическая философия переживает подлинный ренессанс. Это происходит за счет обращения к некоторым концепциям прошлого, а также за счет ряда новых философско-политических теорий, разрабатывавшихся в противопоставлении современной политической науке.

В современной политической философии сохраняет свое присутствие и Карл Шмитт, ставший, по существу, классическим автором. К. Шмитт был одним из представителей так называемой немецкой консервативной революции. Неотъемлемой частью философско-политического контекста стали его критические концептуализации природы государства, субъекта, конституции в формальном смысле, либерального понимания отношений между политикой и насилием, между религией и политикой, институционального политического представительства. Особенное значение имеет его интерпретация политики как политической энергии, связи политики с решением. Понимание К. Шмиттом секуляризации предстает как напоминание об отсутствующей трансценденции, а не просто как светское забвение. Предметом изучения и обсуждения остаются характерные для К. Шмитта философско-политические ориентации, такие как понятие политического, политическая теология, антилиберализм, антипарламентаризм, политический реализм, отношения между пространством и политикой.

К. Шмитт связывает сущность политического с различием между «другом» и «врагом». К такому специфически политическому различию можно возвести политические действия и мотивы. Оно не выводимо из других критериев, его можно поставить в один ряд с относительно автономными критериями в других сфе-

рах, такими как различие между благим и плохим в морали, прекрасным и безобразным в эстетике и т.п. Всякое противостояние в религиозной, моральной или экономической сферах трансформируется в политическое противостояние, если способно разделить людей на друзей и врагов. Таким образом, политическое может быть связано только с конфликтом и борьбой.

К. Шмитт значительно расширяет сферу политики за рамки государства. Государство есть нечто исторически эффективное в той мере, в какой политика поглощает его. Человек есть политическое животное, которое живет в сообществе. Суть политики заключается в создании сообщества, у которого есть внешняя и внутренняя стороны, «друзья и враги». В эпоху Нового времени такое сообщество приняло форму национального государства.

Главным оппонентом К. Шмитта является либерализм и связанный с ним парламентаризм. И либерализм, и парламентаризм являются выражением нежелания проводить различие между другом и врагом.

Либерализм превращает врага в экономических конкурентов и партнеров в политических дискуссиях. Парламентаризм заменяет борьбу компромиссом, он предполагает, что дискуссия ведет к компромиссу, а разделение властей – к справедливости. Это, как считает К. Шмитт, противоречит действительности, поскольку публичность – это фасад.

Работа «Естественное право и история»<sup>1</sup> представляет понятие естественного права как нормативную инстанцию, способную указать человеку цели его политического действия.

Л. Штраус подвергает жесткой критике современные философско-политические теории, которые ведут, как он считает, к нигилизму. Все эти интеллектуальные и философско-политические позиции отвергают естественное право, что неизбежно ведет к политике, отделившейся от ценностей.

Главным противником естественного права является историзм во всех своих формах. Историзм утверждает, что история демонстрирует изменчивость всех принципов справедливости и, как следствие, демонстрирует невозможность права, способного полу-

---

<sup>1</sup> Strauss L. Natural Right and History. – Chicago, 1952. – 107 p.

чить всеобщее признание. Л. Штраус полагает, что наличие различных понятий справедливости не доказывает отсутствие естественного права. Это лишь указывает на необходимость искать идею вечной справедливости.

Вопреки историзму и конвенционализму задачу философии следует видеть именно в поиске истины по ту сторону изменчивых мнений, следует преодолевать ограниченность той или иной культуры, вообще исторического мира. А это возможно в силу того, что фундаментальные проблемы человека остаются одними и теми же во все эпохи. Историзм есть результат кризиса естественного права в эпоху модерна. Интересно отметить, что главным выражением такого кризиса Л. Штраус считает экзистенциализм.

Резкой критике подвергается идеал этически нейтральной науки, поскольку в таком случае уравниваются все ценности и идеалы. Кроме того, возникает препятствие на пути вынесения ценностных суждений по отношению к абсолютно негативным явлениям.

Одним из важнейших факторов выхода нормативной проблематики на передний план в новой политической философии явилось стремление размежеваться с современной политической наукой, в частности, стремление размежеваться с той философией государства, с которой оказалась связанной политическая наука. Современная политическая наука опирается на различие между фактами и ценностями. Это различие, как правило, связывают с М. Вебером.

Л. Штраус подверг критике веберовскую методологию свободы от ценностей. Как он считает, существует действительная несовместимость между философией и политической наукой, ориентированной на методы естественных наук. Философия не есть обладание истиной, она есть поиск истины, и в том смысле позитивизм и неопозитивизм несут гибель политической философии.

Осуждению подлежит и безудержный либерализм, который во имя равенства индивидуальных социально-политических предпочтений неизбежно отстаивает релятивизм.

Л. Штраус отстаивает позиции, альтернативные по отношению к тем, которые подверглись его жесткой критике. Эти позиции опираются во многом на прочтение классики. В общем и целом они выливаются в определенное описание наилучшей формы управления совместной жизнью людей. Речь идет об аристократии, об управлении, осуществляемом лучшими. Это управляющий класс, обладающий политическим образованием.

Л. Штраус утверждает классическое воззрение на совместную жизнь людей, которая устремлена к реализации добродетели. В этой работе утверждается также, что в политике главную роль должны играть те, кто посвятил себя «жизни мысли». Такая позиция следует из анализа отношений между политикой и философией. Возвращение к классикам необходимо вследствие кризиса эпохи, кризиса Запада. Запад утратил видение собственной цели – создать универсальное государство или всеобщий союз свободных и равных наций. А западная демократия в состоянии выжить только в полностью демократическом мире.

Теоретическим выражением указанного кризиса является упадок политической философии, ее заместили – идеология и социальная наука, которая в своей установке быть свободной от ценностей уже не может быть источником мудрости.

Концепция естественного права Л. Штрауса заслужила признание как одна из наиболее важных, если не самая важная, из созданных в наше время за рамками томистской традиции.

Философский путь Иохима Риттера<sup>1</sup> начинался в 1930-е годы с критики современной философской антропологии. Критике подверглась «метафизическая антропология» Макса Шелера, прежде всего из-за того, что в метафизике растворились отдельные науки, а также «антропологическая метафизика» Мартина Хайдеггера из-за ее субъективизма.

В 1930-е годы И. Риттер обращается к исследованию исторических предпосылок познания, соотнося формы познания с историческими формами существования человека. Познание определяется «историчностью» и «соотнесенностью с предметностью».

Оформившийся к концу 1930-х годов поворот к историческому миру после войны находит мощное выражение в новаторской интерпретации философии Гегеля.

В определенной мере под воздействием И. Риттера в годы после Второй мировой войны в западной политической философии происходят серьезные изменения. Одним из наиболее значи-

---

<sup>1</sup>Ritter I. Subjektivität Sechs Aufsätze. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1974. – 191 S.

мых изменений был пересмотр традиционного отношения к философии Гегеля.

Философия Гегеля интенсивно использовалась в идеологии правых тоталитарных режимов, прежде всего для обоснования в соответствующем плане функции государства. В то же время известна роль гегелевской философии в судьбе марксизма как советского, так и западного. Вообще, начиная с 1920-х годов то, что принято называть гегело-марксизмом, занимает очень заметное место в философско-политических работах.

И. Риттер выступает против интерпретации философии права Гегеля как теории реставрации, как апологетической теории прусского государства. И. Риттер считает, что центр философии образует провозглашенная Французской революцией и ставшая реальностью в буржуазном обществе свобода человека.

Подобная либеральная интерпретация философии права Гегеля станет общим достоянием во многих странах, в том числе англоязычных. В соответствии с такой интерпретацией гегелевская философия права представляет собой учение о «модерновом государстве», а также утверждает освобождение человека в эпоху модерна.

Влияние И. Риттера на современную практическую философию и политическую философию определяется и воздействием сформировавшейся вокруг его творчества школой, к которой принадлежит целый ряд известных философов, таких как Одо Марквард, Герман Люббе, Манфред Ридел, Роберт Шпеман.

В спорах между последователями И. Риттера и приверженцами теории дискурса К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса неаристотелевская и негегельянская теория нравственности школы И. Риттера стала своего рода противовесом этике дискурса, опирающейся на Канта.

Творчество Оттфрида Хёффе играет заметную роль в современной политической философии, причем в международном масштабе. Работы О. Хёффе привлекли значительное внимание и в англоязычных странах, и в романских.

О. Хёффе осуществил попытку критического размежевания с теорией справедливости Джона Ролса, подверг критическому рассмотрению различные варианты утилитаризма.

О. Хёффе размежевывается с господствовавшим правовым позитивизмом, отвергает утопические надежды на возможность свободы от политического господства.

Предметом обсуждения, особенно в ФРГ, стали и те моменты его концепции, которые указывают и на самостоятельность философско-правовой проблематики, и на необходимость разработки морально-философской проблематики в широком философско-политическом контексте.

Наряду с усилиями по разработке политической философии в историческом и систематическом плане О. Хёффе содействовал тому, что принято называть современной «реабилитацией практической философии», в том числе уделив значительное внимание обоснованию теоретических основоположений в современных условиях.

