

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

• •

-

**МОСКВА
2022**

ББК 87.6
К 40

Серия
«Проблемы философии»

*Центр гуманитарных научно-информационных
исследований*

Отдел философии
Аналитический обзор

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

Ответственный редактор обзора –
кандидат философских наук Г.В. Хлебников

К 40 Современные дебаты о ценностно-идеологических основа-
ниях социального порядка : аналит. обзор / Ю.А. Кимелев ;
РАН ИНИОН, Центр гуманит. науч.-информ. исслед.,
Отд. философии ; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва,
2022. – 94 с.

ISBN 978-5-248-01031-8

Ценностно-идеологический дискурс, связанный с основаниями социального порядка, характеризуется в настоящее время нарастанием плюрализма и противостоянием позиций на уровне повседневной коммуникации и в публичной сфере как отдельных стран, так и в глобальном масштабе. Этот процесс – объект интенсивного изучения в философско-исторической, философско-политической и социологической теориях. Средоточием теоретических усилий стала проблематика ценностно-идеологического релятивизма. В ее рамках исследуются истоки приверженности различным ценностно-идеологическим позициям, характер их обоснования, роль в социальном и культурном пространствах и т.п.

Анализ этой проблематики и является основной целью работы.

ISBN 978-5-248-01031-8

ББК 87.6
© ФГБУН «Институт научной информации
по общественным наукам РАН», 2022

Глава 1. Концептуальная схема	4
Глава 2. «Образ общества» и социальный порядок	11
Глава 3. Социальный порядок и историческое сознание, и историческое знание	42
Глава 4. Социальный порядок. Политическое измерение.....	67
Литература	92

В работе предпринимается попытка анализа давних основополагающих социально-философской и социологической проблем социального порядка в свете некоторых актуальных и значимых явлений в социальной жизни и в социальной теории.

И «социальный порядок», и «основания социального порядка» получали многообразные определения и интерпретации. Соответственно, всякий аналитический подход означает определенный теоретический выбор и ограничения.

Предлагаемая концептуальная схема призвана обосновать характер выбранного аналитического подхода, указать объектную сферу и методологию предпринимаемого анализа. Этот подход исходит из нескольких теоретических предпосылок.

Важнейшей исторической предпосылкой можно считать идею о том, что структуры общества, базисные верования, ценности, нормы, регуляции создаются самим обществом посредством сложного взаимодействия между индивидуальными и коллективными явлениями.

Другую важную предпосылку представляет идея о том, что социальное движение, социальное изменение не есть предопределенный процесс, например эволюционно-детерминистский. Социальное изменение также создается, формируется самим обществом, в том числе «социальным воображаемым» (К. Касториadis).

Анализ социального порядка должен, далее, исходить из предпосылки о том, что этот порядок не есть нечто в полной мере стабильное и бесконфликтное. Социальный порядок в том смысле, в каком он концептуализируется в данной работе, выступает как общий, в известной мере всеохватывающий контекст социального

существования и функционирования индивида. При этом социальный порядок не следует отождествлять с функциональной тотальностью того или иного общества, не следует отождествлять с социальной реальностью как таковой. Для соотнесения с социальной тотальностью больше подходит понятие «общество». Вместе с тем понятие «социальный порядок» содержит необходимым образом соотнесение с социальной тотальностью, понимаемой как то или иное конкретное общество.

Попытка представить характер такого соотнесения с социальной тотальностью как идеационного, когнитивно-ценностного, соответственно, представить социальный порядок в его идеационном, когнитивно-ценностном содержании составляет главную задачу данной работы.

В более узком значении социальный порядок понимается как базисное институциональное устройство того или иного общества, соответственно предстает как определенная конкретная совокупность социальных отношений, лежащих в основании этого общества, прежде всего экономических, политических, культурных и моральных.

В традиционном значении «социальный порядок» указывает на кооперативное сосуществование и взаимодействие индивидов как членов общества. Таким способом обозначается определенный социальный консенсус, определенное равновесие разнородных социальных сил.

В функциональном плане социальный порядок – это прежде всего социальная интеграция как постоянная готовность значительного большинства членов общества, вообще индивидуальных участников того или иного коллективного образования соотносить и координировать свое социальное поведение и свои социальные действия друг с другом. Это стабильная установка на разрешение существующих или потенциальных конфликтов только мирными средствами.

Можно выделить несколько основных теоретических моделей социальной интеграции, которые могут рассматриваться как ответы на вопрос об условиях возможности социального порядка.

Наиболее продуктивной представляется модель, указывающая на общие для социального большинства установки, которые следуют из общности интериоризированных социальных верований, ценностей и норм. Они предстают также как составляющие морали, формирующей социальный консенсус.

В соответствии с такой моделью социальная интеграция на индивидуальном уровне осуществляется посредством взаимодействия между предписаниями исполнения социальных ролей, культурными императивами, а также потребностями, направленными определенным образом. Интеграция этих элементов в рамках индивидуального сознания обеспечивает и основу интеграции множества индивидов. Индивид не ожидает от других и сам не служит источником отклонения от принятых правил исполнения ролей, от общих ценностей и норм.

Социальная интеграция является необходимым условием устойчивого существования общества. Как правило, она является, кроме того, результатом его длительного существования.

В современных условиях при тематизации социального порядка упор делается на социальный консенсус, достигаемый зрелыми, свободными индивидами. Подобная модель рациональной социальной интеграции чаще всего тематизирует такие способы социализации, а также такие процессы коммуникации, посредством которых утверждается убеждение сознательно добровольным образом придерживаться существующего социального порядка. Формируемая, конструируемая такими способами добровольная приверженность наличному социальному порядку не только функционально обеспечивает существование социального порядка, но и служит главным средством его *легитимации*.

В представленной аналитической модели социального порядка фактически ключевую роль играет идеационное содержание, на основе которого формируется социальный интеграционный процесс. Интериоризация определенных социальных верований, культурных императивов и моральных норм, определенных правом социального поведения и социального действия, осуществляющаяся в период первичной, а затем и профессиональной социализации, призвана сформировать фундаментальный контур социального сознания индивида. Такой контур вступает в сложное взаимодействие с тем, что можно назвать социальной реальностью. В связи с этим правомерно говорить о «ценностно-идеологических основаниях социального порядка» в широком смысле.

«Ценностно-идеологические основания социального порядка» в теоретической перспективе данной работы понимаются несколько уже – как «когнитивно-ценностные представления и идеи, образующие основу социального порядка».

Конкретно и более ограниченно речь идет о когнитивно-ценностном «образе» или «идее» общества в целом, о когнитивно-

ценностных представлениях об обществе как определенной целостности. Это также представления об историческом прошлом того или иного общества и его месте в историческом «настоящем» и возможном будущем. Еще одна совокупность когнитивно-ценностных представлений, долженствующая присутствовать в «образе» общества, связана с политико-практическим отношением индивидов к обществу в плане его сохранения, воспроизводства или возможного изменения.

Ориентация на такую аналитическую перспективу позволяет говорить об «образе» или «идее» общества как достоянии всего общества, его предельно общей характеристике, включающей, но не совпадающей полностью ни с одной из многообразных индивидуальных и коллективных позиций, обусловленных дифференциацией современного общества.

«Образ» общества, о котором идет речь, – это не только теоретические характеристики, это также определенная совокупность повествований, образов, метафор, которые в той или иной форме распространены во всем обществе. Более того, они фактически признаются значительным большинством членов общества, становясь неотъемлемыми компонентами социальной практики. Это значит, что мы имеем дело и с практическим знанием. Разумеется, ни в коем случае нельзя забывать о языке, его социально-коммуникационных, социально-когнитивных, социально-интеграционных функциях.

В формировании и функционировании главных элементов образа, или идеи общества, важную роль играет идеологическое содержание базовых социальных институтов. Оно образуется программными основополагающими документами, их официальными презентациями, толкованиями и разъяснениями надлежащего характера использования в повседневной деятельности, а также усилиями пропагандистского плана.

Таким образом, когнитивно-ценностные основания социального порядка представляют собой многообразное социальное знание, когнитивно-ценностное содержание социального порядка. В своей совокупности основные элементы предлагаемой обществу общей целостной картины социального состояния выполняют функцию общей ориентации социального действия, а также легитимизирующую функцию.

Речь идет о теоретической и практической рациональности членов общества, которая формирует их социальный опыт и социальное действие. Обрисованное социальное знание, в том числе

социально-теоретическое познание и знание, следует считать и теоретическим, и практическим знанием.

В задачи данной работы не входит подробный эпистемологический анализ того, что в данной работе квалифицируется как когнитивное содержание социального порядка. Внимание сосредоточивается на основных измерениях этого содержания – общем образе, или идее общества, историческом сознании и знании практико-политического измерения. Эти измерения – объект развернутого анализа в работе.

Итак, теоретическое и практическое знание в трех указанных измерениях, которые можно квалифицировать как одни из важнейших в плане отношения индивидов к обществу, понимаемого как общая социальная реальность, как всеохватный контекст их социального существования, – вот объектная сфера данной работы.

Построения профессиональной теории так или иначе находят путь к спонтанному социальному опыту и сознанию. Это происходит через систему образования, официальные государственные и корпоративные идеологии, в которых инкорпорированы профессиональные теоремы, через медийную сферу.

Анализ ориентируется главным образом на те философские и научные концептуализации, которые находят определенный массовый отклик. В подобных случаях они фактически выступают в качестве когнитивно-ценностных содержаний индивидуального и коллективного социального сознания, соответствующим образом влияющих на социальную идентичность, а также социальное действие.

Специфика данной работы обуславливает преимущественную ориентацию на академическую философию и социальные науки. Это связано прежде всего с указанным выше характером отношений между академической философией и социальными науками, с одной стороны, и спонтанным социальным сознанием – с другой.

Итак, социальный порядок представлен в своем когнитивно-ценностном содержании, обеспечивающем функциональность этого порядка. Он предстал в двух основных формах – как базисное когнитивно-ценностное содержание социального сознания большинства членов общества и как идеологическое содержание базовых социальных институтов.

Социальный порядок – это и процесс его поддержания, воспроизводства и изменения со стороны индивидов как членов того или иного общества. Это принципиальной важности обстоятельство правомерно отождествить с социальной идентичностью – индивидуальной и коллективной.

Выбор идентичности в качестве главного объекта рассмотрения позволяет акцентировать основную теоретическую ориентацию данной работы – концептуализацию социального порядка как процесса идеационного продуцирования и репродуцирования базовых экономических, религиозных, культурных и политических институтов, сопрячь их с когнитивным и ценностным отношениями индивида к этим институтам.

Социальная идентичность – это в той или иной мере осознанное социальное самоопределение, задающее основные параметры социального опыта, социальной ориентации и социального действия.

Употребление выражения «социальная идентичность» указывает на то обстоятельство, что социальная идентичность не совпадает полностью с индивидуально-личностной идентичностью как таковой во всех ее аспектах. Соответственно, идентичность индивида рассматривается в определенной перспективе и с известными ограничениями.

Сознание нашей собственной социальной идентичности является первичной данностью нашего социального существования и нашего отношения к социальному миру. Это сложный процесс, связывающий отношение к самому себе как социальному существу и отношению к другим. Социальная идентичность представляет собой динамичное явление, претерпевающее изменение на всем протяжении существования индивида.

Проблематика социальной идентичности анализируется в данной работе в определенных ограниченных рамках¹. Внимание сосредоточивается главным образом на социальной идентичности, отодвигая на задний план проблематику личностной идентичности в целом. Еще одно ограничение следует из концентрации на отношении между социальной идентичностью и социальным порядком.

Социальная идентичность анализируется как соответствующая когнитивная и ценностная ориентация, так или иначе направляющая социальное поведение и действие.

Социальная идентичность способна выполнять функцию поддержания и изменения социального порядка потому, что сочетает в себе элементы когнитивного отношения к социальной действительности, ее оценки, определения собственного положения

¹ О проблематике идентичности в современной теоретической социологии см.: Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – Москва : ИИЦ «Праксис», 2017. – 492 с.

индивида в обществе. Главное же заключается в том, что указанные элементы социальной идентичности способны служить ориентирами социального действия, соответственно, соотносятся и в теоретическом, и в практическом планах с процессами воспроизводства и изменения социального порядка.

Социальная идентичность содержит много компонентов: чувство себя как социального существа и агента; идентичность для самого себя и идентичность для других; образ самого себя как социального существа (индивид способен видеть себя как бы со стороны); презентация самого себя (способность описать и представить себя для других); оценка самого себя; самопреемственность (ощущение индивидом самого себя как устойчивого или изменяющегося социального существа); социальный идеал (желаемый образ самого себя).

Индивид как социальное существо отделяет себя от своего «внутреннего я». Это один из важнейших моментов рефлексивного самоопределения. Все названные элементы социальной идентичности указывают, в числе прочего, на конструктивную природу отношения между социальным порядком и социальной идентичностью, соответственно, указывают на принципиальную возможность модификации и трансформации социального порядка.

Именно с идентичностью связан элемент проективности и утопизма, оказывающий влияние на социальное самовосприятие и готовность к трансформационному действию.

В исследовательской практике изучение идентичности зачастую приводит к отодвиганию на задний план, а то и к забвению социальных институтов как инстанции, формирующей социальную идентичность и влияющей на ее функционирование. В контексте подхода к социальной онтологии, положенного в основу работы, это обстоятельство следует квалифицировать как неправомерную односторонность. Ведь в конечном счете индивидуальная социальная идентичность задается институциональной и групповой принадлежностью индивида. 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.

Способ решения указанной задачи по формированию, конструированию собственной социальной идентичности определяет и результирующий характер. Здесь, разумеется, существует широкий спектр возможностей. Ограничимся указанием на две противоположные версии, действенные в контексте проблематики социального порядка.

Первая заключается в сознательно рефлексивной организации множественности собственных идентитарных принадлежностей в когерентное и функциональное целое. Подобную идентитарную стратегию можно квалифицировать как осуществление социальной индивидуальной *субъектности*, 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 *абсолютизации* конкретных социальных идентичностей, в том числе за счет ресурсов личностной идентичности как таковой или ресурсов других возможных социальных идентичностей. Разумеется, в подобных ситуациях мы имеем дело с забвением принципа конструктивности, имеем дело с восприятием собственной социальной идентичности как неизбежности, как какой-то вещной данности.

Все сказанное позволяет квалифицировать социальную идентичность как несущую практико-когнитивную и деятельностьную основу социального порядка.

2

«

»

Представленная выше концептуальная схема может выполнять и аналитико-диагностическую функцию, и нормативно-оценочную. Обе эти функции служат главным ориентиром анализа социального порядка в последующих главах.

Проблематика ценностно-идеологических оснований социального порядка в соответствии с аналитическим подходом, положенным в основу данной работы, – это проблематика когнитивно-

ценностного содержания социального порядка. Это проблематика социального знания и познания как совокупности массовых представлений, идей, в том числе экспертно-теоретических относительно общества в целом, относительно характера его функционирования как целостности, способов его воспроизводства и путей возможного изменения. Речь идет, если использовать метафору, об «образе общества» как он предстает на уровне здравого смысла и на уровне академической теории.

