

ГЛАВА 1

СОЦИАЛЬНОЕ НОРМИРОВАНИЕ И МОРАЛЬНОЕ НОРМИРОВАНИЕ В ОПТИКЕ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

1.1. Парадигма классической рациональности и нормативное сознание

«Норма» – это латинское слово. В античности оно имело конкретное, бытовое, поэтическое, но никогда – концептуально-философское значение. «Норма» исходно означает *инструмент*, то мерительный, то типа лекала или наугольника. В Средние века это слово было неупотребительно и вошло в новоязычные языки из позднейшей ученой латыни.

Характерным образом это слово свободно проникает через границы, разделяющие классический философский лексикон, повседневную речь в европейских языках и некоторые специальные сферы, такие, как юриспруденция и медицина. Значение этого слова в разговорном языке не противоречит тому, что наблюдается в профессиональных текстах. В современном русском языке «норма» означает прежде всего рамки, в пределах которых нечто не требует дополнений, исправлений или комментариев. Это что-то, с одной стороны, близкое к «мере», с другой – к «правилу». В первом случае вне «нормы» находятся «отклонения», во втором – «исключения». Кроме того, «норма» – это итоговая характеристика всего того, что встречается чаще, чем отклонения и исключения, то есть характеристика «привычного» или «общепринятого». Так, «норма» предстает тут, вроде бы, характеристикой объективного мира и составляющих его вещей (людей, отношений), которые могут быть нормальными или ненормальными. Как если бы говорящие были платониками, сверяющими эмпирию с трансцендентной идеей.

Но уже на уровне языка разговоров, подлинной «болтовни»³² присутствует, во всяком случае в наше время, ка-

кая-то внутренняя противоречивость, которую ощущают сами носители языка (я говорю о русском языке). Типичный случай «болтовни на тему нормы» – это обмен репликами о здоровье, которое «нормально». «Норма» тут, вроде бы, противопоставлена болезни. Между тем «все знают» на уровне той же болтовни, что совершенно здоровых людей нет или почти нет: более или менее выраженное болезненное состояние, если подойти статистически, есть не исключение, а правило, и в таком случае именно его логично было бы считать нормальным.

Однако говорящие, видимо, имеют в виду не то, что они «исключительно здоровы», но и не то, что они «болеют, как и все». Скорее имеется в виду именно то, что их состояние, каково бы оно ни было, не нуждается в исправлениях, следовательно, и в комментариях, с точки зрения общества, представителем которого является собеседник. Таким образом, болтовня, в которой все заранее понятно, не так проста: ее наивная платоническая метафизика – это скорее оболочка, за которой скрыт иной, социоцентрический способ мышления. «Я в норме» означает прежде всего «Я годен к обращению в обществе». Я – не тот злосчастный, который однажды утром превратился в насекомое.

Таким образом, даже болтовне присуще некое предположение о существовании нормы как раз в духе Нового Времени: норма имеет отношение раз и к обществу, и к теории познания. Норма, даже если имеет в виду норму самочувствия или рассуждения, есть то, что определяется в своем качестве «нормой» приемлемостью для общества. Оно потому всегда есть существенным образом социальная норма. Так что же значит вообще «норма» или «социальная норма»?

В литературе чаще сталкиваешься с рассмотрением некоторых сопоставимых типов или семейств нормативных систем, нежели «нормы вообще». Например, сопоставление норм права и норм морали повторяется в начале чуть ли не всякого трактата и даже учебного пособия по философии права. Так это выглядит, например, у Ильина. Предварительная рефлексия о «норме вообще», очевидно, не так уж часто входит в задачу пишущих.

В отечественной литературе словарно-справочного характера отмечается многозначность слова «норма». В старом, еще советском «Философском энциклопедическом словаре» (1983):

³² В хайдеггеровском смысле.

«Норма — 1) средняя величина, характеризующая какую-либо массовидную совокупность событий, явлений.. 2) Н. социальная; общепринятое правило, образец поведения или действия. С помощью социальных Н. обеспечивается упорядочение, регулирование социальных взаимодействий индивидов и групп...». В «Новейшем философском словаре» (1998) в статье, написанной В. Л. Абушенко, есть два значения: первое — описывается практически теми же словами, второе интерпретировано более сложно и утонченно, но в той же социологической перспективе³³. Это разные версии определения нормы в том смысле, который сформировался в русле социологических и этно-логических методологий XX века. Речь идет именно о той традиции, методологическую базу которой составляет классическое представление о рациональности и субъекте. Представление о ней могут дать Т. Парсонс или аналоги парсонсианства на российской почве. Так, в «Энциклопедическом словаре по социологии» (1995) читаем нечто в духе функциональной социологии: «Нормы социальные — требования, предпочтения, пожелания и ожидания соответствующего поведения [в рамках социальных взаимодействий]... Н. С. включают в себя абстрактную модель указанных взаимодействий, позволяющую индивидам предвидеть действия иных участников общественных отношений и строить собственное поведение»³⁴.

В программно-эклектичный «Философский энциклопедический словарь» (1997) попала статья, написанная с совсем иной, но также классической точки зрения. «Норма — парадигма, образец поведения или действия, мера заключения о чем-либо и мера оценки. Н. выражает то, что существует или должно существовать во всех без исключения случаях, в противоположность закону, который говорит лишь о существующем и происходящем, и правилу, которое может быть выполнено, а может быть и не выполнено. Можно, в частности, различить правовые, этические и логические нормы.» и т. д.³⁵ Здесь определение нормы замкнуто на феноменологическую самоочевидность должного в его отличии от сущего. Важно, что в одном перечне объединены правовые, этические и логические, познавательные нор-

³³ Новейший философский словарь. Минск : Изд. В.М.Скакун, 1998.