Политическая теория О. Хёффе проникнута политическим реализмом. Достаточно редким явлением в современной философско-политической литературе можно считать присущее О. Хёффе стремление к обоснованию идей посредством соотнесения с общественной реальностью, не ограничиваясь анализом отношений между идеями.

Очень важную роль в теоретических устремлениях О. Хёффе играет «идея обменной справедливости», фактически практикуемая индивидами в процессе социальных обменов. Это позволяет осуществить переход от интерессубъективности общественных событий к субъективности этических притязаний индивидов правовых норм.

В общем можно утверждать, что О. Хёффе через соотнесение с антропологическими, контрактуалистскими позициями, а также в соотнесении с определенными теориями рациональности стремится предложить основоположение в политической философии теории государства и права.

О. Хёффе отстаивает принцип преимущества индивидуальной свободы по отношению к приватному счастью. Этот же принцип позволяет оправдывать нужность государственно-правового принуждения. Ведь без осуществляемой всеми совокупно легитимации полномочия на насилие не может быть какой-либо справедливости.

Справедливость вправе рассчитывать на государственные институты. В такой позиции отчетливо виден политический реализм. Реализм проявляется и в том, что политические действия и свершения выводятся из конфликта. Конфликт предшествует согласию. Как полагает О. Хёффе, конфликт это не признак упадка челове-

ских сообществ, это структурное условие их существования, без конфликтов не возникал бы и вопрос их легитимации. Таким образом, роль социальной кооперации понижается. Вместе с тем она принимает участие в создании и функционировании институтов.

В своих поздних работах О. Хёффе уделяет значительное внимание проблематике суверенного современного государства, соответственно, изменениям, претерпеваемым им в глобальном контексте его существования.

Осуществленная О. Хёффе реабилитация правовых возможностей национального государства не означает, что его подход ограничивает национальное государство привычными для него задачами. У национального государства есть потенциал для осуществления определенных устремлений, которые предполагают его выход за собственные границы. Более того, подобный выход в нынешних условиях предполагается притязаниями государства на реализацию справедливости. Именно дееспособные государства с демократической конституцией и социально ориентированным устройством в состоянии служить гарантией реализации справедливости и в международном контексте.

#### 4

Проблематика политической философии в современной социально-философской мысли моделируется в соотношении с практической и теоретической ситуацией, которая характеризуется как «модерн».

В условиях европейского Нового времени, породившего эпоху модерна, происходит осознание своеобразия человеческой формы бытия, осуществляется многообразная тематизация индивидуального и коллективного социального существования, в том числе «политического человека» в качестве реальности, принципиально не сводимой к каким-либо другим.

Модерн как социально-историческая эпоха связан со становлением и функционированием: торгового, а затем промышленного капитализма в экономической сфере; национального государства; либерально-демократического режима в общественно-политической сфере; буржуазной культуры.

Эти фундаментальные характеристики модерна неотделимы от эпохального процесса индивидуализации, в котором нашла воплощение специфика индивидуальной и коллективной идентичности эпохи модерна<sup>1</sup>.

Обращение к эпохе модерна в данной работе означает, прежде всего, анализ в философско-политической перспективе актуального состояния западных обществ. Философско-политический анализ означает, во-первых, исследование политического состояния в его исторической данности, и, во-вторых, анализ этого состояния с позиции философско-политического нормативизма.

В структуре этой главы найдет отражение то обстоятельство, что модерн в согласии с установившейся конвенцией нередко рассматривается в связке модерн-постмодерн.

#### 4.1. -

-

Основным средством диагностического исследования должен стать анализ идентичности. Именно идентичность, с одной стороны, демонстрирует уже реализованный потенциал индивидуализации как базисной характеристики положения индивида в обществах модерна. С другой стороны, идентичность указывает на принципы и условия включения индивидов и групп в общество, соответственно, указывает условия интеграции индивида и общества.

Анализ идентичности индивида модерна призван показать ее принципиально характер. Демонстрация конструктивистского характера идентичности представляет собой и фундаментальную характеристику политического сообщества, в частности, публичной сферы. Такая демонстрация есть и определение, по меньшей мере частичное, отношений с государством.

Наконец, конструктивистский характер идентичности есть философско-политического размышления в его нормативистской версии. Ведь демонстрация возможности сознательно и автономно формировать индивидуальный жизненный проект, а также демонстрация возможности сознательно и рационально определять условия социального сосуществования и кооперации или даже определять общие цели и идеалы совместной

---

<sup>1</sup> Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М. : Практис, 2017. – 491 с.

социальной жизни – все это есть принципиальное и важнейшее условие философско-политического нормативизма.

Социальная идентичность – это в той или иной мере осознанное социальное самоопределение, задающее основные параметры социального опыта, социальной ориентации и социального действия. Социальная идентичность является универсальной характеристикой в том смысле, что эта характеристика присуща всем индивидам во всех исторических обществах.

В настоящее время можно выделить несколько основных ориентаций в исследовании социальной идентичности. Первая ориентация – историческое исследование процесса оформления идентичности индивида эпохи модерна. Вторая ориентация связана со стремлением определить социально-структурные факторы формирования социальной идентичности в нынешних социальных условиях. Речь идет, прежде всего, о факторах, задающих дифференциацию и своеобразие социальной идентичности индивидов.

Третья ориентация – стремление описать и проанализировать функционирование социального сознания индивида как бы «изнутри», представить социальные аспекты индивидуального сознания сегодняшнего человека. Здесь правомерно говорить о преобладании тенденции считать социальную идентичность – и генетически, и функционально.

Социальная идентичность – феномен, который всегда носил исторически конкретный характер и принимал в своем историческом движении определенные формы. Существует определенный водораздел, после которого можно говорить о появлении и становлении современного типа идентичности. Этим водоразделом является переход от домодерновых обществ к обществам модерна, от традиции к модерну.

Базовый контекст оформления идентичности в условиях домодерна создавался обществом посредством прямого отождествления индивида с социальным местом, рангом, статусом, с одной стороны, и религиозной принадлежностью – с другой. В домодерновом обществе отношение индивида и общества опиралось на две базисные установки. Первая установка фактически отождествляла индивида с его социальным положением в обществе. При этом сам индивид не стремился к изменению этого положения. Не стремился он также к отделению себя от общества. Вторая установка связана с представлением о том, что индивид будет вознагражден за исполнение ролей, предназначенных ему этим обществом. Эти две

базисные установки и выражающие их верования стали подвергаться разрушению уже на исходе европейского Средневековья.

В доиндустриальных обществах идентичность базировалась на том положении, которое индивид занимал в семье и обществе по рождению. С некоторым преувеличением можно сказать, что идентичность была следствием социальной атрибуции. Формы производственной деятельности и связанные с этим социальные структуры, прежде всего сословные, представляли собой нечто устойчивое и стабильное, это обуславливало и устойчивость факторов, определявших социальную идентичность. Социальные структуры являли иерархический порядок, причем также весьма стабильный. Культура была относительно гомогенной, по меньшей мере в рамках определенных социальных сообществ.

В индустриальных обществах, в которых появляются определенные возможности выбора профессии, сферы деятельности и способа жизни, идентичность начинает в значительной мере зависеть от самого индивида. Это лежит у истоков нового буржуазного понимания индивида как субъекта относительно автономного по отношению к обществу, к которому он принадлежит и по отношению к которому он вправе выносить независимое критическое суждение.

Объективные социальные процессы сопровождались изменением в социальном самовосприятии индивидов. Увеличилась дистанция внутреннего Я от социального контекста. Разумеется, важнейшее значение имела экономическая динамика, связанная с оформлением капиталистических отношений.

На процессы индивидуализации, соответственно, на процессы оформления индивидуальной и групповой идентичности колоссальное воздействие оказывали изменения в религиозной ситуации в Европе. Реформация, связанные с ней фундаментальные религиозные расколы в Европе фактически означали возможность обретения иной религиозной идентичности. Различия в социальной ситуации в католических и протестантских регионах означали, помимо прочего, появление различных видов отношений между обществом и религией со всеми вытекающими отсюда последствиями. Следует подчеркнуть значение начавшегося процесса секуляризации. Поначалу это проявлялось в новых отношениях между государством и церковью. Секуляризация проявлялась в изменении идейно-культурного сознания, в частности его плюрализации и индивидуализации.

Все эти фундаментальные изменения в экономических, социальных, религиозных, культурных сферах не могли не высту-

пать в качестве фактора, обуславливающего трансформацию групповой и индивидуальной идентичности домодернового типа. Разрушение фундаментальных структур домодерновых обществ привело к резкому усилению , тематизация которого в терминах идентичности представляется наиболее продуктивной.

Как уже отмечалось, исторически процесс индивидуализации приобрел новое качество в рамках общего процесса становления модерна. Развитие модерна приводит к расширению и углублению процесса индивидуализации, при этом сам процесс индивидуализации является компонентом общего процесса рационализации и модернизации западных обществ.