Здесь предпринята попытка реконструировать тот образ общества, который можно считать репрезентативным для актуального социального состояния. Эскизная реконструкция общего образа общества, а также соотношенной с этим образом социальной идентичности структурируется следующим способом.

Поначалу указываются некоторые основные элементы актуального общего образа общества, прежде всего связанные с моделью социальной интеграции, предложенной в концептуальной схеме. Совпадение эксплицируемых характеристик с предложенной моделью или отход от них и замена другими позволяют указать на преобладающую устойчивость или на появление новых характеристик, включая кризисные.

Реконструкция на основе концептуальной модели находит продолжение в анализе проблематики модерна. Эта проблематика так или иначе, в том или ином аспекте функционирует как содержание массового обыденного социального сознания. Эта проблематика также является объектом продолжающейся социально-теоретической дискуссии относительно модерна, его характера и исторических судеб. В данной работе упор делается на различных концептуализациях модерна в целях диагностики модерна в его нынешнем состоянии. Обсуждение проблематики модерна, его завершенности или возможной незавершенности, перехода в какое-то иное состояние и сегодня сохраняет всю свою актуальность.

Социальный порядок становится объектом анализа через связь с социальной идентичностью. Здесь акцент ставится на исторической и системной тематизации *конструктивного характера современной идентичности*. Очевидна корреляция между динамичным характером актуального социального порядка и конструктивным характером социальной идентичности в ее современных формах. Кроме того, фактически демонстрируется преобладание, а то и совпадение между проблематикой современной субъектности и субъективности в нынешнем гештальте и современными формами социальной идентичности.

Отношение к телу образует один из важнейших элементов всякой культуры, а также социального порядка всякого общества. Диагностика отношения к проблематике тела на уровне массового сознания и на социально-теоретическом уровне является неотъемлемым компонентом любой попытки анализа социального порядка. Соответственно, подобная попытка, предлагаемая здесь, включает анализ проблематики тела в особенных условиях нынешнего социального состояния.

Итак, реконструкцию общего образа общества целесообразно начать с указания на его основные элементы, исходя из модели социальной интеграции, использованной в концептуальной схеме.

Гетерогенность логик действия, разнообразие механизмов, порождающих эти логики, указывают на образ общества, понимаемого как случайная комбинация множества факторов. Старый образ общества заменяется представлением о социальных образованиях как сообществах интеграции, так или иначе связанных с соответствующими рынками и культурами.

Различные элементы сочетаются, накладываются друг на друга, не определяясь жесткой функциональной необходимостью, не определяясь в когерентное единство посредством какой-то центральной инстанции. Социальный мир предстает как совокупность социальных образований, как совокупность систем, а не как единая система. Вообще опыт гетерогенности замещает опыт единства.

С 1960-х годов в теории оформляется критика в адрес принципа согласованности между объективностью и субъективностью, а также критика в отношении понимания действия как результата непосредственной интериоризации социальности. В социологической теории появляются новые концепции соответствующей ориентации, предлагается соответствующее прочтение классиков. Все больше внимание привлекают философские концепции субъектности и субъективности, в которых утверждается онтологическая автономность субъекта.

Вопросы социализации – это уже не только вопросы конформизма или девиантности. Все большее значение приобретает критика социальности, проблематика рефлексивности, зазора между ролями и мотивацией индивидов. Разумеется, в концептуализациях индивида модерна было представлено наличие дистанции относительно ролей, однако это не воспринималось как помеха соответствию между субъективностью и действием, между субъективностью и ролью. Главное, идентичность уже не предстает как «вторая природа», создаваемая социализацией, указывается на растущее

напряжение между идентичностью для других и идентичностью для себя.

Кроме того, исследователи констатируют момент возрастающей неопределенности в групповой принадлежности, соотнося его с усиливающейся плюрализацией формальных и неформальных групп, к которым принадлежит конкретный индивид. Неопределенность с групповой принадлежностью фактически лишает индивида прочной и стабильной основы для встречи и взаимодействия с представителями других профессиональных и социальных групп и категорий. Кроме того, такая ситуация лишает индивида определенности в самоопределении, т.е. лишает возможности четко определить свое социальное положение в общем плане. А это в принципе может означать идентификационную неопределенность.

В контексте проблематики социального порядка указанные обстоятельства не только свидетельствуют об изменениях в механизмах социальной интеграции, но и об определенном функциональном кризисе. Это предположение подвергнется проверке в дальнейшем.

2.1. « »

Обращение к проблематике модерна обусловлено тем, что эта проблематика по-прежнему играет важнейшую роль в усилиях постичь социальное состояние в его целостности и существенном содержании. Это находит отражение и в образе общества как он оформляется и функционирует в массовом обыденном социальном сознании. Образ общества здесь транслирует в фрагментированном и диффузном виде целый ряд ключевых теорий, таких, например, как системность социального устройства, связь модерна и национального государства, отношение модерна и капитализма, и некоторых других.

Ниже эксплицированы несколько известных теорий модерна. Представляя различные теоретические традиции, они в своей совокупности предлагают своего рода панораму разработки проблематики модерна в современной философии и социологии.

Проблематика природы и судеб модерна как определенного социально-исторического состояния, соответствующего весьма длительному периоду истории западного мира, а затем воспроизводившегося в тех или иных формах в незападных странах, явля-

ется предметом обсуждения в философии, социальных и гуманитарных науках уже несколько десятилетий.

Говоря о философии, следует подчеркнуть, что соотнесение с «модерном», использование этого понятия не является достоянием только социальной, политической философии или философии истории. Оно имеет широкое хождение и в других областях философии, его применяют для характеристики эпохальных особенностей тех или иных областей философии или философии в целом. Достаточно упомянуть, к примеру, такие концептуальные образования, как «метафизика модерна» или «субъект модерна». Вместе с тем стержнем всяких концептуализаций модерна остается соотнесенность с определенным социально-историческим состоянием, диагностика этого состояния. А подобная диагностика остается делом социально-философской мысли в широком смысле слова.

Обсуждение проблематики модерна, его завершенности или возможной незавершенности, перехода в какое-то «постмодерновое состояние» и т.п. и сегодня сохраняет всю свою актуальность.

стремится охарактеризовать модерн как «моральный мир модерна». Это составляет специфику его подхода к теории модерна. Такой подход сохранится и в усилиях предложить теоретическую характеристику нынешнего социального мира. Эта характеристика опирается на результаты исторических исследований классического модерна. Имеет смысл подчеркнуть, что данное обстоятельство служит четким указанием на то, что современный социальный мир Ч. Тэйлора – это мир модерна, разумеется, претерпевший и претерпевающий существенные изменения. Рискну высказать предположение, что эти изменения предстают в перспективе Ч. Тэйлора как «моральный мир нынешнего модерна».

Анализ актуального социального состояния как «морального мира» означает прежде всего выявление преобладающих в этом мире ценностей. По Ч. Тэйлору, выявленные посредством исторического анализа тенденции присутствуют и в современной культуре. В современной культуре, с одной стороны, преобладают ценности экономической эффективности и материального благосостояния, опирающиеся на способность к рациональной калькуляции. Эти ценности реализуются посредством социально кодифицированных моделей производственной системы. С другой стороны, утверждаются ценности самореализации индивида. Они выбираются индивидом исходя из его собственной идентичности и могут даже противостоять господствующим в обществе ценностям.

Современный индивид отказался от представлений о космическом или божественном порядке, который наделял человека определенным местом в обществе и, соответственно, ролью и статусом в этом обществе. А главное индивид знал о смысле своей жизни. Свобода, приобретенная индивидом в условиях модерна, привела в конце концов к дискредитации всех подобных представлений об иерархических порядках. «Утверждение обычной жизни» означает для многих утрату представлений о высших изменениях человеческого существования. Ч. Тэйлор определяет свой исследовательский интерес как «изучение последствий десакрализации для человеческой жизни ее смысла»¹.

К негативным проявлениям современного общества как «обострившимся изъянам модерна» Ч. Тэйлор относит прежде всего утрату свободы. Основными причинами он считает индивидуализм как сосредоточение индивида исключительно на самом себе; мощное утверждение инструментального разума как первичность средств по отношению к человеческим целям, кризис гражданства и политического участия. У этих причин разные источники, однако в сочетании они представляют значительную опасность.

В современной цивилизации очень важную роль играет инструментальный разум – как технология, управление, стремление к эффективности. Многие проблемы с необходимостью воспринимаются как технические, решение таких проблем считается делом экспертов или функциональных систем. Создается впечатление, что из этой ситуации нет выхода. Это порождает цинизм или чувство бессилия. Таков современный вызов: как вновь увязать человеческие цели с механизмами, которыми управляется социальная жизнь.

Вместе с тем Ч. Тэйлор оспаривает правомерность метафоры, «железной клетки», в которой оказалось человечество вследствие использования технологии и экономического разума. По его мнению, это выражение в известной степени верно, однако общее видение технологического общества как чего-то фатального упускает нечто существенное. В этом обществе существует определенная мера свободы. В то же время следует помнить о том, что базовые идеи нерасторжимо связаны с политическими битвами относительно способов социальной организации. Можно выразиться и таким образом, что мощное демократическое движение

¹ Taylor Ch. Individuet modernité // Identité (s) / Cordonné par Catherina Halpern. – Paris : Sciences Humaine Editions, 2009. – P. 96.

является единственной силой, способной противостоять усиливающейся гегемонии инструментального разума.

В этом вопросе, как и в других ключевых политических вопросах, главную опасность представляет «фрагментация», под которой следует понимать неспособность людей сформировать какой-либо масштабный совместный проект и воплотить его в жизнь. «Фрагментарное общество» – это общество, члены которого во все возрастающей мере оказываются неспособными идентифицировать себя со своим политическим коллективом как с сообществом.

Во всех демократических странах люди говорят о том, что политика идет в никуда, что демократия не является подлинной. Тот, кто заявляет, что он не интересуется политикой, поскольку все политики коррумпированы, не просто выражает свое личное отвращение, он осуществляет также акт делегитимизации государства. Вместе с тем указанные проблемы и трудности, которые в тот или иной момент кажутся непреодолимыми, могут стать подконтрольными посредством долговременного политического воспитания.

Основные моменты философско-политических воззрений Ч. Тэйлора стали важной частью ряда главных дискуссий в англоязычной политической философии последних десятилетий, оказавших заметное влияние на повестку дня политической философии других стран, причем не только западных.

Ч. Тэйлор выступил как приверженец коммунизма в полемике между либерализмом и коммунитаризмом. Следует подчеркнуть, что весьма трудно квалифицировать различные коммунитаристские позиции и подходы как единую *теорию*. Правильнее будет выделить ряд основных коммунитаристских аргументов, критических по отношению к философско-политической нормативной теории нелиберализма. Совокупность подобных аргументов в состоянии выполнять функцию нормативной философско-политической теории коммунитаризма.

Один критический аргумент направлен против понятия личности, который лежит в основе либеральных теорий. Он направлен, в частности, против методологического индивидуализма.

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

Еще один аргумент критикует провозглашаемую либеральными теориями «нейтральность» справедливости. Подчеркну зна-

чение критического аргумента, адресованного либеральной теории прав, ее нормативной, соответственно, мотивационной неадекватности.

Прежде всего коммунитаризм указывает на необходимость рассматривать коммунитарные 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 коммунитаристы, следует учитывать и при подходе к философско-политической проблематике. А либеральная перспектива, указывает коммунитаристская 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 коммунитаризма гласит, что индивиды в такой мере встроены в сообщества, в которых живут, что их идентичность конституируется в лингвистическом и культурном планах 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 постоянно осуществляем, отмечает Ч. Тэйлор, самоинтерпретацию, и такая самоинтерпретация влечет за собой установление коммунитарных отношений между субъектами самоинтерпретации, поскольку предполагает общий язык, посредством которого осуществляется самоинтерпретация.

Коммунитаристы считают, что индивид всегда принадлежит определенному сообществу. 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.

Ч. Тэйлор уделяет значительное внимание проблемам идентичности, проблемам «признания». Эти проблемы должны, как он полагает, получать преобладание над экономическими и техническими проблемами, современная политика должна быть политикой признания и мультикультурализма.

В дискуссии о мультикультурализме Ч. Тэйлор занял следующую позицию. Следует позволить различным этнокультурным

группам свободно и добровольно существовать в рамках наличных политических границ. На смену многонациональным империям должны прийти демократические многонациональные государства. Ч. Тэйлор обосновывает свою позицию посредством утверждения о том, что нация, обладающая четко выраженным чувством своей идентичности и желающая сама распоряжаться своими делами, будет готова примкнуть к какому-то многонациональному государству только при условии, что это государство однозначно признает ее.

Философские воззрения Ч. Тэйлора в своей совокупности – это философско-историческая, социально-философская, морально-философская, философско-политическая теория модерна. Теоретические усилия Ч. Тэйлора носят не только диагностический, но и нормативный характер. Усиление критического начала – примечательная черта творчества Ч. Тэйлора последнего времени.

Концепция Ч. Тэйлора принадлежит к числу тех, в которых не только признается существование эпохи модерна – это признается в той или иной форме и теми, кто провозглашает конец модерна, – но и утверждается необходимость сохранения модерна и, более того, всемерной реализации его потенциала. В этих концепциях, с одной стороны, теоретически фиксируются реальные условия эпохи модерна, а с другой – модерн предстает как лишь отчасти реализованная возможность, как возможность, которая еще подлежит полной реализации.

Именно в таком ключе мы попытаемся реконструировать социально-философские концепции Юргена Хабермаса и Алена Турена.

разрабатывает общую теорию модерна в отчетливой 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.

Прогрессирующий рационализируемый жизненный мир одновременно и освобождается, и попадает в зависимость от экономики и государственного управления. Зависимость проявляется в «опосредовании» «жизненного мира» «системными императивами». Зависимость может принимать социально-патологические формы «внутренней колонизации». Но прежде чем аналитически обозначить тот порог, за которым «опосредование» жизненного мира превращается в колонизацию, целесообразно уточнить взаимоотношения между системой и жизненным миром.

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 общественности. 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 общественной попадает под господство административной системы. Бюрократическое овладение процессами формирования общественного мнения и волеизъявления расширяет возможности целенаправленного формирования массовой лояльности.

Рационализация жизненного мира делает возможным выделение 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 общественной).

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 рациональности 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, соответственно, и образ общества:

– выделение 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, являются возникающее через системы патологии жизненного мира или, выражаясь иначе, 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 субъектности фактически неотделима от реализации интересубъективности, которая и должна стать полноценным результатом модерна. По сути, вся теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса представляет собой развернутое теоретическое определение условий реализации интересубъективности, соответственно условий воплощения индивидуальной и коллективной субъектности. Подобная реализация в конечном счете и будет процессом поддержания и изменения социального порядка.

