

А. М. Карпеев

**ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ
ПОСЛЕ МОРАЛИ
И ПОСЛЕ ОБЩЕСТВА:**

*социальное и моральное нормирование
в оптике классической
и постнеклассической рациональности*

монография

Самара
2007

Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Самарской гуманитарной академии

Карпеев, А. М.

К 26 Практическая рефлексия после морали и после общества: социальное и моральное нормирование в оптике классической и постнеклассической рациональности : монография / А. М. Карпеев ; науч. ред. А. Е. Сериков, С. А. Лишаев. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2007. — 212 с.

ISBN 978-5-98996-050-7

Книга посвящена систематическому продумыванию последствий переосмысления социокультурного нормирования поведения в современном обществе. Основательность и универсальность этой задачи потребовала от автора проведения исследования методологических оснований ее возможного решения. Рассмотрение современных проблем социокультурного нормирования поведения разворачивается на стыке нескольких дисциплин: социальной философии, этики и философии языка.

Книга может быть полезна читателю, интересующемуся проблемами философии, философской антропологии, социологии и философии права.

ББК 87.6

ISBN 978-5-98996-050-7

© А. М. Карпеев, 2007
© НОУ ВПО «СаГА», 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы публикуем текст книги Алексея Михайловича Карпеева, над которой он работал последние несколько лет своей жизни. Незавершенной осталась третья глава, так как, судя по всему, автор планировал написать еще один, последний параграф. Тем не менее, было написано Заключение, позволяющее судить о тех идеях, которые могли быть изложены в этом параграфе. Поэтому в целом текст читается как цельное произведение.

В книге множество ссылок, которые автор планировал уточнить, но не успел. Некоторые из этих ссылок мы смогли уточнить в ходе подготовки текста к публикации, некоторые оставили в первоначальном виде. Название параграфа 3.2, а также название книги в целом — редакторские. Остальные названия — авторские.

Приложение 1 было задумано с самого начала А. М. Карпеевым. Что касается *Приложения 2* — это относительно самостоятельный незаконченный текст, который, возможно, задумывался автором как новый вариант последней главы. *Приложение 3* представляет собой тезисы доклада А. М. Карпеева на Второй международной конференции «Богословие и наука: антропологическая перспектива», проводившейся в мае 2003 года Библейско-Богословским Институтом св. апостола Андрея.

ВВЕДЕНИЕ

Проблематика этой работы определяется такой задачей: систематически продумать последствия переосмысления социокультурного нормирования поведения в современных условиях. Таким образом определяется ее размещение на стыке социальной философии и теории морали. Кроме того, значительную часть работы занимает методологическая рефлексия, главным образом по поводу двух взаимосвязанных тем: тем обоснования а) альтернативы субъекту как фигуре обоснования классического философского дискурса и б) альтернативы методологическому монизму также как существенным образом классическому принципу.

Таким образом, мне приходится выходить и в поле традиционных интересов метафизики и гносеологии и преобразовывать классическую проблематику с помощью антропологии и философии языка. Однако основная задача этой работы заключается в социальной и моральной проблематике. Мое предположение состоит прежде всего в том, что «норма» в некотором характерном смысле есть *мыслительная фигура, связывающая моральную рефлексию и социальную рефлексию, профессиональную и непрофессиональную, в рамках способа мышления, характерного для Нового Времени*. Тем самым указывается граница, за которой данное понятие не имеет более смысла, и возникает задача — *обосновать иной способ связывания этих форм рефлексии, исходя из особенностей способа мышления, альтернативного классическому*.

Социальную философию как таковую, в качестве профессионального умения, удобно в первом приближении представить как дискурс, центрированный вокруг вопроса, который можно сформулировать, например, по типу: «Как возможно общество?» и/или «Как возможно знание общества?»¹. Таким образом, социальная философия, помимо прочего, оказывает

¹ Ср. программную формулировку Зиммеля (*Зиммель, Г.* Как возможно общество? // *Избранное / Г. Зиммель*. Т. 1. М.: Юрист, 1996. С. 509).

ся рефлексией над основаниями социальной науки (социологии) как систематического знания об обществе. Такое понимание дела близко к витгенштейновскому тезису о философии как деятельности, проясняющей смысл нефилософских высказываний². С самой социальной наукой она не совпадает ни предметно, ни структурно.