Начальную структурную основу процесса индивидуализации составляли социально-экономические структуры торгового, а затем промышленного капитализма, которые посредством рыночных механизмов конкуренции и рационализации картин мира и действия способствовали и направляли процесс индивидуализации. Индивидуализация протекает под влиянием и наряду с такими процессами, как секуляризация, урбанизация, становление капитализма.

В рамках общего процесса становления модерна и рационализации оформилась социальная и политическая философия, а позднее и социология, которые теоретически, культурно и идеологически «вели» этот процесс индивидуализации. Суть в том, что под их непосредственным воздействием создавалась система представлений об индивиде модерна как рациональном, обладающим свободой исторического, социального и политического действия и творчества. Его рациональность была связана со знанием и наукой, которые стали основой его творческой активности по преобразованию социального мира.

Эта рациональность была нормативно и ценностно ориентирована на достижение свободы, равенства и благосостояния и ведала общими идеями Просвещения и Прогресса. Под влиянием подобных идей оформились принципы социального действия и агентности в обществах модерна, которые позднее и получили отражение в теориях социального действия и агентности, в теориях рационализации и модернизации.

Рассмотрение обществ модерна и процесса их развития как движения в сторону от «коллективностей», их ослабления, представление об их «необязательности», возможности произвольного вхождения в них и их свободного выбора – такая концептуализация общего и главного процесса индивидуализации, сопряженного

с индивидуальной конкурентоспособностью, меритократизмом и рациональностью, составила основу классических теорий социального действия от М. Вебера до Т. Парсонса. Эти теории социального действия создавались на основе исторического анализа, а также опыта общества классического модерна XIX – первой половины XX в., они соответствовали социальной практике и образовали общий фундамент социологической теории.

Можно с уверенностью констатировать, что продолжающийся процесс социальной дифференциации, причем не только функциональной, ведет к возрастанию потенциала плюрализации и индивидуализации в современном обществе. Этот же процесс означает, по крайней мере формально, расширение спектра социального опыта, увеличение потенциала его субъективации и субъективизации.

Экспликация многообразных социально-структурных факторов, воздействующих на формирование социальной идентичности современного человека, может служить одним из объяснений чрезвычайно дифференцированного и индивидуализированного характера такой идентичности.

Изучение социальной идентичности традиционно связано с изучением процессов профессиональной социализации. Здесь исследователи сходятся во мнении, что во многом в прошлом эпоха, когда социализация решала функциональную задачу подготовки к определенной трудовой деятельности, вообще подготовки к миру труда.

В настоящее время социализация осуществляется в значительной мере через нормативное и фактическое воздействие рынка, потребления, развлечений, приобщения к медийно-информационной среде. Особую роль играет система образования, достаточно либерализованная во многих отношениях, соответственно в плане определения будущего молодых людей.

Все эти факторы в совокупности делают молодого человека гораздо более гибким и подвижным в его подготовленности к социальной и трудовой жизни. Вместе с тем эти же факторы способны порождать чрезмерные ожидания, ложные оценки собственных возможностей и шансов. Отсутствие возможностей реализации собственных ожиданий, крушение иллюзий относительно собст-

венного потенциала ведут к разочарованиям и дают толчок анонимным процессам.

В последней трети XX в. и экономическая, и социальная, и культурно-идеологическая ситуации в западных странах претерпели резкое изменение.

Процессы трансформации структур промышленного капитализма в последней трети XX в. привели к ослаблению их жесткости и оформлению «мягкой», или «текучей» современности, говоря словами З. Баумана, связанной с формированием постфордистских структур в сфере производства, уходом в прошлое классических форм классовой структуры обществ модерна. Эти процессы фундаментальным образом трансформировали протекавший в обществах модерна процесс индивидуализации, во многом лишив его объективного социально-структурного, группового институционального основания.

Помимо фундаментального изменения экономических и социальных структур необходимо указать также на изменения в культуре и функционировании знания, которые были зафиксированы постмодернистской философией и социологией.

Движение от классовой структуры общества к «массе», к господству инструментальной рациональности, от науки к экспертной культуре придало общему процессу индивидуализации не только резко выраженные, но даже патологические формы. Эти патологические формы в конце XX – начале XXI в. обусловлены, прежде всего, зафиксированным большинством современных исследователей процессом роста социальной и культурной

аномии, которая присутствует повсюду и преследует индивида и его сознание. Будущее непредсказуемо и неопределенно, а эта неопределенность ставит под сомнение любое рациональное ожидание, надежду и обращенность в будущее, порождает чувство утраты контроля над настоящим и уверенности в своей способности контролировать свою жизнь, а также, как представляется на первый взгляд, перечеркивает идею реализации индивидуального социального проекта.

Мир перестал быть управляемым, он вышел из-под контроля. Иллюзия возможного контроля и управления историческим процессом, оформившаяся в начале эпохи модерна, ушла в конце XX в. в прошлое. Мир ускользает из рук, пишет Э. Гидденс. Современный мир, как он подчеркивает, не назовешь устоявшимся и стабильным, он полон тревог и раздирается глубокими противоречиями. «Многие из нас ощущают себя игрушкой в руках сил, ко-

торые нам неподвластны... Переживаемое нами ощущение бессилия – не признак нашей собственной слабости, а отражение недееспособности наших институтов»<sup>1</sup>.

Эти процессы и это качество современности делает функционально-структуралистскую ролевою теорию личности, так же как и классические варианты теории социального действия малоэффективными. Очевидно, что именно эти процессы лежат в основе взрыва интереса к теории идентичности, наблюдаемого в настоящее время. «Можно сказать, – пишет З. Бауман, – что “идентичность” становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни. Признанным объектам изучения социальных наук присваиваются новые формулировки и придается новый вид, чтобы они соответствовали дискуссиям, ныне вращающимся вокруг оси “идентичности”»<sup>2</sup>.

В обществах конца XX в. идентичность утрачивает жесткую соотнесенность с религией, и даже с обществом. Идентичность начинает выстраиваться как внутренний процесс самоотнесения, как «внутреннее Я».

Отношение индивида к обществу приобретает проблематичный характер. Современное общество – это не жестко ограничительное общество, это гибкое общество. Это означает, что задача самоопределения, поиска самоидентичности становится делом самих индивидов.

Семья продолжает обеспечивать индивида определенными ориентациями – ожиданиями относительно того, кем он должен стать, в чем состоит успех или неудача. Однако во многих отношениях связь индивида с семьей стала проблематичной, так как существует возможность самоопределения и вне зависимости от семьи. Взрослый индивид существует в условиях озадачивающего множества выборов.

Общество как общество в целом и как конкретный семейный и социальный мир индивида не является более исчерпывающим контекстом для определения его идентичности.

Индивидуальная социальная идентичность во многих отношениях задается институциональной и групповой принадлежностью индивида.

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. – М. : Весь мир, 2004. – С. 36.

<sup>2</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. – М. : Логос, 2005. – С. 176.

Множественность таких принадлежностей в нынешнем социальном мире служит источником дифференцированной сложности социальной идентичности каждого индивида. Организация, в том числе иерархизация, разнообразных принадлежностей в связанное и функциональное целое становится неизбежной задачей индивида. Подобная задача усложняется и тем обстоятельством, что и социальные институты, и разнообразные группы, к которым принадлежит индивид, претерпевают постоянные изменения.

Положение индивида в современных обществах определяется и тем обстоятельством, что эти общества суть глобализированные общества. Глобализация оказывает неотвратимое воздействие на все моменты функционирования современных обществ и существования живущих в них людей.

Жизнь современного человека неизбежно оказывается втянутой в диалектические отношения между локальными социальными структурами, культурными традициями и глобализирующими структурами и силами, которые подвергают локальные обстоятельства стремительной, а зачастую и глубокой трансформации.

Анализ социальной субъектности и субъективности в контексте теорий глобализации указывает на включенность индивида во все более усложняющуюся совокупность верований, ценностей и установок, зачастую отчетливо гетерономных. Это обстоятельство выдвигает повышенные требования к сознательно-субъектным функциям.

Построение идентичности становится личным делом, а его опорой становится сам индивид и его «внутреннее Я». Понятие «внутреннее Я» получило широкое распространение в XX в. «Внутреннее Я» представляется как содержащее мысли, чувства, намерения, личностные характеристики, сокрытые способности. Оно также понимается как источник креативности, условие обретения удовлетворенности жизнью, а также инструмент решения проблем, связанных с идентичностью. Содержание «внутреннего Я» – это совокупность феноменов, часть из которых является реальными, а часть из которых носят сугубо воображаемый характер. Однако опора именно на «внутреннее Я» становится основанием для всех стратегий формирования идентичности.

Описанная реальная проблемная ситуация каждого индивида в западном мире, перед которым стоит задача ответить на вопрос «кто Я», предстает как проблема определения Я-идентичности.

Личностная идентичность, в том числе и в своих социальных аспектах, представляет собой сложное и многомерное явление. Это

связано в первую очередь с тем объективным обстоятельством, что каждый индивид уникален в силу своего генетического наследия. В самовосприятии личностная идентичность связана с «чувством собственной индивидуальности» (я есть я), с чувством собственной единичности (я отличаюсь от других и обладаю теми или иными характеристиками), а также с чувством собственной континуумности в пространстве и времени (я – всегда одна и та же личность).