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 отвергает¹.

В течение долгого времени модерн определяли лишь через указание на эффективное воплощение в нем инструментальной

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – 463 p.

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»¹. 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.

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, который позволяет индивиду воспринимать свои действия как часть его собственной личностной жизни и который позволяет индивиду воспринимать себя как актора². 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 мо-

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – P. 242.

² Ibid., p. 242.

дерна. 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 рационализацией. 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»¹. 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 капитали-

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – P. 273.

ста, 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 религиозными основаниями.

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.

Однако неправильным будет подход, который отождествляет рационализацию с капитализмом, а субъективацию – с жизнью и действием рабочего класса, поскольку он оказывает сопротивление жесткой капиталистической модернизации.

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. «Исчерпание идеи общества означает, – пишет Турен, – прежде всего новый этап модерна и секуляризации»¹. 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.

«Общество», как и сам разум, было «деистическим выражением» старого религиозного духа, новой формой союза между человеком и Вселенной. Этот союз уже не может существовать, и данное обстоятельство заставляет нас войти в «полный модерн». Мораль уже не может быть связана с конформизмом, она должна призывать каждого брать на себя ответственность за свою жизнь, отстаивать свободу, далекую от индивидуализма, который в действительности открыт для различных форм социального детерминизма. Прежняя модель общества уже не может дать ответ на реальные проблемы частной и коллективной жизни, продолжает

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – P. 409.

А. Турен. Человек уже не гражданин общества, каким оно виделось просветителям. Он и не творение Божье. Он ответственен только перед самим собой.

Социальный субъект должен предстать как организатор своей среды, а среда уже не регулируется ценностями, нормами или даже конвенциями. Такой подход оживляет традицию критической социологии. Параллельно социология модернизации превращается в социологию действия, противопоставляющую ценности свободы и ответственности ценностям системы. Наконец, социология действия превратилась в социологию субъекта. Она всегда была такой, но сейчас освободилась от историцистских примесей.

Турен подчеркивает, что отстаивает модерн, поскольку утверждает, что социальная жизнь конструируется посредством битв и переговоров, организуемых вокруг воплощения различных культурных ориентаций, которые в своей совокупности можно назвать историчностью. Сегодня в постиндустриальном обществе, которое Турен называет «программируемым», борьба развертывается не вокруг социального использования техники, это борьба вокруг производства и массового распространения социальных представлений, информации. Это означает заполнение пустоты, образовавшейся между экономикой и культурой.

Субъект полагает себя через противопоставление логике системы. Субъект и система не представляют собой отдельные универсумы, это «антагонистические социальные движения» социальных и политических субъектов. Вообще общество – это «поле конфликтов, переговоров и посредничеств между рационализацией и субъективацией, представляющих собой две дополнительные и противоположные стороны модерна»¹.

Такое утверждение включает в себя критику и культурализма, и экономизма, отражающих по-своему распад идеи общества, но не способных объяснить совокупность социальных явлений. Люди сами творят свою историю, но делают это через конфликты и с опорой на культурные ориентации.

Социальные субъекты уже не определяются своим социальным положением, как это было в классовом обществе. Их следует понимать как «социальные движения». Один может говорить о стратегии, об адаптации к изменениям и требованиям рынка, а другой будет говорить о субъекте, о свободе, о желании индивида быть субъектом. Эти люди противостоят друг другу, но они едины

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – P. 412.

в том, что устремлены к творческому движению и потому – к «гипермодерну». Общество как на мировом уровне, так и на уровне каждой из индустриальных стран являет противоположные тенденции – как к конструированию «новой системы исторического действия», так и к разрушению, проявляющемуся в дуализме экономики и культуры. Мы наблюдаем напряжение между экономистским и культуралистским видением. Первое возвращается к идее гомоэкономикус, а второе отвергает модерн и ищет прибежище в каком-то мифическом прошлом. В то же время в этих двух позициях следует видеть фрагменты нового этапа модерна.

Как считает А. Турен, в оценках и действиях следует исходить из того, что период двух последних столетий представляет собой «ограниченный модерн». Если модерн – это представление о том, что общество есть продукт нашей деятельности, то модерн до сих пор был таковым лишь отчасти. Этот модерн не порвал до конца связь, которая привязывает общество к порядку мира. Он верил в историю, как другие до модерна верили в творенье Божие или в миф о создании общества. Наряду с этим модерн искал основание добра и зла в полезности или вредности действия для общества. Таким образом человечество, освобожденное от подчинения закону универсума или Бога, оставалось в подчинении у закона истории, разума или общества. «Сеть соответствий между человеком и универсумом не была разрушена, – утверждает А. Турен. – Такой полумодерн все еще мечтал создать некий естественный мир как рациональный мир»¹.

В конце XX в. модерн исчез, он сводится к некоему «ускоренному авангардизму», превращающемуся 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 традиции 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 утилитар-

¹ Touraine A. Critique de la modernité. – Paris : Fayard, 1992. – P. 421.

ризма 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.

В теоретических построениях Ч. Тэйлора, А. Турена и Ю. Хабермаса модерн предстает не как исчерпавшая себя или ушедшая в прошлое эпоха. Модерн продолжает свое историческое существование и, более того, должен трансформировавшись иметь будущее. Такое будущее должно предстать как реализация социального потенциала модерна.

Примечательно, что эти мыслители не предлагают какого-то конкретного видения такого будущего. Фактически в роли единственного ориентира желательной социальной трансформации предстает реализация идеи субъекта эпохи модерна.

При этом, однако, и в отношении такого субъекта нет конкретной полноты. Разумеется, это обстоятельство никоим образом нельзя воспринимать как недостаток. И Ч. Тэйлор, и А. Турен, и Ю. Хабермас, по-видимому, полагают, что любая конкретизация будет означать неправомерное сужение и даже обуздание того значительного социального и культурного потенциала, который может быть реализован современными обществами. А реализация такого потенциала будет, если исходить из «идеи модерна», означать прежде всего создание условий для неисчерпаемого многообразия видов и образов человеческой субъектности и субъективности.

2.2

Имеет смысл напомнить о роли и значении социальной идентичности в формировании, поддержании и изменении социального порядка. Условием возможности этого является конструктивизм социальной идентичности модернового и современного типа социальной идентичности.

Идентичность – феномен, который всегда носит исторически конкретный характер и принимает в своем историческом движении определенные формы. Существует водораздел, после которого можно говорить о появлении и становлении модернового и современного типа идентичности. Этим водоразделом является переход от домодерновых обществ к обществам модерна, от традиции к

модерну и современности, если проводить различие. Базовый контекст оформления идентичности в условиях домодерна создавался 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 человек 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 Средних веков.

Можно указать основные факторы, определявшие идентичность в условиях доиндустриальных европейских обществ. В доиндустриальных обществах идентичность базировалась на 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 структуры, представляли собой нечто устойчивое и стабильное, что обуславливало и устойчивость факторов, задающих социальную идентичность. Социальные структуры являли иерархический порядок, также весьма стабильный. Культура была относительно гомогенной, по меньшей мере в рамках определенных социальных сообществ.

Вообще идентичность стала восприниматься как нечто проблематичное только в условиях европейского модерна, в особенной мере в период после промышленной революции. (Определенные истоки реальной возможности изменить идентичность можно усмотреть в Реформации в связи с расщеплением единой религии и, соответственно, изменением, причем в массовом порядке, религиозной идентичности.)

Оформление контура социальной идентичности эпохи модерна связано с историческим становлением и функционированием промышленного капитализма в экономической сфере, либерально-демократического режима в политической сфере и буржуазной культуры. В индустриальных обществах, в которых появляются определенные возможности выбора профессии, сферы деятельно-

сти и способа жизни, идентичность начинает в значительной мере зависеть от *выбора* 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. При рассмотрении социальной идентичности можно провести также различие между проблематикой идентичности эпохи модерна и современной эпохи, которая приходится в общем и целом на вторую половину XX – начало XXI в.

В современных условиях общество как общество в целом и как конкретный семейный и социальный мир индивида не является более исчерпывающим контекстом для определения его идентичности. Построение идентичности становится личным делом, а его опорой становится сам индивид и его «внутреннее Я». «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 реальной, а часть носит сугубо воображаемый характер. Однако опора именно на «внутреннее Я» становится основанием для стратегий формирования идентичности.

Описанная реальная проблемная ситуация каждого индивида, перед которым стоит задача ответить на вопрос «кто Я?» и выбрать или создать стратегию формирования и определения этого Я, предстает как проблема определения Я-идентичности. Исследование этой проблематики в целом является предметным полем социологических и социально-психологических теорий идентичности.

Среди этих теорий можно выделить несколько направлений, каждое из которых предлагает свое видение проблемы и свой подход к ее решению. Основными можно считать разработки, осуществленные в рамках психоаналитического направления, структурно-функционалистского, феноменологического, интеракционизма, конструктивизма и постмодернизма.

Изучение социальной идентичности «изнутри» связано главным образом со стремлением рассматривать социальную идентичность как конструктивный процесс. Социальная идентичность предстает как нечто, сознательным образом осуществляемое и воплощаемое индивидом или социальной группой.

Конструктивизм – философское и социально-научное воззрение, в соответствии с которым культурные и социальные факты суть культурные и социальные продукты. Нельзя забывать и о влиянии современной философии языка («лингвистический поворот» в философии XX в.) на утверждение конструктивизма.

Критика в адрес конструктивизма заключается главным образом в указании на непреложность, непродуцируемость природных элементов социальной реальности, а также в указании на неконструируемый характер некоторых биоантропологических данностей, в частности генетических факторов. Критически указывается и на отсутствие единой когерентной теории социального конструктивизма.

В различных сферах социологического исследования социальный конструктивизм представлен различным образом. Изучение социальной идентичности оказалось той областью социологии, где позиции социального конструктивизма оказались во многих отношениях преобладающими.

Конструктивизм как базовая позиция в понимании генезиса и природы социальной идентичности обычно предстает в двух основных видах. Первый вид образуется обоснованиями сугубо исторического характера. Социальная идентичность оформляется и приобретает свою специфику только в условиях европейских обществ эпохи модерна. В связи с этим ее нельзя считать фундаментальным и универсальным свойством индивида в том плане, что индивид обладает социальной идентичностью во всех формах социально-исторической жизни. Идентичность конструируется, т.е. сознательным образом оформляется, только у индивида эпохи модерна.

В своей привлекшей значительное внимание книге с примечательным названием «Изобретение себя» французский социолог Жан-Клод Кауфман заявил тезис о том, что идентичность представляет собой «процесс», отчетливо и исторически, и по существу связанный с модерном. Как считает Ж.-К. Кауфман, перед интегрированным в традиционное сообщество индивидом, хотя он и существовал «конкретно» как партикулярное существо, не стояли проблемы идентичности, как мы их понимаем сегодня.

Автономизация индивида есть результат обширного социально-исторического процесса, который привел к появлению определенной модели «представления о себе», или «репрезентации себя», а также привел к оформлению определенной программы, подлежащей реализации. Вот почему автономизация индивида,

пишет Ж.-К. Кауфман в другой работе, представляет собой одновременно и фикцию с точки зрения конкретной антропологии, и средство, причем важнейшее, понимания движений в обществе. «Автономизация индивида в длительной исторической перспективе есть иллюзия, продуцирующая истину»¹.

Автономия индивида – это модель репрезентации, это фикция, антропологически ложная, но в то же время структурирующая социальное. Сказанное относится ко всем ее атрибутам. Ж.-К. Кауфман ограничивается (в данной работе) рассмотрением предполагаемой рациональности индивида, лежащей (будто бы) в основе экономики и политики.

Характеризуя социальный конструктивизм, следует указать на то, что конструктивистский подход к идентичности в соответствии с господствующим консенсусом (второй вид обосновывающих аргументов) нерасторжимо связан с *рефлексивностью*. Рефлексивность распространяется на все аспекты формирования современной и современной идентичности индивидов. В особенной мере это видно на примере все более рефлексивного, соответственно, конструктивистского отношения современного индивида к собственному телу, о чем пойдет речь в следующей главе.

В современной социологии на значение рефлексивности указал Энтони Гидденс. Как считает Э. Гидденс, конструирование Я становится рефлексивным проектом. Этот рефлексивный проект Я является базисным элементом рефлексивного модерна – *индивид* должен выбирать свою идентичность среди стратегий, предлагаемых абстрактными системами.

Индивидуальное Я превращается в рефлексивный проект. Если в традиционном обществе личностная идентичность складывалась из набора последовательно сменяющих друг друга психовозрастных характеристик, обладавших четкими социальными «метками» (типа инициации), то современный индивид вынужден использовать все прежние образы своего Я как конституирующие элементы самоидентичности в меняющемся, «контрфактическом» социальном контексте. В процесс личностной саморефлексии оказываются вовлеченными и абстрактные системы, которые предлагают постоянно расширяющийся набор социально-научных, педагогических, психотерапевтических, медицинских и социопсихологических рекомендаций.

¹ Kaufmann J.-Ci. La force structurante l' d'une illusion : l'individua // L' invidy ayhiyrdibu / Soys la dir, de corcouff, – Rennes : Presses univ. de Rennes, 2010. – P. 247.

В современных условиях осуществление тождества своей личности, или «разработка траектории Я», становится одной из главных жизненных задач индивида. Я есть рефлексивный проект, за который отвечает сам индивид; «мы являемся тем, что мы сами из себя создаем», поэтому понимание себя подчинено более фундаментальной задаче построения и реконструкции целостного чувства идентичности. «Я» разрабатывает траекторию своего развития, возвращаясь к прошлому и прогнозируя будущее. Целостность самоидентичности опирается на непрерывность связанного автобиографического повествования (выраженного или нет). Перед индивидом фактически стоит нравственная задача самоактуализации – это достижение подлинности Я, т.е. «верности самому себе»; этот процесс требует интерпретации прежнего опыта и дифференциации истинного и ложного Я.

Эдмонд Марк отмечает, что идентичность предстает и как сложное, и как парадоксальное явление. Она обозначает нечто уникальное, соответственно неснимаемо отличное от других, но в то же время обозначает нечто одинаковое, похожее на других. Подобная семантическая двойственность обладает глубоким смыслом. Она указывает на то, что идентичность колеблется между подобием и отличием, колеблется между тем, что делает нас уникальной индивидуальностью и вместе с тем похожими на других. Психология демонстрирует, что идентичность конструируется посредством двойного движения ассимиляции и дифференциации, отождествления с другими и отличения от них.

Процесс конструирования личностной идентичности в самом начале жизненного пути претерпевает модификации на всем протяжении этого пути. Модификации носят большей частью характер изменений и постоянных попыток новой интеграции, а не характер простого добавления. Иногда можно говорить о разрывах и кризисах, причем речь не идет о патологиях.

Очень важную роль в модификации личностной идентичности, в модификации самосознания играют различные социальные факторы, такие как выбор профессии, степень профессионального успеха и социально-экономический статус, приобретение разнообразных социальных ролей, идеологические и религиозные приверженности. «Таким образом, – заключает Э. Марк, – конструирование идентичности предстает как динамичный процесс с разрывами

и кризисами, как незавершенный и постоянно возобновляемый процесс¹.