Первостепенное значение имеет, однако, вопрос о том «про-чем», которое также входит в поле философствования с уточнением «социальное», безотносительно к задачам рефлексии и критики социологии. Социологического знания может не быть вообще, но индивид уже начинает уточнение смысла каких-то расхожих положений, составляющих костяк его жизненного мира как субъективно переживаемого мира социального³. Жизненный интерес, делающий неизбежным такое философствование (прежде всего, как до- и непрофессиональный навык), есть интерес к вопросу, предшествующему всякой социальной науке: «Как я сюда попал и что я делаю среди этих людей?»

«Они», всегда «они» — это сделанная чужими тебе людьми географическая карта, по которой ты должен все время ползать⁴. Эта эмоциональная констатация имеет в виду не только заброшенность человека в мир социального помимо его воли. Существенно то, что «они», предки и современники, оставили индивиду в наследство не просто «карту для ползания», но два разных обоснования карты: прописные истины и насилие. Эти обоснования явно разнородны, хотя легко смешиваются при применении «экономического давления, убеждения, насмешек, сплетен, презрения как инструментов социального контроля»⁵.

Недоумение по поводу «них» и созданного «ими» распорядка предшествует не только постановке научных вопросов; оно предшествует и систематизации в духе *практической мудрости*, которая, кстати, в сущностном смысле всегда *теологична*. На воп-

² Ср.: «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не «философские предложения», а достигнутая ясность предложений». *Витгенштейн, Л.* Логико-философский трактат. 4. 112. // *Витгенштейн Л.* Философские работы (Часть I). М.: «Гнозис», 1994. С. 24.

³ В смысле предмета «феноменологической социологии» А. Шютца, П. Бергера и Т. Лукмана.

⁴ *Бергер, П.* Приглашение в социологию. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 67.

⁵ Там же. С. 69.

рос типа «Почему вообще есть порядок?» – именно в таком аспекте упаковывается «социальное» в архаическом или детском мифе, как в первичной форме сознания, – есть прямой и по существу ответ: «Потому что уже есть святое». Это «уже» означает священно-исторический (в широком смысле) элемент, который в ином виде может воспроизводиться в культуре как мистериальная, инициационная, жертвенная практика⁶.

Систематизация, связанная с ценностно окрашенным понятием «порядка», жестко предопределяет священно-исторический ответ через самый способ постановки вопроса; точно так же вопрос «Как возможно общество?» предполагает некоторые предварительные систематизации. Напротив, предшествующий вопрос типа «Как я сюда попал и что делаю среди этих людей?» максимально наивен, будучи сформулирован в сугубо «эгоцентрической» перспективе жизненного мира. Собственно говоря, это вопрос, который относится к порядку «общества как субъективной реальности», по выражению Бергера и Лукмана, к коллизиям социализации как интернализации реальности⁷. Именно в этом плане он меня и интересует, как имеющий всеобщее значение.

Итак, принимается витгенштейновский тезис, согласно которому специфическое дело философии состоит не в том, чтобы отвечать на содержательные вопросы, а в том, чтобы представить стратегию или стратегии уточнения их смысла. Это относится, конечно, вообще ко всем регионам философии. Философская теория морали, очевидно, представляет стратегии уточнения смысла вопросов, относящихся к области «морального». Таким образом, здесь я присоединяюсь к методологической программе «метаэтики»⁸.

Ю. Хабермас⁹ и П. Рикер¹⁰ в сопоставимых, если не схожих формулировках и схемах изображают логику станов-

⁶ См. Жирар, Р. *Насилие и священное*. М. : Новое литературное обозрение, 2000.

⁷ См. : Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. – М. : Academia-Центр, Медимум, 1995. С. 210 и далее.

⁸ Мур Дж. *Принципы этики*. М. : Прогресс, 1984.

⁹ Хабермас Ю. *Демократия. Разум. Нравственность*. Московские лекции и интервью // М. : АО КАМТ, Academia. 1995. С. 7.

¹⁰ Рикер, П. *Мораль, этика, политика* // Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / П. Рикер. М. : АО КАМТ, 1995. С. 38 и далее.

ления вопросов практического разума. Начальным пунктом, что совершенно естественно, оказывается «прагматическое употребление практического разума», то есть минимально концептуализированный способ ставить вопросы в рамках «здесь и сейчас» жизненного мира. В конечном счете это вопрос типа «А как мне достичь того, чего я хочу?»: трудно ошибиться, опознав в нем предварительную идентификацию темы «морального», а также его близость к тому вопросу, который, как я говорил, предваряет идентификацию темы «социума».