Кроме того, мы ожидаем от других, что каждый из них будет проявлять определенную когерентность и определенное постоянство в своем бытии, в своих установках и в своем поведении. Чрезмерная изменчивость и подвижность воспринимается нами как некая патология.

Эти и некоторые другие базовые данности, к которым апеллируют, правомерно считать некоторыми универсальными антропологическими константами, образующими основу личностной идентичности, которая включает социальную, в любых социальных формах существования человека. Вместе с тем их можно рассматривать как основание, как условие возможности исторически вариативных социальных идентичностей, в том числе современных. Социальная онтология при тематизации агентности фактически исходит из такого постулата.

Выше были определены основные ориентации изучения социальных аспектов индивидуальной идентичности в современной социальной и политической философии: исторический анализ оформления идентичности индивида эпохи модерна; исследование социально-структурных моментов, влияющих на формирование социальной идентичности индивидов и рассмотрение «изнутри» процессов формирования и функционирования социальной идентичности индивидов. Можно указать и на неизбежную условность подобного ограничивающего определения исследовательского поля.

Все эти способы изучения социальной идентичности связаны главным образом со стремлением

. Социальная идентичность предстает как нечто, сознательным образом осуществляемое и воплощаемое индивидом или социальной группой.

Способ решения указанной задачи по формированию, конструированию собственной социальной идентичности определяет и результирующий морально-политический характер индивида. Здесь, разумеется, существует широкий спектр возможностей. Ограничимся указанием на две противоположные версии.

Первая заключается в сознательно рефлексивной организации множественности собственных идентитарных принадлежностей в когерентное и функциональное целое. Подобную идентитарную стратегию можно квалифицировать как осуществление социальной индивидуальной , как последовательную реализацию принципа конструктивности в формировании и функционировании социальной идентичности индивида.

Вторую версию образуют различные варианты полного конформистского принятия идентичности, навязываемой теми или иными институтами и группами. В таком случае есть основания говорить об конкретных социальных идентичностей, в том числе за счет ресурсов личностной идентичности как таковой или ресурсов других возможных социальных идентичностей. В подобных ситуациях мы имеем дело с восприятием собственной социальной идентичности как неизбежности, как какой-то вещной данности. Вместе с тем следует подчеркнуть, что и в этом смысле не происходит отказа от принципа конструктивности, поскольку это базисный принцип идентичности индивида модерна.

А конструктивистская природа идентичности индивида модерна служит фундаментальным условием возможности политического действия и политического самоопределения. Это ключевой момент связи модерна и политической философии.

Социально-динамичный и конструктивный характер модерна проявляется не только в идентичности индивида, но и в модерне в целом, прежде всего в его институтах. Это находит отражение в общих теориях модерна, а политическое измерение модерна находит отражение в философско-политических компонентах этих теорий. Здесь в соответствующей перспективе анализируются общие теории модерна Юргена Хабермаса и Алена Турена.

В творчестве Ю. Хабермаса и А. Турена есть различные конкретные философско-политические разработки, в частности, разработки проблемы легитимизации тех или иных институтов. Здесь же нас интересуют именно общие теоретические положения относительно модерна в целом. В философско-политической перспективе в этих положениях представлены и аналитико-диагностические, и нормативные выводы. Аналитико-диагностические рассуждения представляют теорию общества у Ю. Хабермаса и А. Турена.

В плане нормативных выводов наиболее важными можно считать рассуждения о незавершенности модерна, его «неполной» реализации. Это рассуждения о будущем модерна. В этом контексте правомерно говорить о соответствующем

, «  
».

Общая теория модерна разрабатывается Юргеном Хабермасом в теоретической соотнесенности с концепциями Т. Парсонса, М. Вебера, К. Маркса, Г. Лукача, Т. Адорно, М. Хоркхаймера. Ю. Хабермас особо подчеркивает значимость двух тезисов. Во-первых, расчленение «системы» и «жизненного мира» является необходимым условием для перехода от статусно-стратифицированных обществ европейского феодализма к экономическим классовым обществам раннего модерна. При этом система представляет собой формально организованные сферы действия в области экономики и политики (хозяйство и государство), а жизненный мир структурируется коммуникативно как частная и общественная сфера. Во-вторых, капиталистический образец модернизации характеризуется тем, что символические структуры жизненного мира под воздействием императивов подсистем хозяйства и государства, становящихся самостоятельными через такие символические средства обмена, как деньги и власть, искажаются или овеществляются. Капиталистическая рационализация через сферы экономики и государства проникает и в другие, коммуникативно-структурированные сферы, приобретая здесь преимущество за счет морально-практической и эстетико-практической рациональности и вследствие этого вызывает нарушения в символическом воспроизводстве жизненного мира.

Капитализм и современное государственное устройство предстают как подсистемы, которые с помощью таких средств, как деньги и власть, вычлняются из системы институтов, т.е. из «общественного компонента жизненного мира». Жизненный мир реагирует на это своеобразным способом. В буржуазном обществе формируются социально интегрированные сферы действия, противостоящие системно интегрированным сферам хозяйства и государства. Речь идет о взаимодополняющих друг друга сферах приватности и общности. Институциональное ядро приватной сферы образует малая семья, освобожденная от хозяйственных

функций и специализирующаяся на задачах социализации. Институциональное ядро общественности – это коммуникационные сети, которые поддерживаются культурой с ее учреждениями, прессой, а позднее и средствами массовой информации.

Если монетаризация и бюрократизация, присущие хозяйственной и государственной сферам, проникают и в символическое воспроизводство жизненного мира, а не только в его материальное воспроизводство, то неизбежно возникают патологические побочные следствия.

Хозяйственная подсистема подчиняет себе «жизненную форму частного дома», навязывает потребителям свои императивы. Это обуславливает консумизм, собственнический индивидуализм, установки на достижение и конкуренцию. Повседневная коммуникативная практика подвергается односторонней рационализации в пользу утилитаристского жизненного стиля, которому привержены специалисты.

Подобно тому, как частная сфера подчиняется хозяйству, так и сфера общественности попадает под господство административной системы. Бюрократическое овладение процессами формирования общественного мнения и волеизъявления расширяет возможности целенаправленного формирования массовой лояльности.

Рационализация жизненного мира делает возможным вычленение самостоятельных подсистем и в то же время открывает «утопический горизонт» буржуазного общества, в котором формально организованные сферы действия (экономика и государственный аппарат) образуют основу для посттрадиционного жизненного мира человека (сфера частности) и гражданина (сфера общественности).

Процессы понимания, на которые центрируется жизненный мир, обуславливают потребность в культурной традиции во всем ее объеме. В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, способы выражения и оценки должны образовывать рациональную связь. Коммуникативная инфраструктура такого рода подвергается угрозе с двух сторон: ей угрожают тенденции «системно индуцированного овеществления» и «культурного обеднения».

Отчленение подсистем, управляемых деньгами и властью, с их организационными формами, от жизненного мира не ведет само по себе к односторонней рационализации или овеществлению повседневной коммуникативной практики. К этому приводит проникновение форм экономической и административной рациональ-

ности в те сферы действия, которые противятся переориентации на деньги и власть, поскольку остаются специализированно связанными с культурной традицией, социальной интеграцией, воспитанием, а также остаются ориентированными на взаимопонимание как механизм координации действия.

Если мы хотим объяснить патологии, проявляющиеся, по мнению Ю. Хабермаса, прежде всего в утрате смысла и свободы, то следует указать на неудержимую собственную динамику подсистем, управляемых деньгами и властью, которая означает одновременно колонизацию жизненного мира с присущим этому процессу ограничением возможностей науки, морали и искусства.

Подводя итог и реконструируя в сжатом виде многообразное исследование модерна у Ю. Хабермаса, мы получаем следующий «образ» этой эпохи:

- вычленение хозяйства и государства как систем, для которых жизненный мир становится «окружающим миром»;

- значительная динамика экономического роста, с одной стороны, автономизация управления в бюрократическо-социалистических обществах – с другой;

- возникновение неравновесий и кризисов в системах;

- возникновение вследствие этого патологий жизненного мира: овеществление коммуникативных отношений в капиталистических обществах и ложная демонстрация коммуникативных отношений в социалистических обществах.

Предметом нынешней критической теории общества, наиболее влиятельным представителем которой можно считать Ю. Хабермаса, является возникающее через системы патологии жизненного мира символическое воспроизводство в постлиберальных обществах. Тем самым реализуется критерий современной теории общества, т.е. теории, ориентированной на Просвещение.

Критическое отношение к реальности развитых обществ обусловлено тем, что они не используют в полной мере тот потенциал научения, которым располагают в культурном отношении, а также тем, что эти общества демонстрируют «неуправляемое возрастание сложности». Возрастающая сложность системы, выступая как некая природная сила, не только крушит традиционные формы жизни, но и вторгается в коммуникативную инфраструктуру жизненных миров, уже подвергшихся значительной рационализации.