В общем, существует теоретическое согласие относительно того, что процесс оформления самоидентичности опирается на некоторые базовые данности самовосприятия индивида. Представим некоторые подобные данности, к которым обращаются. 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 воспринимаются нами как некая патология.

Эти базовые данности, к которым апеллируют, правомерно считать универсальными антропологическими константами, образующими основу личностной идентичности, включающей социальную, в любых социальных формах. Вместе с тем их можно рассматривать как основание, как условие возможности исторически вариативных социальных идентичностей, в том числе современных и современных. Как я полагаю, фактически получает подтверждение тезис о том, что на определенной константной основе воздвигаются исторически вариативные формы идентичностей. Оформление цивилизационно, культурно и эпохально различных идентичностей на деле есть процесс конструирования этих идентичностей. Данности, которые обычно указываются в качестве базовых, можно квалифицировать и как имеющие историческую определенность. Соответственно, указание на них не противоречит в принципе социально-конструктивистскому подходу.

На мой взгляд, ситуация проясняется, если считать, что рефлексивность – это механизм реализации исторически специфиче-

¹ Mare E. La construction identitaire de l'individu / Identité (s) / Coord. par Halpern C. – Auxerre : Sciences Humaines Editions, 2009. – P. 35.

ской формы индивидуальной идентичности в условиях модерна и современности.

В контексте проблематики социального порядка тезис о конструктивном характере модерновой и современной социальной идентичности означает сознательно-рефлексивный способ формирования, поддержания и изменения социального порядка. А сознательно-рефлексивный характер социальной идентичности предполагает соотнесенность с когнитивно-ценностным содержанием социального порядка в соответствии с пониманием, постулируемым в данной работе.

2.3

При анализе того, что правомерно назвать «общим образом общества», целесообразно обратиться к «проблематике телесности». Отношение к телу – это элемент социального порядка всякого общества, соответственно, компонент общего образа общества, спонтанно формирующегося и функционирующего у всех членов общества.

В философии эта проблематика традиционно рассматривается в разнообразных философско-антропологических теориях, а в социологии она вышла на передний план лишь в последнее время. Философско-теоретическое и социально-научное внимание обусловлено и изменениями в реальном положении индивида в современных обществах, и изменениями в его самопонимании. Вот как характеризует ситуацию французский теоретик Робер Редекер. Появился новый человек, утверждает Р. Редекер. Он заместил человека, каким мы его знали до сих пор, каким его изображали в течение веков – от Платона до XX в. Этого нового человека не изображает ни одна утопия. О его появлении никто не мечтал. Он не есть плод чьей-либо надежды. И вместе с тем речь идет о человеке, каким мы все стали: «Это существо, в котором “я” оказалось поглощенным телом»¹. Р. Редекер окрестил такое существо «Egobody».

Проблематика телесности рассматривается в перспективе, положенной в основу данной работы. В связи с этим преимущественное внимание уделено тем аспектам социологии тела, которые имеют отношение к проблематике социального порядка, соответ-

¹ Redeker T.R. Egobody. La Jabrique de l'homme nouveau. – Paris : Fayard, 2010. – P. 7.

ственно, социальной идентичности индивида. Социология тела видит свою задачу в том, чтобы определить социологические параметры междисциплинарной сферы, получившей обозначение «научное изучение тела».

В общем и целом проблемы, изучаемые социологией тела, можно разделить на те, которые относятся к социальному устройству в широком смысле, и те, которые связаны с телом индивида, соответственно с индивидуальной агентностью, субъектностью и субъективностью. В соответствии с общей теоретической перспективой, положенной в основу данной работы, обе группы проблем тесно взаимосвязаны.

Первая группа проблем относится в основном к процессам воспроизводства крупных популяций и к возможностям контроля над этими процессами. Я сосредоточу внимание на второй группе. Круг проблем, связанных с индивидуальным телом, очевидно, преобладает в социологии тела. Это достаточно широкий круг проблем. Я ограничусь только теми из них, которые непосредственным образом связаны с основным исследовательским интересом нашей работы. При этом я попытаюсь кратко реконструировать общее содержание проблем, поскольку нет возможности представить индивидуальные подходы к их постановке и решению.

В самом общем плане можно констатировать, что социология тела стремится выработать аналитическую позицию, способную представить тело, «человеческое воплощение» как «эмерджентный феномен», обладающий своими собственными свойствами, качествами и способностями. Это «социально-природные» свойства, возникающие и оформляющиеся во времени посредством отношений между людьми и их средой.

Вместе с тем есть также основания констатировать, что поиск «социально-природных» свойств фактически сводится к постулированию необходимости преодолеть присущую европейской культурной традиции, в том числе философской, тенденцию рассматривать человека как существо, определяемое прежде всего духовно-интеллектуальными устремлениями, по отношению к которым тело играет подчиненную или инструментальную роль.

В качестве еще одной общей ориентации социологии тела можно указать на подчеркнутое стремление избежать редуционизм, присущий многим теоретическим подходам к телу как в философии, так и в социологии. К примеру, Брайан Тэрнер¹ подчер-

¹ Turner Br. The Body and Society. – Los Angeles [et al.] : Sage, 2008. – 285 p.

кивает, что социологию тела следует отличать от социобиологии прежде всего потому, что она способна избежать редукционизм социобиологических и «социофизиологических» подходов к постижению тела. Крис Шиллинг¹, подводя шире, подвергает критике философские и социологические воззрения, сводящие человека только к «обществу» или «биологии».

Далее следует констатировать, что внимание социологии тела сосредоточивается главным образом на роли тела в формировании и функционировании индивидуальной идентичности в ее социальных аспектах. Социологический интерес к телу связан прежде всего с тем, что тело занимает главенствующее положение в идентичности современного индивида, в том числе социальной.

Состояние и характер явленности тела служат одним из важнейших средств выражения индивидуальной и групповой идентичности – таким образом можно попытаться сформулировать один из главных тезисов социологии тела.

Относясь к собственному телу как определенному проекту, индивиды признают тело и как располагаемый ресурс, и как социальный символ, выражающий их идентичность. На роль тела как важнейшего элемента идентичности оказывает влияние целый ряд факторов.

В настоящее время существуют беспрецедентные возможности контроля над телами и в то же время мы живем в эпоху, способную подвергнуть радикальному сомнению наше знание о телах и о том, как их можно контролировать. Чем в большей мере мы в состоянии контролировать и изменять границы тела, тем в большей мере возрастает неопределенность в том, что образует индивидуальное тело и что является «естественным» в теле. Возрастает, к примеру, угроза, что трансплантационная хирургия способна разрушать традиционные границы между телами, а также между телом и технологией. В связи с суррогатным материнством могут появиться проблемы, связанные с собственностью на тела.

Такое состояние неопределенности усиливается вследствие того, что знание о том, что собой представляют тела, во все большей степени носит характер гипотез, которые в любой момент могут быть пересмотрены. Подобная ситуация, естественно, несет последствия для вопросов идентичности индивида. Тело начинает рассматриваться как нечто в процессе становления, это проект, над

¹ Schilling Ch. The Body and Society. – Los Angeles [et al.] : Sage, 2016. – 313 p.

которым надлежит работать и надлежит завершить как часть самоидентичности индивида. Наиболее ярким примером отношения к телу как к проекту можно считать усилия по конструированию здорового тела. К этому можно присовокупить усилия, предпринимаемые с целью улучшить собственную внешность в соответствии с принятыми в обществе стандартами. Ярким примером отношения к телу как к проекту является практика бодибилдинга, особого внимания заслуживает усилившееся использование традиционных религиозных практик, ориентированных на «трансценденцию земной плоти».

Рефлексивное и конструктивное отношение к телу, ставшее возможным в том числе и благодаря биотехнологиям, разумеется, усиливает роль рефлексивности и конструктивности в оформлении и функционировании социальной идентичности.

* * *

Для сферы социально-теоретического изучения тела огромное значение имеет проблематика возможности изменять с помощью новейших научно-технологических средств саму биологическую природу человека со всеми вытекающими отсюда социальными последствиями. Эта проблематика непосредственным образом соотносится с проблематикой социального порядка.

Эту проблематику репрезентативным для соответствующей литературы образом рассматривает латиноамериканский философ и социолог Паула Сибилия¹. П. Сибилия исходит из того, что одна из лучших характеристик человека – человек существо «неопределенное». Эта характеристика выражает неслыханную пластичность человека. Человек чрезвычайно многообразно моделировал и формировал себя на протяжении истории и в различных культурах. А общества, базирующиеся на капиталистической экономике, т.е. общества западного мира последних трех столетий, изобрели особенно широкий спектр техник, способных моделировать тела и субъективности.

С упадком индустриального общества, населенного дисциплинированными, послушными и полезными телами, наряду с упадком этих тел наблюдается угасание образов автомата, робота

¹ Sibilia P. El Hombre postorganico. – Buenos Aires: Fondo de cultura economica, 2005. – 272 p.

и человека-машины. Эти образы служили питательной почвой для многих реальностей и метафор на протяжении последних двух столетий.

Сегодня, взамен, множатся иные способы бытия. Современные тела, отдалившись от механической логики и помещенные в новый цифровой режим, предстают как системы обработки данных, коды, банки данных. Став объектом новых усилий технонауки, человеческое тело утратило свое классическое определение и прочность: в цифровой сфере оно становится пронизываемым, проектируемым и программируемым.

Мечта эпохи Возрождения достигает своей вершины, становится реализуемой: наконец человек начинает располагать необходимым оснащением для того, чтобы конструировать жизни, тела и миры благодаря инструментарию всемогущей технонауки.

Возможно, мечта гуманистов совершенно устарела? Человеческая природа, несмотря на все прославления в течение пяти веков, возможно, натолкнулась на свои собственные пределы. Является ли это непреодолимым барьером? Эта граница начинает выглядеть как пронизываемая поверхность. Искусства, науки и философия стоят перед задачей обнаружить трещины в том, что уже утвердилось в мышлении, и поставить новые вопросы.

Указанная проблематика рассматривается П. Сибилия в тесной увязке с контекстом нового типа капитализма, капитализма постиндустриального и глобализированного. Она фактически соглашается с теми, по преимуществу марксистскими, теоретиками, кто считает, что в нынешнюю эпоху капитализм достиг своего апогея, поскольку рынок абсолютно господствует во всех сферах жизни и на всей планете. В этом контексте фундаментальное значение приобретает информационная и цифровая технология.

П. Сибилия обращает особое внимание на новые формы реализации социальной и политической власти и контроля. В описании этих форм она опирается на работы М. Фуко и Ж. Делёза. Новая социальная конфигурация предстает как тоталитарная в новом смысле: ничто не остается вне контроля. Оформляется новый режим власти и знания, связанный с постиндустриальным капитализмом, отмечает П. Сибилия.

Современный социальный контекст отличается весьма ощутимо от «сценария общества модерна в пору его промышленного апогея». Появляются новые формы субъективации, отличные от тех, что производили послушные и полезные тела (как это описал

М. Фуко). Новый капитализм воздвигается на основе неслыханной мощи новых информационных и биологических технологий.

П. Сибилля констатирует изменение, особенно заметное в последние два десятилетия, в «философских основаниях технонауки». Это изменение означает разрыв с мышлением модерна, несшим на себе прометеевские черты, и переход к «новому горизонту». Цель современного проекта в технонауке уже не определяется желанием улучшить жизнь большинства людей. Этому современному проекту присуще ненасытное и бесконечное устремление к полному господству над природой и ее тотальному присвоению. Речь при этом идет как о внешней по отношению к человеку природе, так и о его внутренней природе, его теле.

Современная технонаука – это знание «фаустианского типа», поскольку стремится преодолеть все ограничения материального порядка, связанные с человеческим телом, устранить все, что воспринимается как органические препятствия возможностей и притязаний человека. Речь идет о знании, притязающем на тотальный контроль над жизнью человеческой и нечеловеческой, притязающем на преодоление прежних биологических ограничений, включая наиболее фатальное ограничение – смертность. Вообще, технонаука сулит возможность преодолеть и предать забвению естественную конечность человека.

В последние десятилетия науки и искусства, средства массовой информации со своими дискурсами создают новый персонаж – «посторганического человека». Размываются многие воззрения, которые прежде казались четкими и не вызывающими сомнений. К числу таких воззрений относилось четкое различие естественного и искусственного. В связи с этим следует прежде всего задаться вопросами о том, что же собственно представляет та естественность, та органичность, от которой отмежевываются. Речь идет об органичности, которая воспринимается как характеристика жизни как таковой и собственно человеческой жизни.

Ответ на эти вопросы следует искать в истории науки и культуры в целом. Эта история после эпохи Ренессанса проделала путь концептуализации и осмысления образа «человека-машины». В XXI в. картина изменилась. Образ человека уже не увязывается с механическим пониманием мира. Человек предстает как носитель информации, и его образ, его природа воспринимаются как зашифрованные в его генах, в процессах его мозга.

Метафора «человек-машина», выступавшая в качестве двигателя прометеевской технонауки, уступает свое место модели

«человек-информация». Казалось бы, материализм расширился до своих последних пределов. Вместе с тем субстанциальная материальность, образующая живые существа, носит весьма двусмысленный характер. Ведь ДНК представляет собой определенный код: это чистая информация.

В различных биотехнологических и телеинформационных программах отчетливо просматривается тенденция преодолеть слабости органического человеческого тела, пространственно-временные ограничения, проистекающие из его материальности. Конечной целью технонаучной парадигмы является преодоление материи, выход за пределы ограничений, присущих человеческому организму, в поисках некоей вечной сущности. Во многом такие программы опираются на идею о нематериальности информации.

Указанные программы получают художественно-эстетическое, религиозное и философско-метафизическое выражение. Соответствующие образы в литературе и кинематографе, неогностические и религиозно-сектантские верования и практики, неокартезианские философские идеи широко распространяются и становятся очень влиятельным медийным продуктом и вообще значимым компонентом интеллектуальной и художественной сферы.

По мнению П. Сибилия, очевидная неспособность западных мыслителей на основе современного знания объяснить мышление во всей его сложности имеет, вероятно, очень простое объяснение: мыслит не мозг, а человек. Поэтому даже самое подробное знание о связях между нейронами не будет достаточным для объяснения мышления. Информатика и молекулярная биология начала XXI в. демонстрируют свою неспособность объяснить сложность ментальной жизни человека. «Сложная логика человеческой ментальности, те способы, которыми мы мыслим и чувствуем, – утверждает П. Сибилия, – являются загадкой для технонауки»¹.