«Мораль» здесь понимается прежде всего в том изначальном смысле, на который выразительно указал А. Макинтайр: «Определенно термин “мораль” (moral) является этимологическим потомком слова “moralis”. Но “moralis”, подобно его греческому предшественнику “ethicos” – Цицерон изобрел слово “moralis” для перевода греческого слова в работе “О судьбе”, – означает “в отношении характера”, где характер человека есть не что иное, как его множество предрасположений к тому, а не иному поведению.. Наиболее близкое к “морали” по значению слово – это, вероятно, просто слово “практический”»¹¹.

Действительно, поскольку я говорю о достижении цели в специфически человеческом контексте, постольку я говорю и о самом этом контексте, в который я попал неведомым мне путем и который уже оттиснул свой «характер» («печать» по-гречески) и на моих пожеланиях, и на условиях их удовлетворения. И поскольку я говорю о социальном нормировании поведения, постольку говорю о социальном формировании так понятого характера (этот процесс, конечно, не обязательно представлять как получение отливки с готовой формы).

Совершенно особый вопрос здесь – соотношение «морали» и «этики». Помимо простого приравнивания двух этих терминов друг к другу, есть по крайней мере два способа их содержательного разведения, которые я должен обрисовать, поскольку они имеют отношение к стратегической перспективе исследования.

Так, у Хабермаса и Рикера «этико-экзистенциальный дискурс» и «морально-практический дискурс» различаются

¹¹ Макинтайр, А. *После добродетели. Исследования теории морали*. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. С. 57.

(несколько с разными акцентами) логически и структурно, как дискурс, построенный вокруг вопросов «Что я должен делать?» и «Что должен делать каждый?» соответственно¹². С другой стороны, есть способ понимания «этики» и «морали» также по отдельности, в еще более специфическом и узком смысле. Этот способ, связанный с историцизмом и деконструкционистской стратегией, просматривается в исследовании Макинтайра. Он рассматривает, по существу, два отдельных исторических феномена, которые объединены только отнесенностью к сфере «практического». Аргументируемая и практикуемая этика в аристотелевском смысле, предполагающая наличие общих концепций блага, есть нечто совершенно отличное от аргументируемого и практикуемого морального поведения в кантовском смысле, необходимым образом увязанного с задачей самоопределения субъекта¹³.

«Скажем, с 1630 по 1850 гг... "мораль" стала названием той конкретной сферы, в которой правилам поведения, не являющимся ни теологическими, ни правовыми, ни эстетическими, было позволено занять принадлежащее им культурное пространство»¹⁴. Замечу, что к сужению понятия морали стремился, хотя и с меньшей решительностью и настойчивостью, самый интересный из теоретиков морали позднего советского периода – О. Дробницкий¹⁵.

Я стремлюсь использовать именно исторический подход Макинтайра – в контексте настоящей работы мораль в узком и специфическом смысле идентифицируется как одно из проявлений парадигмы рациональности, описываемой классической философией субъекта. Естественно, и этика в аристотелевском смысле, отделенная от нас эпохой «проекта независимого рационального обоснования» (и его провала), предстает прежде всего как исторический феномен. Это не значит, что

¹² См. предшествующие примечания. Ср. также различие «нравственности и этики» у Виблера: Виблер, В. С. Нравственность. Этика. Современность. М.: Знание, 1991.

¹³ См.: Макинтайр, А. Цит. соч. С. 57, 204 и др. Терминологически четкого противопоставления у Макинтайра нет, но подчеркнутый историцизм его исследования, начиная с авторского предисловия, не оставляет никаких сомнений в четкости различения.

¹⁴ Там же. С. 57.

¹⁵ Дробницкий, О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974.

фигуры рассуждения, подобные фигурам морального самообоснования субъекта или фигурам телеологии добродетелей, вообще должны выпасть из нашего практического разума. Речь идет скорее о том, чтобы было указано подобающее им место. Тем не менее, если говорить о теоретико-моральном (моральном в широком смысле, в смысле «практической философии») пафосе моей работы, то он состоит в констатации конца морали, как и конца этики. Теория морали в указанном широком смысле должна была бы, на мой взгляд, прежде всего идентифицировать ту сферу дискурса, которая сменила этику и мораль в строгом смысле слова.