Оценивая концепцию Ю. Хабермаса с точки зрения нашей темы, отметим, что реализация индивидом своей социальной судьбы

ектности фактически неотделима от реализации интерсубъективности, которая и должна стать полноценным результатом модерна. По сути, вся теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса представляет собой развернутое теоретическое определение условий реализации интерсубъективности, соответственно условий воплощения индивидуальной и коллективной субъектности.

Отмечу еще один чрезвычайно важный момент. Концептуализация социального субъекта и интерсубъекта у Ю. Хабермаса указывает на принципиальную возможность оформления социальной реальности в соответствии с устремлениями участников интерсубъективного социально-коммуникативного процесса. А это означает совершенно определенные ответы на целый ряд базисных вопросов политической философии.

А. Турен в книге «Критика модерна» исходит из того, что обращение к вопросу о природе модерна – это обращение к вопросу об «идее модерна». При этом речь должна идти о позитивном определении, а не об определении через то, что модерн отрицает и отвергает.

В течение долгого времени модерн определяли лишь через указание на эффективное воплощение в нем инструментальной рациональности, покоряющей мир посредством науки и техники. Ни в коем случае нельзя отказываться от подобного рационалистского видения, поскольку оно предохраняет от всякого холизма, тоталитаризма и интегризма. Однако такое видение не дает полной «идеи модерна», более того, оно «скрывает половину такой идеи модерна: появление субъекта как свободы и творчества»<sup>1</sup>. Не существует одного-единственного образа модерна. Можно говорить о двух образах, соотносящихся друг с другом – образах рационализации и субъективации. Драма европейского модерна заключается в том, что он развивался в своеобразной борьбе с «половиной самого себя», преследуя субъекта во имя науки, отвергая всякий вклад христианства. Те, кто отождествляет модерн с рационализацией, сводят субъект к разуму, деперсонализируют его, приносят «я» в жертву, растворяют субъект в безличностном порядке природы или истории.

---

<sup>1</sup> Touraine A. Critique de la modernité. – P. : Fayard, 1992. – 463 p.

В действительности мир модерна во все большей степени соотносился с «субъектом, который есть свобода». Это означает, что в качестве благого принципа утверждается тот контроль, который индивид способен осуществлять над своими действиями и своей ситуацией и который позволяет индивиду воспринимать свои действия как часть его собственной личностной жизни и который позволяет индивиду воспринимать себя как актора. Субъект – это воля действовать и быть признанным в качестве актора.

И сегодня необходимо противостоять тому, чтобы один из компонентов модерна поглотил другой. Исключительное преобладание инструменталистского мышления ведет к угнетению людей, а преобладание субъективизма – к ложному сознанию. Мышление лишь тогда носит современный характер, когда отказывается от идеи какого-то общего, одновременно природного и культурного порядка. Такое мышление должно сочетать в своем подходе и детерминизм, и свободу, признавать и врожденное, и приобретенное, должно включать и природу, и субъект.

Критику модерна, т.е. сведение модерна к рационализации, не следует воспринимать как утверждение анти- или постмодерна. Речь идет о том, чтобы вновь открыть тот аспект модерна, который был предан забвению или оспаривался торжествующей рационализацией. Вместе с тем сами по себе субъект и «движение субъективации» не могут служить объединяющим принципом нового модерна. Таким принципом может быть только «сочетание субъекта и разума». Не следует закрывать глаза на то, что общество массового производства и потребления, общество предприятий и рынков движимо инструментальным разумом. В то же время в нем господствуют индивидуальные желания и коллективная память, мотивы жизни и смерти, мощным фактором является также поиск коллективной идентичности.

«Новый модерн» должен объединить разум и субъект. «Разорванный модерн» отвергал и подавлял одну из своих половин, превратившись в завоевательную и революционную модернизацию. Соответственно, такой модерн можно определить лишь как «связь и напряжение» между рационализацией и субъективацией. Отсутствие интеграции двух указанных принципов модерна не только задает характер модерна, но и ставит под вопрос «идею общества», разрушает идею общества, заменяет ее социальным изменением.

Субъект можно определить только через отношение – отношение одновременно и оппозиции, и дополнительности – с рацио-

нализацией. Лишь триумф инструментального действия, расколдовывающего мир, делает возможным появление субъекта. Субъект не может существовать в анимистском, магическом мире.

В то же время лишь через отношение к другому как к субъекту индивид перестает быть элементом функционирования социальной системы и становится творцом самого себя, а также становится создателем общества. Те, кто потребляет общество вместо того, чтобы созидать и трансформировать его, подпадают под власть тех, кто направляет экономику, политику и информацию.

«Субъект существует только как социальное движение, как оспаривание логики порядка, принимает ли это утилитаристскую форму или является просто поиском социальной интеграции»<sup>1</sup>. Рационализация ведет к усилению логики социальной интеграции. Суть истории модерна – это история перехода от борьбы субъекта против «священного порядка» к другой борьбе, а именно к борьбе против рационализаторских моделей. Эта борьба вдохновлялась стремлением защититься от мощи и напора модернизации, ориентированной на полное изменение общества и человека.

Буржуа потому и является центральной фигурой модерна, что предстает как агент одновременно и рационализации, и субъективации. Эту фигуру можно противопоставить фигуре капиталиста, поскольку здесь речь идет о человеке приватной жизни, человеке, наделенном совестью, человеке семьи и благочестия. Именно буржуазия, а не капитализм отстаивала собственность и права человека, превратив собственность в наиболее важное из этих прав. Буржуазия, борясь с абсолютной монархией, сформировала современный индивидуализм, который она связала с социальной борьбой против установленного порядка и его религиозных оснований.

Возвращение к субъекту есть отчасти возвращение к буржуазному духу, а также к духу рабочего движения – и все это вопреки «духу тотальности», который на протяжении двух столетий от Французской революции до Русской революции господствовал в истории.

Само функционирование современного общества, его исторические трансформации и его конкретное единство уже не имеют, как кажется, какого-либо смысла, не соотносятся с какими-либо ценностями, нормами, политическими проектами. Между сферой объективного и сферой субъективного образуются социальные пустоты.

---

<sup>1</sup> Touraine A. Critique de la modernité. – P. : Fayard, 1992. – P. 273.

«Исчерпание идеи общества означает, – пишет Турен, – прежде всего, новый этап модерна и секуляризации»<sup>1</sup>. Различным новым способам социальной и культурной интеграции следует противопоставить идею субъекта, который порвал с законом социальной полезности и логикой социальных аппаратов. Субъект определяется отношением индивида к самому себе, а не соотношением с какой-либо сущностью или сообществом.

Прежняя модель общества уже не может дать ответ на реальные проблемы частной и коллективной жизни, продолжает А. Турен. Человек уже не гражданин общества, каким оно виделось просветителям. Он и не творение Божье. Он ответственен только перед самим собой.

В конце XX в. модерн исчез, он сводится к некоему «ускоренному авангардизму», превращающемся в дезориентированный постмодерн. Из такого кризиса рождается – наряду с играми постмодерна и ужасами тоталитарного мира – более полный модерн, в который мы входим.

Сегодня общество модерна оказывается перед следующим выбором. Оно может полностью подчиниться логике инструментального действия и требований рынка, довести секуляризацию до полного подавления всякого представления о Субъекте, ограничиться сочетанием инструментальной рациональности и массового потребления с памятью о традициях и с сексуальностью, освобожденной от социальных норм. Другой путь состоит в сочетании рационализации и субъективации, эффективности и свободы. Этот второй путь следует в равной мере отделять от крайнего утилитаризма и от навязчивого поиска идентичности. Разум не сводится ни к интересу, ни к рынку, а Субъект не сводится к общине, коллективному «мы».

Реализованный модерн имеет целью только счастье, ощущение индивидом того, что он есть субъект и способен к социальным действиям, направленным на возрастание его свободы и творчества. Это личное счастье неотделимо от желания счастья для других, от солидарности и поиска счастья. Модерн – это одновременно свобода и труд, общность и индивидуализм, порядок и движение, заключает А. Турен.

В теоретических построениях А. Турана и Ю. Хабермаса модерн предстает не как исчерпавшая себя или ушедшая в прошлое эпоха. Модерн продолжает свое историческое существование

---

<sup>1</sup> Touraine A. Critique de la modernité. – P. : Fayard, 1992. – P. 403.

ние и, более того, должен, трансформировавшись, иметь будущее. Такое будущее должно предстать как реализация социального потенциала модерна. Примечательно, что при своем по существу философско-историческом подходе оба мыслителя не предлагают какого-то конкретного видения этого будущего.

#### 4.2.

-

В продолжение анализа в философско-политической перспективе идентичности индивида модерна, а также анализа общих теорий модерна здесь предпринята попытка реконструировать своего рода идеализированную философско-политическую модель модерна. Подобные усилия должны опираться на

о социально-историческом потенциале модерна.

Другими словами, реконструкция идеального образа модерна представляет собой реализацию нормативной функции политической философии, точнее, нормативной функции в ее полноте.