П. Сибилия обращается и к социальным компонентам проблемы отношений между телом и сознанием. По ее мнению, способы «разрешения» этой проблемы во всякую эпоху представляют собой «серьезные политические вопросы». Технологии производства душ и тел во все времена направлены против потенций жизни, они подчинены интересам, связанным с той или иной исторической формацией. В то же время таким технологиям вновь и вновь противостоят новые силы, «новые конфигурации тел и субъектив-

¹ Sibilia P. El Hombre postorganico. – Buenos Aires : Fondo de cultura economica, 2005. – P. 128.

ностей». Это в полной мере относится и к сегодняшнему сложному обществу.

В завершение имеет смысл отметить следующее. Практически все философско-антропологические и социально-теоретические подходы, как традиционные, так и новейшие, исходят из наличия такой биологической структуры, как «человек». Эта структура допускает огромную вариативность, эволюционную изменчивость, однако остается устойчивой и во многих отношениях неизменной. Иными словами, человек как биологическое существо понимается как некая неснимаемая, говоря философским языком, «абсолютная» данность. Человек являет неслыханную пластичность в своем социальном и культурном творчестве, но создается все это многообразие на основе и в рамках определенной биологической структуры. Именно такая посылка играла решающую роль в оформлении и существовании модернового и современного философско-антропологического и социально-теоретического исследования.

Сегодняшние социальная, научная и культурная ситуации требуют теоретического, в том числе философского осмысления указанной посылки. Это может открыть новые перспективы в исследовании философско-антропологической проблематики, в том числе в контексте проблематики социального порядка.

3

В проблематике ценностно-идеологических оснований социального порядка важное место принадлежит историческому компоненту. В согласии с аналитическим подходом данной работы этот компонент предстает как когнитивно-ценностная проблематика отношений между социальным порядком и историческим сознанием и историческим знанием.

Современный человек есть существо историческое прежде всего в том смысле, что так или иначе осознает, что живет в историческом мире. Осознание этого объективного обстоятельства – неотъемлемый компонент «рефлексивности» модерна и постмодерна. Такая данность в современной теоретической мысли определяется в

основном понятием «историческая идентичность». Историческая идентичность образует важнейший элемент социальной идентичности.

Историческое сознание как сознание принадлежности к тому или иному обществу, к той или иной традиции, как причастность к историческому воспоминанию и исторической памяти – один из важнейших и действенных факторов поддержания, сохранения и изменения социального порядка. Нельзя забывать о том, что историческое сознание и историческое знание – это не только соотношение с прошлым, это и восприятие социальной действительности как динамичной и изменчивой, причем в известной мере подконтрольно и управляемо изменчивой. Наконец, историческое сознание – это и отношение к будущему. Отношение к будущему непроизвольно или рефлексивно-осознанно связано, в числе прочего, с историческим восприятием прошлого и настоящего.

Указанные моменты имеют самое непосредственное отношение к проблематике социального порядка. Социальный порядок обладает историко-временными измерениями прошлого, настоящего и будущего.

Переход от происхождения к настоящему и будущему не предоставлен естественному ходу вещей и должен постоянно осуществляться ментально и деятельно, теоретически и практически. Осуществление, о котором идет речь, – это представление прошлого в настоящем (онастоячивание), совершаемое посредством индивидуально-личного и коллективного воспоминания, исторической памяти и исторического знания. Это особый вид «смыслообразования». С помощью такого смыслообразования синтезируется представление о всеохватывающем временном процессе социального существования. Такое представление формирует жизненный мир людей и наделяет «мы» и «я» (субъектов этого жизненного мира) устойчивостью и содержательностью, внутренней связью, обеспечивает неутрачиваемость некоего сущностного ядра во всех изменениях.

Историческое воспоминание и историческое сознание осуществляют формирование идентичности во временной перспективе. Ведь именно временное измерение мира и человека и постоянно появляющийся в связи с этим опыт, что «я» и происходящее оказывается иным, чем ожидалось и хотелось, – этот опыт ставит под угрозу привычную надежность, требует собственного напряженного ментального и деятельного усилия для того, чтобы сохранять и восстанавливать привычную надежность.

В контексте современной мыслительной культуры признано, что историческое знание как теоретическое (или тем более научное) знание не есть первичная форма соотнесения с прошлым. Более того, такая форма представляет собой продукт длительного исторического развития.

Историческое сознание представляет собой особое оформление исторического воспоминания. Историческое сознание укоренено в историческом воспоминании и во многом они тождественны, но в то же время отличаются в ряде существенных моментов. Главное различие заключается в том, что временная перспектива, в которой прошлое соотносится с настоящим и через настоящее с будущим, предстает в историческом сознании более сложным образом. По меньшей мере в своих современных формах историческое сознание отодвигает прошлое на определенную дистанцию от настоящего, представляя его как нечто отличное.

История предстает как некоторый горизонт, в котором осуществляется или должно осуществляться историческое самоопределение как поиск или конституирование исторического смысла, как обретение исторической идентичности. Все это предполагает открытое историческое сознание, открытый исторический опыт, предполагает конструктивный процесс, в котором индивиды и группы должны постоянно конструировать, созидать исторический смысл и свою историческую идентичность.

Историческая идентичность, индивидуальная и коллективная, – это историческое сознание. Она формируется, если говорить коротко, историческим воспоминанием, исторической памятью, историческим знанием.

Грань между практико-обыденным историческим знанием и теоретическим весьма подвижна в том смысле, что теоретическое находит многообразные пути в практико-обыденное – через медийную сферу и Сеть, художественную и популяризаторскую литературы, пропагандистские усилия государственных и негосударственных институтов.

Своеобразие современного исторического сознания состоит в усилении воздействия теоретического знания на практико-обыденное. Аналитическая задача видится в демонстрации этого процесса, конкретно – в выявлении тех моментов теоретического исторического знания, которые определяют такой процесс.

Прежде чем перейти к анализу указанного процесса, следует отметить некоторые особенности современного исторического сознания. Первая из них заключается, если заостренно ставить пробле-

му, в утрате индивидами, живущими в современных обществах, понимания характера и целей коллективного действия и движения исторической жизни. Вторая особенность состоит в том, что новейшей эпохе присущ определенный *аисторизм*, который и мотивирует в конечном счете разговоры о «конце истории», «постисторическом состоянии», «конце исторического человека» и т.п.

Об аисторизме современного культурного сознания правомерно говорить в том плане, что это сознание функционирует, не соотносясь постоянно с прошлым. Угасание живого интереса к историческому прошлому как хранилищу полезного или назидательного, причем интереса не музейного, не эрудитско-эстетического, а такого, который стремится мобилизовать прошлое в качестве ценностно-нормативного ресурса или стремится утвердить настоящее как достойный итог прошлого развития, образует содержание того аисторизма, который можно зафиксировать как примечательную черту нынешнего культурного сознания.

Подобный аисторизм связан с рядом факторов, важнейшими из которых представляются следующие. Во-первых, четкое осознание принципиального своеобразия нынешнего состояния исторической жизни человечества, соответственно, осознание относительной бесполезности поиска в прошлом каких-либо аналогов или образцов. Во-вторых, дистанцированность по отношению к собственной традиции как нормативно-обязательной инстанции. В-третьих, теснейшая связь социальной жизни с процессами управления и планирования, призванными сделать социальную жизнь исчисляемой и предсказуемой. Само развитие планируется как опирающийся на науку технический и социально-технологический прогресс. Эти процессы в известной мере исключают использование исторических ресурсов.

Специфический аисторизм современного сознания, как он был охарактеризован, несет в себе и определенный эмансипационный потенциал. Дистанцирование индивида от исторических императивов, которые провозглашались различными философиями истории и историческими идеологиями, может означать расширение пространства свободы, усиление инновативности и продуктивности социального действия как самовыражения субъекта – индивидуального и коллективного.

Историческое познание в традиции реализуется в теоретических формах философии истории (пересекающейся с концептуализациями истории в теологии) и научной историографии. В последние десятилетия можно говорить об исторической социологии как об особой форме теоретического исторического познания.

Эти формы теоретического постижения истории не выстраиваются в череду преемственности и ни одна из них не замещает в полной мере другие. Скорее имеет смысл говорить о том, что или теология истории, или философия истории, или научная историография в различные эпохи определяют горизонт теоретического понимания истории. Притом преобладающая в какую-то эпоху форма теоретического отношения к истории тем или иным способом соотносится с другими формами, даже если такое соотнесение и не принимает отчетливо выраженного характера или если эти другие наличествуют лишь в рудиментарном виде.

Из основных форм теоретического познавательного отношения к истории внимание преимущественно будет уделено философии истории. Первая причина заключается в том, что философско-историческая проблематика в большей мере, чем историографическая и социологическая, пересекается с историческим сознанием в его ценностно-идеологическом измерении. Это находит выражение в тематизации отношения между человеком и историей, прежде всего в проблематизации смысла исторического существования и исторического действия. Речь идет по существу об основных элементах исторической идентичности, индивидуальной и коллективной. И в своей классической, и в постклассических моделях философско-историческая теория содержит образцы понимания отношения человека и истории вообще, а также к таким ее крупным сегментам, как генезис и историческая жизнь цивилизаций, эпох, отдельных стран, т.е. исторических образований, составлявших и составляющих конкретный контекст исторического существования индивидов и коллективов.

Другая главная причина предпочтительного внимания к философии истории состоит в том, что именно из традиции философско-исторической мысли заимствуются те тематизации отношения человека и истории, которые транслируются в той или иной форме в разнообразных видах историографического изображения исторической жизни.

Итак, предпримем попытку предложить общую характеристику философии истории как определенной философской дисциплины. Она реализуется как реконструкция классической модели и постклассических трансформаций, прежде всего современных. Такая характеристика руководствуется тематикой данной работы.

Предметом классической философии истории является историческое измерение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. В классической философии истории объектом исследования является всемирная история как нечто целое. Особую сферу философии истории образует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания. В XX–XXI вв. принято разделение философии истории на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной *бытийной сферы*, как одного из главных контекстов существования человека. Такую 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 *материальной, онтологической, или субстанциальной*, философией истории. Второй вид философии истории, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как *критическая, аналитическая* философия истории (последнее название распространено в англоязычной литературе по философии истории, где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями англоязычной 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 *всеобщностей* того или иного рода. Постигание «законов истории» в целом или же законов ее отдельных этапов, фундаментальных факторов (природных, биологических и 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 и метафизика истории 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 образывала лишь компонент, пусть и весьма значимый, постклассического периода. Это верно даже в отношении десятилетий, непосредственно последовавших за гегелевской теорией. Прежде всего следует указать на разнообразные способы философского рассмотрения исторической жизни, а также исследования форм исторического сознания, знания и познания.

В XIX в. начала формироваться и завоевывать признание философия истории второго вида. В работах И. Дройзена, В. Дильтея, в исследованиях по логике исторического познания В. Виндельбанда и Г. Риккерта, в дискуссиях по проблемам историзма, в анализах природы исторического познания Б. Кроче, Р. Коллингвуда и др. была заложена и развита традиция эпистемологической философии истории. В 1940–1950-е годы к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, принадлежащих к аналитической традиции (К. Гемпель, М. Мандельбаум, И. Берлин,

А. Данто, У. Дрей, М. Уайт и др.). Эта философия истории стремилась ответить на следующий круг вопросов. В чем состоит специфика исторического знания, каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными науками? Каково соотношение понимания и объяснения в истории? Применяют ли историки общие с другими науками схемы объяснения или же есть специфические формы исторического объяснения? Каково значение ценностных суждений в историческом познании и как наличие таких суждений соотносится с объективностью исторического знания? Существует ли теоретический уровень исторического знания или историческая наука ограничивается только описаниями фактов и событий?

В философии, исторических и социальных науках в настоящее время фактически не предпринимаются попытки создать единую концептуальную картину всемирной истории, в которой нынешнее состояние человечества предстало бы как естественный или как закономерный результат предшествующего исторического развития.

Отметим некоторые важнейшие теоретические факторы, обусловившие отсутствие таких концептуализаций всемирной истории. Теоретическая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла. Речь идет о таких сущностях, как «народ», «нации», «государство» и т.п. Теоретическая мысль не представляет настоящее как закономерный итог поступательного, кумулятивного движения, реконструируемого каузально-аналитическим способом. Это делает сомнительной возможность таких построений, где бы историческая жизнь предстала как реальная преемственность, выступавшая в качестве условия возможности прогрессирующего осуществления смыслов или какого-то всеобщего исторического смысла.

Наконец, в теоретической мысли практически аксиоматическим является представление о невозможности какого-либо телеологического детерминизма. Следовательно, невозможна 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.

Во многом по этой причине широко распространено мнение о том, что философия истории принадлежит прошлому, причем

безвозвратно. Речь идет прежде всего о классической философии истории, представляющей собой так называемую материальную, или субстанциальную, философию истории с ее концептуализацией истории как единого исторического процесса, имеющего объективно постижимые причины и структуру, а также определенную направленность телеологического характера.

Такое мнение в последнее время получило яркое выражение в постмодернистской философии в форме утверждения об исчерпанности, фактически «конце» исторических метаповествований. Философии истории – это метаповествования, непригодные в нынешних «постмодерновых» социальных условиях. 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.

В конце XX – начале XXI в. философия истории в ее материальной разновидности предстает как совокупность философских концептуализаций, связанных с различными, отчасти разрозненными проблемными комплексами. Это исследования истории философии истории, среди которых особое место занимают те, что ориентированы на оценку судеб и теоретического потенциала классического образца философско-исторической мысли в нынешних условиях. Предпринимаются попытки философского постижения исторической реальности в ином или ограниченном по сравнению с классическими образцами формате: исследования различных «временных слоев» истории; изучение в философско-исторической перспективе историко-трансформационного потенциала техники; сопоставление понятий «глобализация» и «всемирная история»; различные концептуализации «конца истории». Философско-исторический характер по существу носят некоторые общие социально-научные концептуализации «модерна» и «постмодерна». Философско-историческая проблематика «человек и история» предстает в основном в форме исследований исторической идентичности, индивидуальной и групповой, а также в форме анализа и критики постмодернистского тезиса о «конце субъекта» в его приложении к истории.

Философское изучение условий и возможностей исторического познания в конце XX – начале XXI в., как и прежде, выступает в двух основных разновидностях. В европейской философии

истории эпистемологического типа продолжают дискуссии между философско-трансцендентальными, герменевтическими и аналитическими подходами. Аналитическая философия истории (другая разновидность) разрабатывает традиционную для нее тематику: природа исторического факта; объяснение и понимание; ценностные моменты в историческом познании. Определенным приоритетом в настоящее время обладает проблематика исторического нарратива.

Итак, в современной философии имеет широкое хождение тезис о конце философии истории, с одной стороны, и достаточно интенсивная разработка разнообразной философско-исторической проблематики – с другой. В частности, когда рассуждения и оценки, создающие впечатление исчерпанности философии истории, подвергаются исследованию и осмыслению, то это ведет к тому, что вновь разворачиваются темы, казавшиеся исчерпанными.

Классическая философия истории, представленная в ряде канонических работ, а также в многочисленных реконструкциях этих работ и их интерпретациях, вероятно, действительно принадлежит прошлому. Соответственно, правомерно говорить об исчерпанности классической философии истории, если ее воспринимать как непреложный канон философско-исторического исследования и осмысления исторического процесса.