Такая идентификация (которой я отчасти по необходимости занимаюсь и сам) происходит в тесной связи с взаимопределением сфер моральной и социальной рефлексии. Аристотель в начале «Большой этики» определил этическое как часть политического, вписав тем самым этику как искусство благой жизни в контекст политики как искусства жизни среди равных и свободных¹⁶. По-другому, в связи с некоей изначальной двусмысленностью субъекта классической философии, который может обнаруживать себя как «индивиду-субъект» и «коллектив-субъект», связь морального и социального осуществляется в мыслительном строе Нового Времени, от Гоббса до Ницше.

«Конец морали» точно соответствует в современной мысли другая, менее популярная в кругах неспециалистов тема – «конец общества»¹⁷. «Конец общества» означает, собственно, лишь то, что концепт «общества» не может более рассматриваться как само собой разумеющийся; что недопустимо отождествление общества с «коллективом». «Общество» предстает результатом информационных процессов, создающих его и в качестве категории сознания, и прежде всего в качестве самой реальности «социального». Тенденция к такому пересмотру смысла понятия «общества» существует по крайней мере со времен замысла феноменологической социологии А. Шютца

¹⁶ Аристотель. Большая этика, 1181a 29 // Сочинения в 4 т. / Аристотель. Т. 4. М.: Мысль. С. 296.

¹⁷ Ср.: Иноземцев, В. Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии // Вопросы философии. 1998. № 9; Кемеров, В. Е. Метафизика – динамика // Вопросы философии. 1998. № 8; Его же. Концепция радикальной социальности // Вопросы философии. 1999. № 7.

и выражена в таком влиятельном сочинении, как «Социальное конструирование реальности» П. Бергера и Т. Лукмана. Но максимальной ясности она достигает в более позднее время, особенно у Н. Лумана, который эксплицитно переопределяет понятие «общества», как и соотношение «общества» и «людей»¹⁸.

Общество в лумановском смысле, «системная редукция целостности», не есть то, что *состоит* из людей. Общество – это то, что существует в *среде* людей, как аутопойетическая система, подпитываемая из этой самой среды и одновременно поддерживающая свое отличие от этой самой среды. Я собрался заниматься *и* обществом, *и* людьми, не игнорируя эту зафиксированную Луманом разноприродность людей и общества, но принимая ее за отправную точку.

Мотивы методологии Лумана можно переаранжировать и в обратном направлении, рассматривая людей как аутопойетические системы, а общество – как среду: такой поворот как раз означал бы поворот к традиции феноменологической социологии, Лукмана и Бергера и отчасти Дж. Г. Миды. Я сам «общество-систему» рассматриваю как систему фильтров, посредством которых люди осуществляют отбор значимой информации, изменяющей их предрасположенности к тому или иному поведению¹⁹. То, что подлежит исследованию – это подчас даже и не «самоописывающийся человек», а до какой-то степени – субличностные структуры, которые стоят в определенном отношении к различиям общества-системы. Эта система различающих фильтров подобна системе зеркал, подвешенных внутри среды жизненного мира. Последняя не имеет определенных границ и очертаний, не являясь, строго говоря, целостной системой в том же самом смысле, что и общество-система.

Эта схема позволяет обосновать принципиально двунаправленное исследование: общество и люди, человек и обще-

¹⁸ См.: Луман, Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии / под. ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994. С. 25–42.

¹⁹ Такая методологическая установка, которую далее я условно определяю как неофеноменологическую, в целом вписывается в традиции символического интеракционизма и феноменологической социологии, а также постфункционалистской этнологии, как она представлена, например, К. Гирцем. К последовательной методологической рефлексии я буду обращаться неоднократно на протяжении работы.

ство – формула, которая часто повторяется, но обычно в качестве публицистической, либо предваряющей какое-нибудь редуцирование – человека к обществу или наоборот. Я же не хочу ни того, ни другого, и именно поэтому определяю сферу своей работы как челночные операции в пограничье социальной и моральной философии.