Идеальная концептуализация «субъекта модерна» представляет индивида как наделенное уникальной идентичностью «я», неповторимое, уникальное существо, базисной целью которого является самореализация. Индивид способен быть сознательным субъектом социального и культурного процесса. Такой субъект руководствуется прежде всего разумом, именно разум является стержнем субъектной и субъективной самореализации. Создание условий для самореализации такого индивидуально-автономного субъекта может представлять как основная цель исторического и культурного процесса. Задача и смысл социальных институтов видятся в том, чтобы обеспечить условия такой самореализации для всех и каждого.

Важно следующее. Признание «субъекта модерна», какие бы формы такое признание ни принимало, означает признание социальной агентности как субъектности, означает признание возможности контроля над социальным процессом.

В философско-политическом плане идеализированная модерна модель изображает линейную связь между субъектом и публичной сферой как выход субъекта в универсальное измерение социально-политической жизни посредством механизмов демократического представительства и дискурсивной рациональности.

Предложенная модель содержит ответ на вопросы о способности или неспособности человека к свободному самоопределению в своем социальном действии и существовании. В таком своем качестве, в своей волевой и целеполагающей природе агентность индивида противопоставляется социально-теоретическим позициям, которые утверждают примат факторов, принципиальным образом ограничивающих или детерминирующих человеческое действие.

Таким образом, речь идет прежде всего о социальной агентности как способности человека создавать и изменять социальный порядок, в том числе базовые институциональные структуры. Индивид как субъект социального действия предстает как создатель социального порядка.

Такая теоретическая позиция может получать полноту и завершенность, если агентность человека понимается как потенциал человека конституировать свою социально-историческую жизнь и направляемым образом. Агентность становится субъектностью в полном смысле, социальное действие приобретает характер сознательной социальной субъектности. Такая субъектность может и должна получать коллективное проявление, становясь интересубъективностью соответствующего порядка. Представленную здесь позицию можно считать последовательно субъектной формой социальной агентности.

Концептуализируемая подобным образом социальная агентность, социальная субъектность еще только должна получить реальное воплощение. Первым условием созидания желательной социальной реальности должно, прежде всего, стать оформление интересубъективного процесса, в котором индивидуальная субъектная агентность будет постоянно трансформироваться в коллективную агентность, в коллективную инстанцию конституирования желательной социальной реальности. Далее, для того чтобы социальная реальность стала благом, годным к использованию, стала способствующим выживанию и благосостоянию социальным миром, требуются свершения, направленные на его практическое изменение – техническое и морально-политическое. Благой мир должен быть еще создан посредством субъектных, точнее, интересубъективных усилий всего общества. Так возникает представление об обществе, конституирующем и созидающем себя.

Стремление дать общую философско-политическую оценку нынешнего социально-политического состояния уже в течение нескольких десятилетий реализуется в контексте проблематики «модерн-постмодерн».

Обсуждение этой проблематики уже давно превратилось в столкновение культурно-идеологических и политико-идеологических позиций. В этом плане значительный интерес представляет работа Роберто Мордаччи «Неомодерновое состояние»<sup>1</sup>.

Постмодернизм, как считает Р. Мордаччи, – это тезис, в соответствии с которым эпоха модерна завершилась. Это обстоятельство, следуя постмодернизму, стоит приветствовать, поскольку принцип разума, на котором базировался модерн, породил исторические бедствия – холокост, ядерную войну, социальную несправедливость, глобальное потепление. В XX в. стали очевидными противоречия разума, соответственно наступил «конец» истории, истины, субъекта, свободы, морали, т.е. всех тех идей и ценностей, которые были столь дороги эпохе модерна. Для постмодернистов подобный «конец» – радостная новость, свидетельство освобождения от пут модерна.

Однако, как подчеркивает Р. Мордаччи, постмодернизм не связан с чем-то реальным, это всего лишь «призрак». Постмодернизм притязает на то, чтобы быть диагнозом эпохи, но в действительности он представляет собой всего лишь моду. Вместе с тем постмодернизм больше, чем какое-либо другое интеллектуальное движение несет ответственность за моральную и интеллектуальную дезориентацию, по меньшей мере двух последних поколений. Обесценивая разум, отказываясь от опоры на обоснованное рассуждение, постмодернизм привел к торжеству «постистины», этому массовому воплощению моральной и культурной безответственности.

«Постистина» вкупе с экономическим кризисом, разразившимся в 2007 г., представляют собой наиболее негативные последствия постмодернизма. Культурное движение с претензией на эмансипацию породило новые формы порабощения, смирения и отказа от социальной критики.

Конец постмодернизма обусловлен не только новыми историческими событиями. Стала очевидной его теоретическая несо-

---

<sup>1</sup> Mordacci R. La condizione neomoderna. – Torino : Einaudi, 2017. – P. 130.

стоятельность. Постмодернизм уже не в состоянии быть средством постижения эпохального движения настоящего времени. Теоретическая несостоятельность постмодернизма связана, по мнению Р. Мордаччи, как с тем, что он является наследником историзма, так и с «полностью ошибочной оценкой модерна».

Одно из серьезных заблуждений постмодернистов состоит, как считает Р. Мордаччи, в том, что модерн рассматривается ими без исторической дифференциации как нечто единое, причем единое и в том плане, что модерн будто бы был полностью явлен уже в самом своем начале. Соответственно, главным обвиняемым выступает картезианское *cogito*, вышедшее за пределы собственно философии.

В общем плане вина модерна видится критикам в отпадении, дистанцировании по отношению к Природе или Бытию. Выход ищет в преодолении разделения субъекта и объекта, человека и природы – разделения, осуществленного неверным современным разумом.

Противоречия и напряжения, выявившиеся в XIX в., постмодернисты неправомерно опрокинули и на начальный период эпохи модерна, на XIII–XVII вв. Это был очень бурный период, когда европейцы сумели разработать средства и ценности, которые позволили обрести социальную стабильность, обрести свободу мысли и познания, утвердить религиозную терпимость. Значительная часть подобных успешных усилий пришлось на эпоху Просвещения.

Р. Мордаччи указывает на то, что до сих пор не выработано адекватное теоретическое видение нынешнего социального состояния, которое можно было бы противопоставить постмодернистскому видению. Очень многие продолжают считать правомерным и надежным постмодернистское повествование несмотря на то, что давно видны признаки его устарелости. Сохранение постмодернизма во многих отношениях обусловлено отсутствием должной переинтерпретации его сильных и слабых сторон.

А стремиться к такой переинтерпретации, искать альтернативы необходимо в нынешний «очень опасный» поворотный пункт истории, причем искать не только для Европы, но и для всего «глобального мира».

Где-то в начале нового тысячелетия произошла настоящая смена эпох, которую не может постичь постмодернизм с его тезисом о неподвижности истории. «Мой тезис заключается в том, что мы находимся в новом модерне, причем все происходит уже на глобальном, а не только европейском уровне»<sup>1</sup>. В противополож-

---

<sup>1</sup> Mordacci R. La condizione neomoderna. – Torino : Einaudi, 2017. – P. 73.

ность постмодернистскому повествованию настоящее время больше напоминает новый модерн, чем его конец. Это чрезвычайной важности обстоятельство должно направлять теоретическое осмысление нынешней социальной ситуации.

В своем собственном поиске подобного рода осмысления Р. Мордаччи исходит из постулата наличия «сильных аналогий» между ранним модерном и нашим временем. Кроме аналогий с ранним модерном следует опираться и на ценности и интуиции «полного модерна», т.е. «века Просвещения».

В данной работе основное внимание должно быть уделено не контексту культурно-идеологических и политико-идеологических позиций, а вопросу об отношении между «постмодерном», «постмодернизмом» и политической философией.

«Постмодернизм» как теоретическая позиция представляет собой критику и отрицание «постмодерна» как квалификации социально-исторического состояния, пришедшего, как утверждается, на смену модерну. Что это должно означать для политической философии, современный гештальт которой, по всеобщему признанию, связан с модерном?

Позиция автора заключается в тезисе о том, что правомочность и действенность политической философии в полной мере сохраняются и в ситуации когда актуальное эпохальное социально-историческое состояние характеризуется как «постмодерн». Этот же тезис может утверждаться и в соотнесении с актуальной политической культурой.

Выдвинутый тезис должен получить подтверждение посредством показа того, что воззрения Жана-Поля Лиотара и Джанни Ваттимо – в соответствии с утвердившимся консенсусом с этими философами связывают философский постмодернизм – не перечеркивают возможности и результаты современной политической философии.

Конкретный анализ социально-теоретических концепций Ж.-Ф. Лиотара и Дж. Ваттимо в философско-политической перспективе целесообразно предварить рядом замечаний общего и принципиального свойства.

Политическая философия в высших своих проявлениях демонстрирует интенцию целостности. Она стремится к характеристике социально-политического устройства в его целостности, принимается ли или критикуется это устройство. Поиск общей альтернативы – это поиск какого-то политического устройства в его целостности.

Таким образом, философско-политическое устремление к целостной концептуализации того или иного политического устроения реализуется в основных функциях политической философии – аналитико-диагностической и нормативной.

Наконец, имеет смысл напомнить о связи политической философии с традиционными социально-теоретическими устремлениями к постижению социальной действительности в ее полноте и целостности – социальной онтологии и философии истории.