В то же время остается вопрос о том, можно ли сказанное считать «концом» философии истории. Ведь если занимать «реалистские» позиции, т.е. признавать объективное существование истории, то отрицание возможности философии истории означает признание неадекватности познавательных возможностей философии в отношении такой реальности, как история. А это последнее нуждается в серьезном философском же обосновании, демонстрирующем познавательные ограничения принципиального характера. В противном случае разговор об «окончательной исчерпанности» философии истории представляется по меньшей мере преждевременным. И сегодня существует философско-исторический дискурс. Сохраняются другие возможности (помимо материальной философии истории классического образца) философско-исторического мышления.

Философия истории, отказываясь от ряда традиционных, в том числе классических образцов, сохраняется тем не менее как философское размышление об исторической реальности в ее многочисленных измерениях и формах. Эти размышления предстают как различные модели и образы истории. При всех новейших

трансформациях философско-исторической мысли классическая модель остается инстанцией постоянного соотнесения, объектом осмысления и, разумеется, объектом историко-философского изучения.

Рассмотрим некоторые актуальные философско-исторические темы, имеющие отношение к данной работе. К числу таких тем следует, как я полагаю, отнести тему, связанную с Просвещением, прежде всего вопрос об историческом прогрессе; проблематику отношений между человеком и историей; проблематику смысла истории; проблематику отношения к будущему.

Все эти формы актуальной, трансформированной в соотнесении с классическим образцом философско-исторической проблематики представляют собой и формы отношения к социальному порядку, как он понимается в данной работе. Во-первых, речь идет об отношении к актуальному состоянию социальности. Социальная реальность предстает как общее историческое состояние. Во-вторых, эти формы философско-исторического мышления фактически представляют собой и формы практико-обыденного исторического сознания, соответственно, формы массовой исторической идентичности. В-третьих, указанные формы свидетельствуют об «антропологизации» современного философско-исторического мышления в том плане, что в первую очередь характеризуют смысловое измерение исторического процесса. В-четвертых, они открывают возможность не только *диагностического*, но *нормативного* отношения к историческому состоянию, соответственно, социальному порядку.

Рассмотрим последовательно выделенные актуальные формы философско-исторического мышления в соотнесении с тематикой социального порядка.

Философия истории в эпоху Просвещения¹ в полной мере становится секулярной философской теорией всеобщей истории. Соответственно, с этого периода можно говорить об оформлении собственно философии истории как о постхристианской философии истории. Философия истории начинает соотноситься с всеобщей историей как взаимосвязанной историей всего человечества. Наконец, значение философско-исторических построений эпохи Просвещения заключается в том, что они предстают как важнейший

¹ О философии истории Просвещения см.; Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Праксис, 2017. – С. 41–48.

сегмент идеологии модерна. Именно в таком качестве философия истории эпохи Просвещения чаще всего предстает в современных философских, социально-научных и идеологических дискуссиях.

Философская рефлексия относительно истории в просветительской мысли центрируется вокруг четырех фундаментальных теорем: рациональность, теология, континуумность и прогресс. Эти понятия в своей совокупности выражали новую идею человечества, в соответствии с которой люди предстают как автономные творцы своей собственной истории.

В настоящее время при любом подходе ставится под вопрос рационалистская и универсалистская просветительская традиция модерна. И кантианский проект, и эмпиристский проект рациональности породили такое количество проблем, что двадцатое столетие правомерно рассматривать, по меньшей мере отчасти, как историю ревизии как начальных целей, так и результатов, достигнутых Просвещением.

Просвещение – чрезвычайно сложное и многообразное интеллектуальное и социально-политическое движение. Общей характеристикой всех устремлений Просвещения было «страстное желание свободы». Свобода понимается не как нечто данное самой человеческой реальностью, ее требуется созидать, за нее следует бороться. Другой общей характеристикой Просвещения является утверждение о могуществе разума, его способности решить все теоретические и практические проблемы человечества.

За блеском Просвещения в философии истории последовало крушение, которое совпало с избавлением истории от «философской редукации». Мотивами послужили упадок философии субстанциального разума в немецком идеализме, исчезновение оптимистической веры в прогресс, а также мощное утверждение историко-эмпирических наук, изучающих человека.

У Л. Ранке и И. Дройзена история продолжает быть реальностью, которая все охватывает, однако ее нельзя постичь посредством саморефлексии разума. Результирующий историзм вместе с тем, утверждая примат исторического, несет с собой новые возможности для философии истории, хотя ее и вытесняют постоянно с того места новой метафизики эпохи модерна, которое она одно время занимала, когда разрабатывала великое повествование о развитии или реализации идеи свободы и примирения.

Представители критической теории, постструктуралистской философии и многие представители традиции аналитической философии согласно возводят кризисы современности к философско-

историческим концепциям, ставшим руководством к практическому действию, в том числе просветительским концепциям.

Таким образом, философия истории Просвещения стала объектом критики и как основа идеологии социально-исторической практики модерна, и как один из ключевых теоретических канонов философии истории. В то же время оформилась своего рода «критика критики Просвещения» и как, с одной стороны, апологетика социально-исторической практики модерна, и как, с другой стороны, программатика «реабилитации» теоретических устремлений философии истории Просвещения.

Как мы видели в процессе реконструкции общего актуального образа общества, практико-идеологические и теоретические представления о модерне образуют один из важнейших элементов указанного образа. А эти элементы генетически восходят к философии истории Просвещения.

Общим знаменателем современных форм философско-исторического мышления является сосредоточение внимания не на унитарной концептуализации всемирной истории как объективно-всеохватного процесса, а на осмыслении проблематики «человек и история». В традиционном философско-историческом дискурсе можно выделить два основных и в то же время крайних воззрения на проблему отношения «человек – история». Первое утверждает господство всеобще-исторических моментов над индивидуально-личностными в том плане, что индивид как исторический субъект есть лишь средство реализации всеобщих содержаний – законов, целей, смыслов. Масштаб исторической личности определяется характером и мерой ее продуктивности в такой реализации.

Второе воззрение провозглашает, что человек выступает как исторический субъект, не детерминируемый всеобще-историческими моментами, сам конституирует свое историческое существование как какое-то историческое образование – индивидуальное или коллективное. Процесс конституирования может восприниматься в своем предельном виде как условие созидания каких-то общих исторических институтов, структур, целостностей.

Можно утверждать, что эти две основные, а также те или иные промежуточные и комбинированные позиции включают в себя практически весь спектр традиционных философско-исторических воззрений на проблематику отношений между историей и человеком.

Многообразные разработки в различных сферах теоретического постижения и осмысления истории в эпоху модерна можно в

конечном итоге свести к полаганию «истории самой по себе» как важнейшего, если не единственного, измерения человеческого существования. История претерпевает своеобразную субстанциализацию, становится для человека фундаментальной реальностью, причем реальностью не внеположной по отношению к человеку. Эта реальность понимается в эпоху модерна как сфера специфически человеческого жизнепроявления. История понимается как средство становления, средство персонализации человека. Такой подход к истории может базироваться на теоцентричном или антропоцентричном принципе, но в любом случае история предстает как исключительно важная реальность, так или иначе определяющая существование человека.

Ясно, что такое понимание истории есть и утверждение исключительного смыслового значения истории. В известной степени правомерно утверждать, что в соответствии с какой-то базисной интенцией современного отношения к истории смысло-жизненная проблематика вообще совпадает со смысло-исторической проблематикой.

С указанными общими воззрениями на отношения между человеком и историей коррелируется традиционное смысло-теоретическое отношение к истории. Оно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Теоретизирование по поводу такого смысла должно носить реконструктивный, или отражающий, характер. Историческая жизнь человека есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере.

Смысл исторического действия субъекта при таком подходе усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человека в организованное, упорядоченное целое, прозрачное для теоретической 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 и конструктивных возможностей человечества. Подобная всеобщность поэтому является, как правило, и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Этой позиции противоположна другая – она связана с утверждением того, что исторический смысл инноваци-

онно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни.

Ключевое значение имеет то обстоятельство, что философия истории понимает смысл истории как нечто внутренне присущее историческому процессу. Это так и при провиденциалистском понимании истории. Божественно-трансцендентная реальность определяет глубинное бытийное содержание истории. Это позволяет сделать вывод о том, что философия истории при указании «смысла истории» достигает важнейшую метафизическую цель.

Что же традиционно понимается под «смыслом истории»? В первом варианте смысл истории можно понимать как *направление*, в котором разворачивается историческое становление. Прошлое может указывать «в направлении» прогресса или, наоборот, в направлении повторяющегося или усиливающегося упадка. Философии истории при таком подходе можно назвать, вслед за Артуром Данто, «проphetическими».

В соответствии со вторым вариантом смысл истории можно понимать как «*значение*» того, что произошло в прошлом. Речь идет о «ключе», в котором должны интерпретироваться исторические события, о том, что история должна показывать «план», делающий ее понятной, показывать пронизывающую ее интенциональность. Этот вариант можно назвать «герменевтическим», поскольку история понимается как намерение какого-то актора (Бога, природы, рода и т.п.). Здесь между целым и частями устанавливается отношение герменевтического круга.

Обращение к смыслу истории в рамках классической модели предполагает понятие всеобщей истории, поскольку смысл как нечто единое можно артикулировать только в рамках единой систематизации тотальности исторического процесса (при герменевтической перспективе) или тотальности времени (если смысл увязывается с телеологией того или иного рода, понимается как направление).

После того как философия истории отказалась от спекуляций относительно философского ключа к истории или относительно направления протекания истории, вопрос о смысле истории – это вопрос о том, каким образом конкретное общество может осваивать свое прошлое. Такой вопрос становится вопросом о смысле того, что произошло, адресованным каждому члену сообщества. Это вопрос «каким образом такое прошлое стало возможным?», т.е. вопрос о том, каким образом, в каком ключе сообществу следует понимать свое прошлое.

Вопрос о смысле истории при таком подходе соотносится с возможностью сведения в некое когерентное целое определенной порции того, что действительно произошло, причем такое когерентное целое не дано заранее, оно не является трансисторическим. Оно является результатом включения опыта прошлого в сознание членов сообщества. Таким путем члены того или иного сообщества приобретают социально-историческое сознание своей принадлежности к определенной группе людей, чье общее прошлое делает их теми, кто они суть.

Такой смысл истории представляет собой одно из возможных выражений опыта и устремлений конкретной группы или сообщества, которое модифицирует свою идентичность на протяжении времени. Это сообщество или группа совпадают с человеческим родом или даже конкретным политическим сообществом.

Понимаемый таким образом смысл истории, понимаемый как смысл того, что произошло, конституируется через противостояние опасности растворения. Речь идет, кроме того, о ресурсе, позволяющем понимать культурное разнообразие и социальную сложность существующих ныне обществ.

В теоретическом плане смысл истории в таком понимании существует в напряжении между принятыми интерпретациями и предлагаемыми новыми конструкциями смысла. В этом контексте смысл истории – это не проект завершения в двойном смысле окончательности и телеологии, а лишь одно из возможных выражений общего опыта той или иной группы.

Исторический смысл усматривается в наделении индивидом или группой индивидов (необязательно составляющих какое-то политическое сообщество) прошлого в процессе конституирования собственной индивидуальной или индивидуально-групповой идентичности. Получается, что прошлое значимо, т.е. обладает смыслом в функциональном контексте оформления и сохранения социальной индивидуальной или групповой идентичности, важнейшим элементом которой является историческая идентичность.

Современные философы уделяют значительное внимание проблематике будущего измерения, наличию у современного социального состояния будущего, причем открытого и вариативного будущего. Акцентирование открытого будущего противопоставляется телеологизму традиционной философии истории. Это позволяет, далее, указать на эмансипационный и гуманизирующий потенциал истории. Наконец, здесь очевидно присутствует явная и неявная полемика с получившим широкое хождение в недавнем

прошлом тезисе о «конце истории». С будущим следует считаться как с возможностью, а это означает, что его не следует использовать для тех или иных целей, даже самых полезных. Нужно быть открытым по отношению к будущему. История предполагает открытость будущего как того, что еще не есть, но будет. Будущее предполагает возможность действия, предполагает нечто, что не укладывается в существующее, в реализацию существующих правил.

* * *

Выше была представлена материальная, или субстанциальная, философия истории в перспективе, связывающей ее с тематикой данной работы, в том числе в связи со смысло-исторической проблематикой.

Вместе с тем тематика данной работы, в частности та же смысло-историческая проблематика, присутствует и в другой ветви философии истории, той, что связана с постижением и осмыслением природы исторического познания. Вспомним, что когнитивно-ценностное содержание социального порядка включает и историческое измерение, соответственно, включает историческое знание в его основных разновидностях.

Этот «рефлексивно-эпистемологический» вид философии истории здесь представлен только проблематикой «исторического реализма» и проблематикой нарративизма. Эти проблематики имеют отношение и к обыденному массовому историческому знанию, и к теоретическому академическому познанию истории.

Вопрос исторического реализма связан с онтологическим статусом прошлого. Массовое историческое сознание дает позитивный ответ на вопрос в реальном существовании прошлого. Это объясняет роль и действенность исторического изменения социальной идентичности, индивидуальной и коллективной.

Существование прошлых событий является необходимой предпосылкой теоретического исторического дискурса – и историографического, и философско-исторического. Если не приходится сомневаться в существовании прошлых событий, то не исключено, что возможно историческое познание, философско-историческое в том числе.

Интересную и, что очень важно, достаточно полную реконструкцию разработки проблематики реализма в аналитической

философии истории предложил Леон Помпа¹. Л. Помпа констатирует, что историки обычно занимают реалистические позиции в отношении знания. Это включает три утверждения: индивидуальные события, действия и происшествия действительно имели место в прошлом; истинные исторические утверждения или факты являются утверждениями о таких происшествиях; такие утверждения известны потому, что в настоящем имеется достаточно свидетельств о них. Такая позиция обманчиво проста и была оспорена применительно к каждой стадии.

Реализм предполагает, что прошлое, наполненное событиями, которые имели место независимо от того, будем ли мы когда-нибудь знать что-либо о них. Историки видят свою задачу в раскрытии содержания прошлого, а не в *создании* его. Такой подход оспаривается, однако, идеалистическим воззрением, оспаривается посредством теории, известной в настоящее время как «конструкционизм». В соответствии с конструкционистской позицией историки способны постигать истины о прошлом, однако это не прошлое, как мы его обычно понимаем, т.е. как независимое прошлое с реальными событиями, ожидающими того, чтобы быть обнаруженными. Речь идет о специфическом «историческом» прошлом, которое существует как нечто, что мы конструируем исходя из наличных свидетельств. Соответственно, если бы мы стали обладателями новых свидетельств и стали конструировать по-иному, то изменилось бы не только наше знание, но изменилось бы и само историческое прошлое. Но в таком случае будет ложным и стандартное историческое верование реалистского характера, а также понимание знания, которое предполагается им.