«Конец общества», как и «конец морали» существенным образом связан, как ясно из сказанного выше, с парадигмой, которая основывается на концептах, подобных лумановскому «аутопойезису», на представлениях о конституирующем самоописании, которое, в отличие от классической рефлексии, не может и даже ни в коем случае не должно считаться беспредпосылочным. Предварительные условия такого самоописания (такие, как язык²⁰) приходится рассматривать как то именно, что встает на место субъекта Нового Времени. Этот вопрос будет рассматриваться в тексте работы. В то же время я не считаю, что этим методологическим конструктивизмом можно ограничиться. Не менее важно ассимилировать методологический реализм²¹, связанный с традицией критической теории общественного сознания в широком смысле, включающем, кроме прочих, и Маркса, и Фрейда. Методологический реализм, между тем, предполагает возможность различения между самописанием (структурированным в культуре или сознании индивида как «система ценностей») и неким иным положением вещей, которое есть «на самом деле».

Я полагаю, что здесь уместнее всего предположить – и относительно общества, и относительно человека – системы *двойного саморазличения и самоописания* в конструирующем реальность процессе, который не может быть однозначно классифицирован как материальный или идеальный. В общем виде он характеризуется как информационный процесс в духе Г. Бейтсона, определявшего информацию как «различие, производящее различие»²². Представление о двойном самораз-

²⁰ В отличие от Лумана, я рассматриваю язык в качестве одной из первичных реальностей, предопределяющих возможности аутопойезиса.

²¹ В данном случае о «реализме» и «конструктивизме» говорится в смысле, принятом в современной социологии.

²² Бейтсон, Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000. Следует обратить внимание на очень важный у Бейтсона и Р. Жирара концепт «двойного зажима», “double bind”, в котором я вижу прежде всего внимание к теме имманентно и существенно двойного самоописания, производящего как общество, так и человека («личность»).

личении²³, чья двойственность имманентна, между прочим, самому рефлексивному и языковому процессу как таковому, представляется очень перспективным. Оно обещает сделать мыслимой *конфликтность* в той пограничной зоне человека и общества, которая, в сущности, является предметом моего исследования.

Ниже я еще буду обращаться к поднятым выше методологическим мотивам, полностью развить которые во Введении нельзя. Я фактически уже обращался к первому из методологически значимых мотивов моей работы – *ограничению притязаний классического субъекта* и поискам альтернативы. Упоминание о двойном самоописании, наконец, позволяет перейти к другой методологически принципиальной теме – к теме *отказа от монизма*.

Отдаленный прообраз такой методологии я нахожу у Аристотеля. Напомню, что в «Политике» эксплицитно различаются два вида власти, а имплицитно – еще и два вида социальных связей, соответствующих этим видам власти. Одни связи построены по принципу взаимодополнения сторон, которые различны, взаимно предполагают друг друга и не могут существовать одна без другой: связи мужчины и женщины, ребенка и взрослого, господина и раба. Другие связи возникают между «свободными и равными», именно поскольку они суть свободные (друг от друга) и равные (не-различные): установление этих связей соотносится с деятельностью ради достижения общей цели²⁴. Правда, общий телеологический дух философии Аристотеля заставляет полагать и для сообществ первого рода некую цель, *telos*, но, очевидно, цель тут не та же самая и иным способом определяемая.

Во всяком случае, Аристотель указывает и на совершенную разнородность корней этих типов связи между людьми и соотносимых с ними типов власти, и на то, что в реальности они сложно совмещены. Мандаты политической власти и почести распределяются в связи с естественным неравенством людей, которое, казалось бы, уже единожды исключено из рассмотрения. Для меня здесь представляет интерес сама ме-

²³ Здесь и ниже слова «саморазличение», «самоописание», «самореференция» употребляются как синонимы друг друга и лумановского «аутопойезиса».

²⁴ Аристотель. Политика 1252a 30, 1254b 5 // Указ. соч. С. 377, 383 и др.

тодологическая модель: одна вполне реальная вещь (политическая жизнь, как она дана наблюдателю и участнику) с очевидностью произрастает из двух разных источников, и поэтому для ее анализа нужны, в пределе, два разных концептуальных языка.

Другое поле, где вновь и вновь проявляется дуалистическая методология, можно опознать во всей традиции, связанной с феноменологической социологией и символическим интеракционизмом, которая имеет для меня значение одного из непосредственных источников и будет рассматриваться ниже. Примером могут быть дуалистические мотивы социальной герменевтики П. Рикера, которые настойчиво появляются в связи с анализом весьма различных аспектов социальной, культурной, этико-моральной реальности («демократическая легитимация» и «остаточное насилие»; интеракция людей и посредническая роль институтов в этой интеракции)²⁵. Следовало бы упомянуть далее о таких принципиальных противниках монизма в социологии, как П. Сорокин и Р. Мертон: связанные с этими именами темы также рассматриваются ниже, в тексте работы.