Указанные конститутивные характеристики политической философии очевидно присутствуют в тех концепциях, которые подвергнутся анализу. Следует помнить при этом, однако, что эти концепции рассматриваются главным образом в философско-политической перспективе, а это предполагает определенные ограничения, если учитывать их масштаб и теоретические притязания.

Можно утверждать, что в литературе в общем и целом преобладает мнение о том, что к постмодернизму можно с полным правом отнести только двух философов – Жана Франсуа Лиотара и Джанни Ваттимо. Соответственно, при рассмотрении философского постмодернизма в строгом смысле, т.е. при условии его отделения от постструктурализма внимание исследователей сосредоточивается главным образом на творчестве этих мыслителей.

Прежде чем перейти к рассмотрению творчества указанных мыслителей, можно обратиться к работам, в которых предпринимаются усилия, дать общую характеристику философского постмодернизма в контексте истории философии.

Стюарт Сим свою работу «Постмодернизм и философия»<sup>1</sup> посвятил характеристике отношений между постмодернизмом и философией. При этом постмодернистская философия, как ее рассматривает С. Сим, включает в себя не только те теоретические подходы, которые провозглашаются их авторами как постмодернистские, но и некоторые дискурсы, обычно считающиеся постструктуралистскими, например деконструкционизм.

Именно философия, особенно современная французская философия, была той сферой, в которой развернулись дебаты о постмодернизме. Кроме того, философия послужила основным источником тех концепций, которые, собственно, и образуют теорию постмодернизма.

---

<sup>1</sup> Sim St. Postmodernism and philosophy // Postmodernism / Ed. by Sim St. – L. ; N.Y., 2001. – P. 3–15.

По мнению С. Сима, один из наиболее подходящих способов охарактеризовать постмодернизм как философское движение заключается в том, чтобы считать его определенной формой скептицизма. В этом случае постмодернизм предстает как часть философской традиции, восходящей к классической греческой философии. Если пользоваться техническим языком, то постмодернистскую философию можно назвать «антифундаменталистской». Скептицистская и антифундаменталистская установка представляет собой общий момент различных постмодернистских философий. А в сочетании с почти рефлексивным непризнанием каких-либо авторитетов они могут считаться теми элементами, которые создают специфический стиль постмодернистской философии.

В общем и целом постмодернистская философия может быть определена как обновленная в соответствии со временем версия скептицизма. Эта философия в большей мере ориентирована на размытие других теорий и их притязаний на истину, чем на разработку собственной позитивной теории. С. Сим оговаривается, что скептическое рассмотрение теоретических притязаний других философий может рассматриваться как определенная теоретическая программа. В связи с этим постмодернистская философия может рассматриваться как «использование философии в целях подрыва авторитарных императивов культуры как на теоретическом, так и на политическом уровне»<sup>1</sup>.

В известной мере постмодернизм сам стал «великим повествованием» и может в связи с этим подвергнуться критике. Критику может вызвать и то обстоятельство, что постмодернистские философы очевидно недооценили действенность великих повествований и переоценили меру их упадка. Можно отметить также, что «постмодерн» как эпохальное состояние характеризуется не через указание на то, что он собой представляет, а через указание на то, чем он не является, точнее, через указание на то, что «постмодерн» будто бы оставил позади. Соответственно, можно ожидать, что внимание постмодернистов сосредоточится на осмыслении модерна. Вместе с тем в этом не следует видеть исключительную специфику постмодернизма, поскольку вся философия XX столетия в той или иной форме вступала в критический диалог с «проектом Просвещения», заключает С. Сим.

Нелегким делом является не только определение философского постмодернизма. Значительные трудности ожидают нас и

---

<sup>1</sup> Sim St. Postmodernism and philosophy // Postmodernism / Ed. by Sim St. – L. ; N.Y., 2001. – P. 13.

при установлении тех философов, которых можно однозначно отнести к постмодернизму. Не случайно на этот счет существуют различные мнения. В то же время отнесение к числу постмодернистов Ж.-Ф. Лиотара и Дж. Ваттимо вряд ли может вызвать какие-либо возражения. По крайней мере, это соответствует их собственной оценке своего творчества.

Ж.-Ф. Лиотар уязвляет «постмодерновое состояние», прежде всего, с изменением статуса знания, выполняющего функцию легитимизации. В домодерновых обществах функцию легитимизации существующего порядка вещей выполняли мифологические и религиозные метаповествования. В обществах модерна эта функция переходит к идее разума, к идее рациональности, принимающей формы различных метаповествований. В постмодерновых обществах ситуация меняется. Метаповествование утрачивают свою легитимизирующую функцию в научной сфере и в общественной жизни, а это в свою очередь подрывает позиции идеи разума. Становится все труднее, если вообще это еще возможно, утверждать идеи разума, выдвигающие претензию на универсальность, а также на то, чтобы быть неким гомогенным средством, возвышающим нас над всеми конкретными дискурсами.

Постмодернистская мысль, опирающаяся на Ж.-Ф. Лиотара, оказалась не в состоянии, несмотря на все усилия и претензии, оформить новую эпистемологию, новый логос, альтернативный логосу модерна. Постмодернистская мысль во все большей мере сосредоточивается на критике недостатков и бед, которые сопряжены с процессом модернизации, укорененным в программе Просвещения.

Некоторые философы рассматривают творчество Ж.-Ф. Лиотара в перспективе философии истории. Они исходят из того, что, согласно Ж.-Ф. Лиотару, модерн организовывал себя вокруг идеи всеобщей истории, в основе которой лежит устремление к эмансипации, выражаемое в различных формах в зависимости от того, кто выступает в роли субъекта-повествователя – христианство, Просвещение, марксизм или капитализм. Все эти субъекты-повествователи притязают на то, что в состоянии интегрировать всех в сообщество освобождения и сделать это сообщество тотальностью, неким «мы», сообществом субъектов.

Субъекты-повествователи – это метаповествования, создаваемые человеком, чьи продуктивные возможности включают способность к повествованию.

Герта Нагл-Досекал также анализирует творчество Ж.-Ф. Лиотара в контексте обсуждения философско-исторической проблематики. В работе «Возможна ли еще сегодня философия истории»<sup>1</sup> она утверждает, что философию Лиотара можно рассматривать как «полемику против философии истории». Философия истории имеет, по Лиотару, форму легитимизирующего повествования, которое может служить и инстанцией оправдания принуждения со стороны тех, кто пользуется повествованием.

Идея прогресса с ее потенциалом подавления может нести угрозу многообразию жизненных форм. Речь идет о безопасности гомогенизации во имя прогресса. Критику Ж.-Ф. Лиотаром этой идеи можно объяснить тем, что она обеспечивает теоретические предпосылки целого ряда неприемлемых социальных устремлений и целеполаганий современности.

Программа признания различных идентичностей, этнических, религиозных, культурных, имеет отношение и к сегодняшним дискуссиям относительно либерализма, поскольку несет в себе отрицание «абстрактного индивидуализма», который, как считается, присущ традиции либеральной мысли. Эта программа имеет отношение и к противостоящим либерализму коммунитаристским проектам, которые выдвигают на передний план существующее положение человека в обществе.

Критика Ж.-Ф. Лиотаром философии истории связана и с тем, что он отождествляет ее с провозглашаемым модерном эгалитаризмом. И эта критика согласуется с различными современными вариантами «мысли, утверждающей различие». Она служит теоретической основой стремления к преодолению тенденции к нивелировке людей, проявляющейся во многих сферах социальной жизни. «А когда Лиотар заявляет, что проект эмансипации утратил убедительность, то это приветствуется как окончательное прощание с проектом “философия истории”»<sup>2</sup>.

Философия Дж. Ваттимо предстает фактически в двух взаимопересекающихся перспективах – как философия и социальная теория постмодерна и как философско-герменевтическое постижение бытия. Не случайно Дж. Ваттимо считается и одним из наиболее значимых представителей философской герменевтики в на-

---

<sup>1</sup> Nagl-Docekal H. Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? // Der Sinn des Historischen / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M. : Fischer, 2002. – S. 7–65.

<sup>2</sup> Nagl-Docekal H. Op. cit, S. 17.

стоящее время, и наряду с Ж.-Ф. Лиотаром – крупнейшим философом постмодернизма<sup>1</sup>.

Дж. Ваттимо, как и постмодернисты, признает кризис великих повествований, призванных объяснить историю. Однако вывод, который делает Дж. Ваттимо в этой ситуации, заключается в указании на то, что великие повествования должны быть заменены малым повествованием, повествованием о том, что такое модерн. Такой вывод обусловлен тем значением, которым Дж. Ваттимо наделяет нашу связь с прошлым. Дж. Ваттимо не принимает идею Ж.-Ф. Лиотара о конце великих повествований, или метанарративов, поскольку такая идея утверждает, что модерн уже позади. Постмодернисты утверждают, что конец модерна есть конец истории, истории как чего-то, что может получить метафизическое оправдание и легитимизацию. Дж. Ваттимо не готов в полной мере разделить такое убеждение.