Главное обоснование такой позиции состоит в том, что если нет реального прошлого, то оно не может выполнять функцию верификации того или иного исторического объяснения. Соответственно, то прошлое, которое представляет нам историк, – это не прошлое, каким оно могло бы быть само по себе, а прошлое, соотнесенное только с нашей способностью объяснить наши верования относительно свидетельств. Идея, что историки раскрывают прошлое, которое существовало независимо от нашего знания о нем, отвергается в пользу идеи о прошлом, которое существует только как конструкция, призванная объяснять наличные свидетельства.

¹ Pompa L. Philosophy of history // The Blackwell Companion to Philosophy / Ed. by Bannin N. – Oxford : Blackwell, 2003. – P. 498–452.

Данное воззрение имеет сходство с некоторыми формами научно-го *антиреализма*.

Конструкционизм включает ту же предпосылку, которую делал Б. Рассел: поскольку исторические утверждения – это утверждения о прошлом, которое мы уже не можем воспринимать, т.е. что-то проблематичное в его онтологическом статусе. Однако это очень сомнительная посылка, считает Л. Помпа, поскольку большинство видов знания, как повседневного, так и научного, относятся к тому, что ненаблюдаемо в настоящее время (скорость света или существование нейтронов). Если бы дело обстояло так, что утверждение о чем-то ненаблюдаемом не могло бы быть утверждением о независимой реальности, то набор утверждений о том, что мы считаем реальными сущностями, должен бы быть заменен набором утверждений о сконструированных сущностях.

Возражения, однако, не исключают того, что историческое знание получается посредством использования аргументации, причем так, как об этом говорит конструкционизм. Возражения лишь показывают, что нет оснований считать, что аргументы приводят к результатам как утверждениям о каком-то «историческом» (историографическом) прошлом, а не о реальном прошлом, которое можно постигать рядом различных способов, заключает Л. Помпа.

Теория нарратива, или нарративистская теория деятельности историка, по-прежнему вот уже несколько десятилетий находится в центре внимания. Историки традиционно представляли результаты своих исследований в форме повествования, или нарратива. Несмотря на оспаривание роли нарратива, к примеру, теми, кто отдает предпочтение измерениям и считает индивидов и события относительно поверхностными следствиями глубинных структур и процессов (существование которых можно увидеть только со временем), нарратив остается наиболее характерным способом представления исторического знания и, соответственно, предметом оживленных дебатов относительно его эпистемологического статуса и онтологических импликаций.

Освящение истории как академической дисциплины в XIX в., идеал объективной и беспристрастной науки, вообще понимание науки в соответствии с позитивистскими и историцистскими парадигмами – все это уводило в сторону от сосредоточения внимания на нарративной форме, а также от мощной риторической традиции, считавшейся до тех пор чем-то необходимым для освоения ремесла историка. Такое господствующее видение истории

как науки, а также отказ от традиционной социальной функции, заключавшейся в легитимизации власти, – все это побуждало считать повествование такой формой изложения результатов исследования, которая не оказывает воздействия на содержание презентации «фактов». А повествование с его структурами считалось только техникой экспозиции, не оказывающей воздействия на информацию, которая содержится в историографическом тексте.

Несомненно, одна из заслуг нарративизма в его различных версиях состоит в том, что было обращено внимание на форму повествования и его структуры.

Между проблемами реализма и нарративизма есть связь в интересующем нас аспекте. Рассмотрение проблемы реализма не указывает на то, что анализ способов повествования должен ставить под вопрос правомерность исторического познания как знания о реально существовавшем прошлом. Конечно, нарративная форма структурирует материал, отбирает его и сообщает ему определенную связь. Между теорией повествования и содержанием историографических текстов не существует такой противоположности, которая бы принуждала спасать эту историографию посредством отрицания ее повествовательного характера.

Одним из самых известных теоретиков нарративизма является Хейден Уайт. Позиция, изложенная несколько десятилетий тому назад в его книге «Метаистория», стала важнейшим источником для разработки нарративизма, а также других подходов аналитической философии истории. И его последние работы, соотносящиеся с такими разработками, а также с критикой, представляют собой одну из наиболее полных и последовательных версий нарративизма.

Исходным моментом для Х. Уайта служит тот бесспорный факт, что для специфически исторических дискурсов типичным является создание нарративных интерпретаций своего материала. Наделение исторических дискурсов письменной формой, их перевод в эту форму порождает специфический объект, историографический текст, который в свою очередь может стать объектом философской, или критической, рефлексии.

Современная теория истории поэтому обычно проводит различие между прошлой реальностью, являющейся объектом исследования историка, и историографией, т.е. письменным дискурсом историка относительно этого объекта и философией истории, которая исследует возможные отношения между этим объектом и этим дискурсом.

Х. Уайт напоминает о том, что наш опыт истории неотделим от нашего дискурса относительно истории. Дискурс нужно создать, написать, прежде чем он предстанет как «история». Опыт истории предстает многообразно соответственно многообразию дискурсов в историографии.

Согласно такому подходу, «история» представляет собой не просто объект изучения или соотносящееся с ним исследование. Это главным образом определенное отношение к «прошлому», опосредованное тем или иным видом письменного дискурса. Поскольку исторический дискурс находит выражение в специфической форме писания, то необходимо указать на релевантность теории и практики историографии.

Х. Уайт дает краткую характеристику исторического дискурса и присущего ему способа познания. Такая характеристика заключается в указании предпосылок исторического дискурса. Первая предпосылка, причем необходимая предпосылка, – существование прошлого. Познаваемость прошлого доказывается тем, что пишутся работы об истории.

Вторая предпосылка. Исторический дискурс не предполагает, что наше познание истории является результатом какого-то определенного исследовательского метода. Выбираемые в качестве объекта исследования события, люди, структуры и процессы могут исследоваться историческим образом как *прошлые*, только если они становятся предметом специфического исторического описания.

Подобная характеристика исторического дискурса не означает, подчеркивает Х. Уайт, что прошлые события, личности, институты и процессы не существовали в действительности. Не означает это также и того, что мы не в состоянии обладать более или менее точными сведениями об указанных явлениях. И тем более это не означает, что такие сведения нельзя превратить в знание посредством методов, применяемых теми или иными «научными» дисциплинами.

Предложенная характеристика призвана указать на то, что имеющаяся у нас информация о прошлом и наше знание о прошлом можно считать «историческими» лишь в том случае, если они становятся темой исторического дискурса. Что же производит исторический дискурс? Ответ Х. Уайта состоит в том, что исторический дискурс дает интерпретации тех сведений и тех знаний, которые имеются в распоряжении историка. А интерпретации могут получать различные формы – от простых хроник до высокоабстрактных «философий истории». Общим для всех таких форм

является обращение к нарративной форме изложения, когда наличествуем стремление представить явления, с которыми они соотносятся, в качестве специфически «исторических» явлений.

В соответствии с текстуалистской концепцией репрезентации описание представляет собой средство конституировать те или иные положения дел в качестве возможных объектов исторического интереса, а также в качестве кандидатов на включение в число объектов, достойных того, чтобы быть вписанными в исторический дискурс. Если такой дискурс должен облечься в форму повествования, то объекты, подлежащие репрезентации, должны предстать как носители атрибутов историчности и нарративности.

Историчность того или иного объекта устанавливается посредством описания этого объекта в соответствии с правилами установления свидетельств, которые приняты в каком-то конкретном «сообществе историков» определенной эпохи и места.

По-иному обстоит дело с нарративностью. Нет правил повествования, подобных правилам установления свидетельств (свидетельствования). Это связано с тем обстоятельством, что повествование требует, чтобы агенты, события, институты и процессы были прежде всего изображены, а не концептуализированы. Изображение различных сил, событий и сцен в качестве элементов драматических конфликтов и разрешения этих конфликтов – это средство конструирования повествовательных интерпретаций исторических процессов.

* * *

Выше была реконструирована грамматика классической философии истории. Были указаны, далее, основные современные формы и субстанциальной, и эпистемологической философии истории. Эта задача решалась в соотношении с проблематикой данной работы с целью показать историческое измерение социального порядка в его когнитивно-ценностном содержании. Конкретно речь шла об историческом сознании как исторической памяти и воспоминании, а также об историческом познании и знании, прежде всего теоретико-философском.

Следует также указать и на другие формы теоретического отношения к истории, причем указать в отношении с проблематикой данной работы. Речь идет об исторической науке, или историографии, и об исторической социологии.

Историографическое знание в современных условиях практически неотделимо в содержательном плане от массового исторического сознания, соответственно, неотделимо от процессов формирования, поддержания и изменения социального порядка. Это прагматический аспект академической историографии, не говоря уже о научно-популярной историографии, исторических романах и т.д. Данное обстоятельство в особенной мере очевидно в случае с так называемой национальной историографией. Известна роль такой историографии в формировании и функционировании национальной и этнокультурной идентичности.

При всех различиях в понимании характера исторической социологии можно констатировать несомненное преобладание установки на разработку социологической теории долговременных процессов социального изменения и оформления крупномасштабных социальных структур. В предметную сферу исторической социологии могут входить также те или иные исторические эпохи или даже отдельные крупные события исторической жизни. Важнейшим направлением исследовательской работы является историческая компаративистика.

В соответствии с довольно распространенной позицией между «настоящей историей» и «настоящей социологией» не может быть разрыва, поскольку они преследуют одну и ту же цель – показать отношения между социальной структурой и социальной агентностью в процессах социально-исторического изменения. Опираясь на творчество классиков социологии, а также на работы крупнейших современных историков, Филипп Абрамс утверждает, что знание, к которому стремятся историография и социология, – это в общем одно и то же знание. По мнению Ф. Абрамса, есть основания говорить и о конвергенции методологических воззрений¹.

В подтверждение своей позиции он ссылается на то, что практика историографии в настоящее время столь многообразна, столь разнообразны ее пересечения с социологией, что, вероятно, уже нет нужды беспокоиться о формальных различиях и границах двух дисциплин. Вместе с тем Ф. Абрамс предлагает и аргументацию для обоснования этой позиции. В самом кратком виде ее можно представить следующим образом. Если историк и обладает каким-то специфическим предметом изучения – это события. Именно в терминах событий историки конструируют историче-

¹ Abrams Ph. Historical Sociology. – Hhaca, N.Y. : Cornell univ press, 1993. – 275 p.

скую реальность. Даже в тех случаях, когда речь идет о ходе событий, сама идея хода связана с идеей событий. По мнению Ф. Абрамса, те исторические подходы, которые связаны со стремлением реконструировать моменты или эпохи прошлого без соотнесения с отдельными событиями, в действительности представляют собой способы более адекватного постижения событий.

Определив центральное положение событий в историческом анализе, Ф. Абрамс указывает на то, что социология не уделяла достаточно внимания событиям как объекту анализа.

Денис Смит сделал объектом своего анализа практически всю историю исторической социологии после Второй мировой войны. Д. Смит отмечает, что в академическом мире существует значительное напряжение на границе между социальной теорией и историческим исследованием. Историки могут быть обеспокоены тем, что им навязывают неадекватные общие теории. Это основная причина «остаточного антагонизма» между историками и социологами.

Д. Смит¹ прежде всего выделяет «три вида деятельности» исторических социологов. Это «первичное исследование» конкретных исторических ситуаций, способствующее пониманию специфики этих ситуаций, их разнообразия и связанных с этими ситуациями социальных изменений. Другой вид образуют «эмпирические обобщения», опирающиеся и на исследования других ученых. Такие эмпирические обобщения соотносятся тем или иным образом с теоретическими проблемами. Наконец, «систематическое теоретизирование» относительно процессов исторического изменения в той или иной мере опирается на результаты первичных исследований и эмпирические обобщения.

Теда Скочпол² ратует за открытость исторической социологии, которая не является и не должна становиться только каким-то разделом социологии или какой-то самодостаточной академической специальностью. Подобная открытость должна проявляться как в выборе исследовательской тематики, так и в выборе методологии. К примеру, социологи вправе использовать заимствуемые у историков методы изучения архивов, а также использовать работы

¹ Smith D. The Rise of Historical Sociology. – Philadelphia : Temple univ. press, 1991.

² Scocpol Th. Emergui agendas and recurrent strategies in historical sociology // Vision and method in historical sociology / Ed. by Scoupol Th. – New York : Cambridge univ. press, 1991. – P. 356–391.

историков в качестве «вторичных источников» исторических свидетельств.

Т. Скочпол подчеркивает, что ошибочно жестко связывать историческую социологию с какой-то определенной теоретической, эпистемологической или методологической ориентацией. Более того, подобная попытка не соответствовала бы исследовательской практике в современной исторической социологии. Выбор исследовательской стратегии и методов должен быть делом индивидуальных ученых или группы ученых. Они вправе выбирать любые понятия, теории, гипотезы, подходящие для решения их задач. Одним словом, в исторической социологии не должно быть механических рецептов, жестких методологических установок.

Исторической социологией проделана колоссальная работа, получены в высшей степени ценные теоретические результаты. Все устремления исторической социологии так или иначе могут быть связаны с проблематикой социального порядка. Социальный порядок – это всегда конкретное социально-историческое образование и в плане оформления, и в плане характера своего существования и функционирования. Соответственно, социальный порядок и в институциональном, и в когнитивно-ценностном содержании может становиться объектной сферой исторической социологии. А результаты ее исследовательских усилий становятся – в соответствии с концептуальной схемой данной работы – фактором воздействия на социальный порядок, на его когнитивно-ценностные основания.

4

В данной работе социальный порядок концептуализируется не только как базисное институциональное устройство того или иного общества, но прежде всего как идеационное когнитивно-ценностное образование, обеспечивающее основополагающую ментальную, интеллектуальную и духовную жизнедеятельность общества.

В предыдущих разделах социальный порядок в такой концептуализации предстал как общий образ общества, задающий базисный, содержательный контур социальной идентичности боль-

шинства членов общества, который, соответственно, ориентирует их на мирное кооперативное взаимодействие. Далее, когнитивно-ценностное содержание социального порядка было представлено в своем историческом измерении как историческое сознание и знание общества, как историческая идентичность.

В данном разделе предпринимается попытка анализа политического измерения социального порядка. Анализ опирается на концептуальную схему, положенную в основу данной работы. Соответственно, речь идет о политическом сознании, знании и политической идентичности. Если применительно к историческому измерению социального порядка анализ ориентировался преимущественно на классические и постклассические современные формы философско-исторического мышления, когда речь шла об историческом знании, то применительно к политическому знанию из всего обширного комплекса политической мысли акцент сделан на политической философии, причем главным образом на политической философии в ее нормативной функции.

При этом следует 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 политическая философия, неотделимая от философско-этической традиции, сохраняла принципиальную и фундаментальную ориентацию на концептуализацию и осмысление оптимального и благого социально-политического устройства. Кроме того, на протяжении значительной части своего пути политическая философия при всей исторической изменчивости в общем и целом сохраняла преемственную связь со своими античными и христианскими истоками. Политическая философия сохраняла и традиции рационального и гуманистического мышления со всем нормативно-конструктивным потенциалом этого мышления.