Я оговорю еще одну параллель, которая обнаружилась по ходу изысканий: методология А. Бергсона как социального мыслителя, то есть прежде всего как автора «Двух источников морали и религии». Бергсоновский дуализм может быть, конечно, прослежен до своих корней в «Творческой эволюции», однако, на мой взгляд, концепция «Двух источников» представляет самостоятельный интерес. Речь идет о противостоянии человека как существа инстинктивного и входящего в закрытое общество с закрытой моралью – человеку же как существу умному, созидающему открытое общество с открытой моралью. Разница между двумя этими аспектами человеческого и социального бытия – не количественная, а качественная. Закрытое общество и его мораль и религия являются легко обнаруживаемый континуитет по отношению к гомеостатическим природным системам. Социально ценные привычки, возникающие в этих системах, по выражению Бергсона, «имитируют инстинкт» и именно потому предьявлены как содержательные императивы. Коротко говоря, закрытое общество и его мораль – самоподдерживающиеся системы, и

²⁵ Рикер, П. Указ. соч. С. 54 и др.

именно в этом качестве они обеспечивают «целостность моральной обязанности».

Характерный для Бергсона методологический прием выражается формулой: «Будем непрестанно обращаться к тому, что было бы обязательно, если бы человеческое общество было инстинктивным вместо того, чтобы быть умным»²⁶. Это не редукция, но тщательное подчеркивание разнородности инстинктивного (или стереотипного) и умного аспектов человеческой реальности. Открытое общество и открытая мораль (и религия) опираются на специфические качества не инстинкта, а рефлексирующего ума. Они укоренены в до-инстинктивном, базовом жизненном порыве, но являют собой совсем другой порядок бытия: с точки зрения природной целесообразности, это непредсказуемый поворот развития, эмерджентное свойство, незаконный плод эволюции²⁷. Я не буду подробно характеризовать содержание категорий «закрытого» и «открытого»: замечу лишь, что я прихожу к весьма сходным с Бергсоном выводам.

Моя концепция сформировалась не на поле социальной и моральной философии, а, как и у Бергсона, на стыке философии сознания, антропологии и философии культуры (включая язык). В первой статье, написанной мной на эту тему, содержится более подробное, нежели здесь, оправдание отказа от монизма, которое я не могу воспроизвести за недостатком места. Отмечу лишь, что это оправдание проводилось на почве философской антропологии и лингвистики²⁸. Разработка социально-этической проблематики происходила позже, но при этом обнаружилась изначальная интенция всего цикла исследований²⁹.

²⁶ Бергсон, А. Два источника морали и религии. М. : Канон, 1994. С. 28.

²⁷ Там же. С. 57–59 и др.

²⁸ См.: Карпеев, А. М. Рациональность и человеческое выражение // Философия в поисках онтологии. Сб. трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара : Изд-во СаГА, 1998.

²⁹ См. мои статьи: Начало философии и гендерные контакты // Самара в контексте мировой культуры. Самара, 2001; Смысл и выживание // Материалы конференции «Выражение и смысл: контроверзы современного гуманитарного знания (Самара, 1–4 ноября 2001 г.)». Самара: Изд-во «Двадцать первый век», 2001. С. 38–43; Общественное сознание, индивидуальное сознание и сложность // Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук : сб ст. Самара : Самар. гуманитар. акад., 2002. С. 43–58; Системность языка и системность морали: мой взгляд на онтогенез социальности // *Mixtura verborum* 2002: По следам человека : сб. ст. Самара, 2002. С. 104–122.

В характеристике той стороны человеческого бытия, что соответствует бергсоновскому «уму», я опирался на более строгие и разработанные образцы философии языка и науки о языке XX века, нежели те, которые имелись у Бергсона. Среди них особое значение имеют две парадигмы: во-первых, философия трансцендентально-коммуникативных априори (Ю. Хабермас, К.-О. Апель), воспринятая на фоне позднего Витгенштейна и постаналитических авторов (таких, как Д. Дэвидсон). Во-вторых, парадигма структурной лингвистики, восходящая к Ф. де Соссюру, вместе с теми возможностями осмысления речевой практики, которые она открывает – прежде всего при решении вопроса о природе речевой нормы, как первообраза социальной нормы вообще.