Дж. Ваттимо подчеркивает, что для него является значимым понятие «постмодерн». О постмодерне можно говорить потому, что эпоха модерна в каких-то своих существенных моментах подошла к концу. Модерн заканчивается тогда, когда уже не представляется возможным говорить об истории как о чем-то едином. Место идеи единой истории, единого потока значимых событий занимают представления о прошлом, исходящие из различных точек зрения. Нет какой-то высшей точки зрения, способной объединить все другие. Кризис такой идеи истории влечет и кризис идеи прогресса. Ведь если нельзя говорить об едином ходе событий и человеческих дел, то нельзя говорить и о какой-либо цели этого хода событий, нельзя говорить об улучшении, эмансипации в истории.

Исчезают условия для того, чтобы сохранять прежнюю унитарную концепцию истории. Крайне затруднительно увязывать события в едином повествовании. Происшедшие социальные трансформации и реалии постмодерновых обществ делают несерьезными всякие попытки каких-либо реставраций прошлого. Нынешнее общество не стало более прозрачным, более просвещенным. Оно усложнилось, фрагментировалось, в чем-то стало хаотичным. Такое общество действительно заслуживает названия постмодернового общества.

Вместе с тем Дж. Ваттимо предлагает не отказываться от ожиданий эмансипации, их следует формулировать иным образом. Речь должна идти об эмансипации, отличной от той, о которой

---

<sup>1</sup> Vattimo G. Oltre l'interpretazione. – Roma ; Bari : Laterza, 2002. – 195 p.

мечтали в прошлом – через реализацию основополагающей рациональности модерна. Возможный путь к эмансипации, понимаемой как восстановление какого-то общего смысла для всех тех фрагментарностей, в которых живет современный человек, пролегает через определенное понятие бытия, через определенную онтологию. Такое понятие может восстановить какое-то единство по отношению к безудержному плюрализму, положить конец отождествлению бытия и сущих.

Подобное устремление можно реализовать через «ослабление» бытия, через «слабое понятие бытия». История бытия может следовать только нигилистским путем растворения, ослабления понятия бытия и всех его сильных категорий – первых причин, истины как очевидности, ответственного субъекта и т.п. Под воздействием социальных изменений, под воздействием технологии, прежде всего коммуникационных технологий, мир утрачивает те свойства, которыми его наделяла прежняя метафизика. Утверждается «слабое бытие»: рождающееся, становящееся и умирающее.

Дж. Ваттимо рассматривает свою философию как «слабое мышление» и «слабую онтологию». Речь идет о философско-онтологическом мышлении, стремящемся освободиться от постижения бытия как стабильного, субстанциального и наличного. Такая онтология отвергает онтологические основания, отвергает также базисные структуры, утверждаемые трансцендентальной философией.

Как полагает Дж. Ваттимо, «истина в философии представляет собой результат определенной формы убеждения, адресованной *ad homines*. Такое убеждение опирается на доверие к истории бытия, опирается на то обстоятельство, что в истории бытия возможно установить определенные линии преемственности»<sup>1</sup>. В то же время возможность установить линии преемственности в философской традиции свидетельствует о том, что наличествует какая-то «объективная путеводная нить». Историю всегда можно подвергнуть переосмыслению, указывая на старые и известные вещи и извлекая из нее нечто новое.

Если обрисованные воззрения выразить в терминах философского метода или стиля, то результатом будет «герменевтическая концепция философии». Философия есть продукт постоянного конфликта интерпретаций.

---

<sup>1</sup> Vattimo J. Vocazione e responsabilita del filosofia. – Genova : K Melanqolo, 2000. – P. 72.

Не бывает адекватного описания, поскольку всякое описание уже включено в игру. Должное этому обстоятельству воздаёт только герменевтическое понятие интерпретации. Прочие философские позиции стремятся охватить все в описательных и объективных терминах, и это ведет либо к тому, что вещи ускользают от постижения, либо вообще к отказу от того, чтобы видеть вещи. Герменевтика не отказывается от описательной объективности как таковой, она утверждает интерпретацию как определенную форму описательной объективности.

Дж. Ваттимо видит в герменевтике возможность соответствовать двойной работе релятивизации, совершенной Дильтея и Ницше. Бытие – время-язык, а это значит, что всякое описание бытия относительно (соотнесено с формами жизни, историко-языковыми ситуациями).

Это конец фундаменталистской философии, т.е. философии притязающей на: а) описание бытия в его неизменных и общих структурах; б) описание априорных форм познания (неотрансцендентализм от Э. Кссирера до К.-О. Апеля).

Интерпретировать бытие означает не выходить из традиции. Необходимо ослабить смысл метафизических понятий, ослабить их семантическую ценность.

Нигилизм – вот описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации. Нигилизм – судьба западной онтологии, характеризуемой нарастающим ослаблением (аристотелевско-платоновского) бытия.

В позитивном плане «слабое мышление» и онтология Дж. Ваттимо стремится быть герменевтической и нигилистской в духе хайдеггерианской онтологии. Философия Дж. Ваттимо стремится спасти онтологический дискурс, не сделав его при этом метафизическим в традиционном смысле. Если говорить более конкретно, эта философия признает мир символических форм, мир действий, признает различные практики, воспринимая их как различные языки разума. Мир понимается как «место» символических систем. Принимаются различные мировоззрения. А философия, соответственно, должна научить ориентироваться во всем многообразии различных языков и знаний.

Тот кто говорит об онтологии – будь то философы-аналитики, будь то хайдеггерианцы (к которым Дж. Ваттимо причисляет и себя) – тот вступает в диалог с чем-то, что нельзя не учитывать, с чем мы неизбежно сталкиваемся. А это значит, что, говоря о Бытии, нельзя игнорировать историю.

Дж. Ваттимо полагает, что его онтологическая концепция соответствует требованиям плюралистического и фрагментированного постмодернового общества, в котором действуют разнонаправленные и нередко непримиримые силы. Такое общество остро нуждается в такой форме рациональности и такой этике, которые способны содействовать толерантности и диалогичности, способны ориентировать на ответственное поведение. Это особенно важно в условиях отсутствия абсолютных ценностей политического и религиозного плана.

1. Кимелев Ю.А. Современная испанская философия. – М. : РАН. ИНИОН, 2010. – 91 С.
2. Кимелев Ю.А. Философия социальных наук на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2013. – 85 с.
3. Кимелев Ю.А. Западная философия истории конца XX – начала XXI века. – М. : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
4. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – М. : РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
5. Кимелев Ю.А. Философия и социологическая теория. Сферы взаимодействия / РАН. ИНИОН. – М., 2016. – 98 с.
6. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М. : Праксис, 2017. – 491 с.
7. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2020. – 98 с.
8. Amartya Sen. The Idea of Justice. – London : Penguin, 2010. – 468 p.
9. D’Alessandro R. L’uomo neoliberale. – Verona : Ombre corte, 2016. – 141 p.
10. Dortier J. Fris Sciences politiques // Les Scineces Humaines. – Paris : Sciences Humaines Edition, 2009. – P. 377–401.
11. Frank G. Mentaler Kapitalismus. – München : Carl Hanser, 2017. – 287 S.
12. Galli C. Filosofia politica // Problemi d’oggi / A cura di G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori. – Bologna : il Milano, 2015. – P. 75–79.
13. Cari P. La società vulnerabile. – Roma ; Bari : Laterza, 2003. – 107 p.
14. Croce M., Salvatore A. Filosofia politica. Le nuove frontiere. – Roma ; Bari : Laterza, 2012. – 184 p.
15. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – 534 S.
16. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischem Vernunft. – 641 S.
17. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 S.
18. Mordacci R. La condisione Neomoderno. – Terino : Einaudi, 2017. – XIII, 130 p.

19. Petrucciani S. Modelli di filosofia politica. – Torino : Einaudi, 2003. – 282 p.
20. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton : Princeton univ. press, 1979. – 401 p.
21. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge : Cambr. univ. press, 1982. – 310 p.
22. Rorty R. Solidarity or Objectivity? // Relativism / Ed. M. Krausz. – Notre Dame, Ind : Univ of Notre Dame press, 1989. – P. 35–50.
23. Veca S. La filosofia politica. – Roma ; Bari : Laterza, 2005. – 135 p.

• •

– I

Оформление обложки И.А. Михеев  
Техническое редактирование  
и компьютерная верстка К.Л. Синякова  
Корректор А.А. Чукаева

Гигиеническое заключение  
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.  
Подписано к печати 25 / VI – 2021 г.  
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная  
Усл. печ. л. 5,75 Уч.-изд. л. 5,25  
Тираж 300 (1–100 экз. – 1-й завод) Заказ № 44

( )  
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418  
<http://inion.ru>, [https://instagram.com/books\\_inion](https://instagram.com/books_inion)

Тел.: +7 (925) 517-36-91, +7 (499)134-03-96  
e-mail: [shop@inion.ru](mailto:shop@inion.ru)

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН  
ООО «Амирит»,  
410004, Саратовская обл., г. Саратов,  
ул. Чернышевского, д. 88, литера У