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.

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.

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

Предпримем попытку кратко охарактеризовать современную политическую философию через отношение с указанной «осью». «Современная» обозначает период последней трети XX в. – первых десятилетий XXI в. Эта характеристика ориентируется на проблематику социального порядка.

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. Процесс индивидуализации в эпоху модерна развивался именно в этой новой культурной и социальной среде с опорой на две фундаментальные политические максимы: равенство и свобода.

Этот процесс уже становился объектом анализа¹. В контексте указанной работы, посвященной «историческим судьбам индивида модерна», анализируется также и современный индивидуализм.

Современный индивидуализм – так по крайней мере считают большинство современных исследователей – 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-

¹ Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Праксис, 2017. – 491 с.

теоретической литературе¹. Многие исследователи констатировали ослабление и упадок сферы гражданского и политического действия и превращения ее в сферу частного, 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 частной жизни. Эта ситуация характеризуется как «эра пустоты», «молчаливая революция» и наступление нового индивидуализма – эгоцентрического, нарциссического, гедонистического.

Охарактеризованный таким образом индивид противопоставляется индивиду как «субъекту», активному хозяину своей судьбы. В противоположность индивиду субъект не удовлетворяется замыканием в частной 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, создателя 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 форму либо пассивного индивида, либо 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 распоряжающийся 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 добродете-

¹ L'Individu aujourd'hui. – Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010. – 395 p.

ли 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 (самоанализе) 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 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 перспективе отношения к социальному порядку, то следует исходить из принципиально важного обстоятельства. Все типы субъектности, а также все образы субъективности в условиях современного общества представляют собой и типы отношения к социальному порядку – когнитивно-ценностного отношения и практико-деятельностного – как типы политического действия.

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. Подобное 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 иного 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.

Соответственно, именно публичная сфера есть и место выражения индивидуальных и коллективных *притязаний, оценки и критики наличного социального порядка*, поиска иных социальных возможностей.

Наличие публичной сферы указывает на политическую деятельность, которая состоит в продуцировании норм и коллективных ориентаций. В рамках конституционной демократии существуют

постоянные напряжения между либеральными 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. Отмечу некоторые моменты, важные в контексте проблематики социального порядка.

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 нормативного 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 все 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 индивидом, политическим сообществом и государством. Возникает вопрос о том, не устарела ли традиционная модель понимания указанных отношений в эмпирическом и теоретическом планах, 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. 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.

* * *

Традиция 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. Анализ, связанный с логикой разума, наличествует, 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 жиз-

ни, о правильном и благом обществе, идеи о правильном, соответствующем идеалам 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 *конца* 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 *оценку* 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.

Автор данной работы 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 *проективная*.

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 *реальной* политической жизни рассматриваемого политического сообщества.

Решение подобной *диагностической* задачи может служить источником или импульсом более широкого *нормативного* 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 функции 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 *конститутивным* принципом политической философии.

Политическая философия как *анализ реально существующего и поиск иного легитимного основания* 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 политического института или попытка обоснования его трансформации или даже ликвидации.

Выше были предприняты усилия показать 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 *диагностической функции*, 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 *власти*. 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 относительно 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 тра-

диции. 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 *нормативной ориентацией* 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, контрактualистская 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 открытости 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 *нормативный характер политической философии*, 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.

Философско-политическая диагностика все чаще констатирует, что популистские устремления и политический авторитаризм изменяют социал-демократическую атмосферу, а также ставят под сомнение неolibеральное повествование о самом себе.

В конечном счете дилемма заключается в том, следует ли политику рассматривать через призму спонтанного действия, мощи противоборствующих сторон, конфликта. Или необходимо ориентироваться на то, что политику следует все же подчинить институциональным и дискурсивным формам. Должна ли демократия быть прямой, динамичной, непосредственной или у нее должен быть рациональный, стабилизирующий, нейтрализующий институциональный каркас. В общем, дилемма заключается в том, способны ли разум и институты сдерживать противоборствующие стороны и разрешать конфликты или эти стороны вправе выходить за рамки всякой формы.

Представленное актуальное состояние политической мысли демонстрирует ситуацию в сфере практической философии, которая неотделима от общей ситуации в публичной сфере.

Ситуация в практической философии характеризуется в общем плане стремлением к разработке новых тем и подходов к публичной этике, соответственно, новых моделей публичного действия. Основной областью реализации указанного стремления в последние десятилетия стала проблематика социальной справедливости. Эта проблематика самым непосредственным образом связана с проблематикой социального порядка, его поддержания и воспроизводства, критики, возможного изменения и т.п.

Прежде чем перейти к анализу современных теорий социальной справедливости, остановимся на характеристике практической философии. Начиная с 1960-х годов разворачивается широкая и многообразная дискуссия относительно практического действия, важнейших вопросов политики, права, морали. С целью избежать недоразумений, связанных с традиционными 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 приобрело международный резонанс в своем принятом обозначении.

Современная «реабилитация» практической философии оказалась связанной с рядом традиций истории 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. И эта попытка направляется проблематикой социального порядка.

В самом общем виде понятие «практическая философия» указывает на те задачи философии, которые связаны с осмыслением практически всех сфер человеческой деятельности для ее обогащения и улучшения. Соответствующее философское знание носит особый характер. Вообще, практическая философия представляет собой философское познание, ориентированное на *опосредование* теории 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 противопо-

ложность 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 *человеческого действия*. 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.

В принципе практическая философия способна обращаться к целому ряду проблем действия и принятия решения по фундаментальным вопросам жизни и функционирования современной цивилизации, в частности вопросам связи технологии и экологии.

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 – начале XXI 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 конечном счете усиление теоретического внимания к нормативной проблематике проистекает из усиления внимания к этой проблематике в практическом политическом сознании.

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 «справедливого общества».

Нормативная проблематика конкретизируется как проблема критериев определения хорошо организованного, стабильного во времени общества. Справедливое общество – это общество, фундаментальные институты которого выдерживают тест оправданием, определяемым разумным образом для всех. Разумеется, критерии суждения, о которых идет речь, могут не ограничиваться только базовыми институтами. Они могут быть распространены и на другие публичные проявления политической жизни.

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. 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 философии¹.

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 содер-

¹ Veca S. La filosofia politica. – Roma ; Bari : Laterza, 2005. – 135 p.

жание 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. В рамках конституционной демократии существуют постоянные напряжения между либеральными устремлениями и демократическими устремлениями, отношения между которыми не носят взаимодополняющего характера.

Исторический горизонт, в котором осуществляется современная практико-философская дискуссия нормативистской ориентации, – 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, т.е. вопросы, связанные с индивидуальной и групповой идентичностью.

На мой взгляд, 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.

Свою преобладающую ныне форму либерализм как программа социальной справедливости и, соответственно, видения социального порядка как осуществления социальной справедливости получил в философско-политической и морально-философской теории Джона Ролса. Эта теория 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) и «Политический либерализм». Первая соотносилась с проблематикой плюрализма и отстаивала «негативную свободу» в духе Исаяи Берлина, а вторая представляла свой ответ на позиции коммунитаризма, 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 главным образом на 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 элегантной 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»¹. Приведенный тезис Дж. Ролса образует средоточие, как полагают многие, «новой парадигмы политической философии последних десятилетий».

«Теория справедливости» представляет собой *субстанциальную* 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 правление закона.

¹ Rawls I. A Theory of Justice. – Cambridge, Ms. : Harvard univ. press, 1971. – P. 3.

Значительную ценность представляет то обстоятельство, что видение идеального политического устройства оказалось связанным с определенным пониманием человеческой природы, соответственно, 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, Канта, Дж. Ст. Милля.

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. *Это теория принципов, направляющих институты, «базисную структуру» общества.* 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 привилегии социальной жизни определяются правилами»¹.

¹ Rawls J. Op. cit., p. 5.

Теория Дж. Ролса обосновывает возможность равной свободы, а также возможность распределения 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.

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

Второй принцип. 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 контрактуалистскую аргументацию в обоснование самих правил, обязанности подчиняться им не имеют контрактуалистской 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.

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: контрактуализм 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 *способ* 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 *сконструировать*, *создать* посредством практической процедуры.

Теория справедливости была подвергнута ревизии Дж. Ролсом спустя двадцать с лишним лет в сборнике «Политический либерализм». Ревизия связана с проблемой стабильного существования во времени справедливого общества. В работе 1971 г. нормативная политическая теория предстает как теория справедливости, которая не учитывает в полной мере фактор плюрализма в обществе с демократической традицией. 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 порядка. 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.

* * *

По-моему мнению, идеи «теории социальной справедливости» целесообразно рассматривать как ответы на ряд вопросов, связанных с проблематикой социального порядка. 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 в своем основании упорядочено и стабильно. Согласованные *принципы* 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 правила социальной кооперации. Это теория принци-

пов, регулирующих институты, «базисную структуру» общества. Это теория *социальной* справедливости, которая должна совпадать с нашими осознанными *моральными суждениями*. 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 привилегии социальной жизни.

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. Таким образом можно проинтерпретировать в перспективе проблематики социального порядка современную парадигму теорий социальной справедливости.

Анализ современной парадигмы теорий социальной справедливости в перспективе проблематики социального порядка следует, по-моему мнению, дополнить анализом известных дебатов между либерализмом и коммунитаризмом. Значительная часть проблем актуальной политической философии нормативистской ориентации оказалась сконцентрированной в споре между либерализмом в его нынешнем виде и коммунитаризмом. Различные коммунитаристские воззрения трудно квалифицировать как единую теорию. Правильнее будет эксплицировать ряд основных коммунитаристских аргументов, критических по отношению к философско-политической нормативной теории нелиберализма. Совокупность подобных аргументов в состоянии выполнять функцию нормативной философско-политической теории коммунитаризма.

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

Прежде всего коммунитаризм указывает на необходимость рассматривать коммунитарные контексты существования индивида (семья, соседские отношения, различные добровольные ассоциации, политические объединения и т.п.) в качестве социально-

практических условий формирования социальной идентичности этого индивида. Эти условия, считают коммунитаристы, следует учитывать и при подходе к философско-политической проблематике. А либеральная перспектива, указывает коммунитаристская 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.

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

Один из базовых тезисов коммунитаризма гласит, что индивиды в такой мере встроены в сообщества, в которых живут, что их идентичность *конституируется* в лингвистическом и культурном планах этими сообществами. Мы постоянно осуществляем, отмечает Чарльз Тэйлор, самоинтерпретацию, и такая самоинтерпретация влечет за собой установление коммунитарных 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 утверждения 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.

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 при-

надлежит определенному сообществу. А 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.

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 *либерального универсализма*. В действительности это понятие воплощает совершенно определенное, соответственно, партикуляристское понимание блага (это, кстати, признает и поздний Дж. Ролс).

Политическая философия как нормативная политическая теория наиболее общего плана должна в соответствии с универсалистской политикой базироваться на основаниях, которые как таковые будут приемлемы для всех без исключения рациональных индивидов. Речь идет о том, что посылки 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 планах социальные агенты, а именно жители западного мира с либераль-

ными установками и воззрениями, а не социальные агенты как таковые.

Таким образом, перед нами противостояние следующих воззрений. С одной стороны, провозглашение ценности сообщества, утверждение о том, что члены политического сообщества разделяют 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 стандартами. И каким бы несправедливым и неблагоприятным оно ни представлялось внешним наблюдателям, внешняя критика не является, как утверждается, надежно и правомерно фундированной. Практики того или иного конкретного общества предстают как оправданные. В общем философско-политическая теория, если следовать коммунитаристской логике, ограничивается экспликацией социальных и культурных смыслов, разделяемых членами того или иного конкретного общества, заявляют либералы.

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 соотношения 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 *цель* су-

ществования 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 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 посягательства на права какого-то гражданина является необходимость гарантировать права какого-то другого гражданина.

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.

Взаимная критика коммунитаризма и 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.

Полемика между либералами и коммунитаристами давно вышла за рамки сугубо философской дискуссии и фактически превратилась в публичный спор политико-идеологических позиций и ценностей.

И в форме такого спора, и в форме сугубо теоретических дискуссий полемика между коммунитаристами и либералами – по существу полемика о когнитивно-ценностных, а шире о ценностно-идеологических основаниях социального порядка, как это концептуализируется в данной работе.

1. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – М. : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
2. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – М. : РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
3. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика. – М. : РАН. ИНИОН, 2019. – 91 с.
4. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2020. – 106 с.

5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – М. : Праксис, 2017. – 491 с.
6. Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / Schnädelbach H., Keil G. (Hg.) – Hamburg : Junius, 1993. – S. 41–71.
7. Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – P. : Presses universitaires de France, 2009. – 91 p.
8. D'Agostini F. Breve storia della filosofia nel Novecento. – Torino : Einaudi, 1999. – XXXVIII, 311 p.
9. Habermas J. Metaphysik nach Kant // Theorie der Subjektivität / Hrsg. von Cramer et al. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987. – S. 425–443.
10. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 S.
11. Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik / Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter – Hamburg : Meiner, 1987. – S. 165–186.
12. Honnefelder L. Scientia Transcendens – Hamburg : Meiner, 1990. – 515 S.
13. La filosofia italiana nel Novecento / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine : Mimesis, 2015. – 311 p.
14. McGinn C. The Mysterious Flame. – L. : Basic books, 1999. – 208 p.
15. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bd. – Basel; Stuttgart: Schwabe u Co AG Verl., Bd. 5. – S. 1280–1294.
16. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma : Armando, 2004. – 464 p.
17. Rorty R. Philosophy and the Mirror on Nature – Princeton : Princeton Univ., press, 1979. – 402 p.
18. Rorty R. Non-Reductive Physicalism / Theorie der Subjektivität // Hrsg. K. Cramer et al. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. – S. 278–298.
19. Schädelbach H. Philosophie in Deutschland. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983. – 337 S.
20. Severino E. Essenza del nichilismo. – Brescia : Paideia, 1972. – 491 p.
21. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano : Adelphi, 2013. – 211 p.
22. Severino E. La potenza del errare. – Milano : DUR, 2014. – 356 p.
23. Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura / Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 353–373.
24. Topitsch E. Erkenntnis und Illusion. – Tübingen : Mohr., 1988. – 314 S.
25. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma : Garzanti, 1999. – 192 p.
26. Vattimo G. Vocazione e responsabilità del filosofo. – Genova : Il Melangolo, 2000. – 142 p.
27. Vattimo G. Della realtà. – Milano : Garzanti, 2012. – 234 p.
28. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / A cura G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 374– 380.
29. Volpi F. Il nichilismo. – Roma; Bari : Laterza, 2004. – 217 p.

• •

-

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

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 30 / VIII – 2022 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 6,0 Уч.-изд. л. 5,6
Тираж 300 (1–100 экз. – 1-й завод) Заказ № 31

()
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>

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

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