Что касается «инстинктивной» стороны человеческой реальности, то для ее освещения есть широкая методологическая база, куда входит и критическая теория общественного сознания в широком смысле, вмещающая традиции, восходящие к Марксу и Фрейду, и традиция так называемой «эволюционной эпистемологии», опирающаяся, кроме прочего, на теории К. Лоренца и Ж. Пиаже³⁰. Объединить весь инструментарий в рамках единого дискурса помогает, на мой взгляд, методологическое наследие Г. Вейтсона, в частности, концепция «сознания-карты», последовательно противопоставленная классической модели «сознания-зеркала». Вейтсон, Луман и Р. Жиран с его «теорией жертвенного насилия» являются, на мой взгляд, авторами, далее всего продвинувшимися в осознании той ментальной парадигмы, которая составляет реальную альтернативу классической, размещаясь уже по ту сторону постмодернистского тупика.

Для того, чтобы подчеркнуть принципиальный отказ от монизма, избранный в качестве методологического принципа, на мой взгляд, сказано уже достаточно, и я обращаюсь к самой конструкции работы. Проблема социального нормирования поведения или, что то же самое, социального формирования «характера» в смысле Аристотеля-Макинтайра³¹ рас-

³⁰ Очерк истории эволюционной эпистемологии см.: Хахлвег К., Хукер К. Эволюционная эпистемология // Современная философия науки. Знание, рациональность и ценности в трудах мыслителей Запада. М. : Логос, 1996. С. 158, сл.

³¹ «Характер» по-гречески значит, собственно, «печать». Я обращаю внимание на то, что этимология слова «характер» не обязывает мыслить тут

смачивается здесь как проблема онтогенеза *социальности*. Широко известная конструкция «общественного договора» (будь то версия Локка или Роулза) также раскрывает именно онтогенез, а не филогенез общества. Ведь речь у этих авторов никогда не идет (и не может идти) о генеалогии конкретного социального организма, но исключительно о модели, позволяющей мыслить какое бы то ни было эмпирически данное общество в качестве рационально постижимого. Тем самым и говорится о генезисе не только социума, а прежде всего самой социальности, как того специфического качества, которое делает данное общество хотя бы отчасти рационально постижимым и оправдываемым, и тем самым — «правильным». Нет нужды оговаривать, что это — отдаленный рефлекс «наилучшего Государства» Платона. Локк и Роулз, безусловно, стремились показать именно то, как может быть мыслимо появление такого нового рода сущего, как общество.

В моей работе, однако, слово «онтогенез» употребляется так, что в нем должен прочитываться более специфический смысл. Это, примерно, тот же смысл, который актуализирован в «законе Геккеля», работающем в области эмбриологии и морфологии: «*филогенез — в онтогенезе*». Попросту говоря, «онтогенез» тут — процесс возникновения такого вполне конкретного сущего, каким является единичный «характер», подобно единичному живому существу.

«Единичность» здесь не предполагает, впрочем, отсылки к психологической эмпирии как таковой, вне просвечивающих эту эмпирию принципов. Весь методологический инструментарий, вкратце описанный выше, призван обеспечить как раз такое постоянное просвечивание. Однако для меня безусловно значимо «единичное» в качестве философской категории, соотносимой с «общим». Замечу сразу, что «общее» выявит по ходу анализа собственную двусмысленность, которая бросает, в свою очередь, двойной отсвет на само «единичное».

Я полагаю, что эта двусмысленность «общего» обуславливает двойственность парадигматического строя социальной

«образцовый тип», «паттерн-клише», данной сознанию как идеальная модель. С равным успехом можно предполагать тут устойчивую, повторяющуюся конфигурацию множества ограничений или фильтров, которые «вырезают» нечто социально-предсказуемое из неопределенного множества человеческих возможностей. Ср. у К. Гирца: Geertz, C. The interpretation of culture. NY, 1977. P. 48-49.

философии как таковой («общественный договор» и «общество-организм» есть два несводимых друг к другу интеллектуальных устройства, позволяющих помыслить общество как *res publicum* в двух разных смыслах). И для меня было бы весьма ценным результатом — прийти к этому видению дополнительности, исходя из той микрофизики общения, которая непосредственно созидает как нравы или привычки людей, так и феноменологически отличную от них мораль в качестве идеи, опознаваемой классическим разумом как нормативная идея.