³⁴ Энциклопедический словарь по социологии. М. : РАН, Институт социально-политических исследований, 1995.

³⁵ Философский энциклопедический словарь. М. : ИНФРА-М, 1997.

мы. Последнее — в отсутствие специальной постановки вопроса — означает, что исходным пунктом является анализ индивидуального сознания, его содержания и характерных для него форм организации.

Условно можно назвать эту традицию феноменологической или классической феноменологической — в широком смысле слова, включающем в себя и наследие Канта и послекантовского классического идеализма, и неокантианства. Сюда же входит феноменология «морального чувства» у Юма³⁶. Тут речь идет о прямом влиянии методологии классического рационализма вообще. Хотя статьи «Философского энциклопедического словаря» 1997 года заимствованы из западных источников, такое широко понятое классическое феноменологическое или кантианское видение никогда не уходило и из отечественной культуры, включая философскую мысль советской эпохи. Феноменологическая самоочевидность «нормативности норм» занимает, в частности, значительное место в книге О. Г. Дробницкого «Понятие морали», где характерным образом это самое понятие оказывается производным от понятия нормы: коротко говоря, как система тех норм поведения, что поддаются рациональной универсализации³⁷.

Итак, у нас не один, а три актуальных способа мышления о «норме»:

- А) статистический;
- Б) классический этносоциологический;
- В) классический феноменологический или собственно классический философский.

Для моих целей представляют непосредственный интерес последние два пункта, обозначающие два существенно разных, хотя развитых на единой классической основе подхода и два разных языка. Классический феноменологический подход характеризуется употреблением таких ключевых слов, как «должное», «природа», «свобода», «самоопределяющийся субъект»,

³⁶ Ср. у Макинтайра анализ общей формы «просвещенческого проекта» (Юм, Кант, Кьеркегор). Ср. также понимание морали как автономной (и ограниченной) сферы у Дробницкого.

³⁷ «Понятие нормативной регуляции является той исходной базисной категорией, из которой можно затем вывести, вычленив понятие морали». Дробницкий, О. Г. Указ. соч. С. 241. Ср. также: Бондаренко, Л. И. Норма как предмет этического исследования // Вестник СПбУ. Серия 6. 1996. Вып. 3 (№ 24).

«ценность». Для классического этносоциологического подхода (который оказывается также философским – настолько, насколько проблематика соответствующих наук включается в поле интересов философии) обычный набор ключевых слов – «система», «роль», «целостность», «идентификация».

Особый вопрос – сведение воедино этих двух кругов мысли. В отечественном «Кратком словаре по этике», по ходу определения «нормы моральной», появляется уточнение: «норма моральная» может быть описана как с субъективной стороны (и это феноменология), так и с объективной стороны (и это уже социология)³⁸. Тут есть и ссылки на заведомо социопсихологические понятия, как «интериоризация требований общества», и определение «нормы моральной» как «одного из видов нравственных требований», отсылающее к феноменологии. За этой двойственностью стоит призрак гегелевской философии морали и права. Вне круга ее *классических* понятий не так уж и очевиден переход от субъективной стороны к объективной, как способ приравнять друг к другу предикаты «исходящий от общества» и «нравственный»³⁹.

То общее, что действительно есть у двух версий концепции нормы, нуждается в прояснении. Это и парадигматические основы классической рациональности, и параллельные и однотипные последствия ее применения. Я займусь исследованием, имея также в виду скептическую альтернативу, упраздняющую и феноменологию долга и ценности, и представления об общественной солидарности, подразумеваемые этносоциологическим мышлением. Такая альтернатива напоминает о самом первом, специально меня не интересующем определении – норма как средняя величина, фиксируемая с помощью методик заведомо математического и/или естественнонаучного происхождения. Можно заподозрить, что оба сложных поня-

³⁸ Краткий словарь по этике. М. : Политиздат, 1965.

³⁹ Совершенно неприемлемым (по необоснованности) представляется такое приравнение у позднейших авторов: Звонова Н. А., Скляр В. А. Универсальный характер морали в пространстве культуры // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1996. Вып. 3 (№ 24). У этой статьи есть то достоинство, что авторы четко осознают: по логике их рассуждений, следует считать человечество в целом самостоятельным моральным субъектом – выражение, которому, по-моему, невозможно придать смысл. О. Г. Дробницкий категорически возражал против употребления такого выражения.

тия «нормы», социальной, моральной, познавательной, редуцируются к «норме» в статистическом смысле. Конечно, это нигилизм в самом старом, тургеневско-базаровском смысле слова. Но у нас нет оснований с ходу предполагать его неправоту.

Так я надеюсь показать общее проблемное поле философско-феноменологического и этносоциологического мышления о норме. Такое поле, на мой взгляд, связано с глубинными предположениями относительно целостности субъекта – с одной стороны, субъекта-общества, с другой – субъекта сознания индивида⁴⁰. Эти глубинные предположения характерны для классического склада мышления Нового Времени. Они могут быть обозначены и как *теологические* – имея в виду и генезис, и функции новоевропейского рационализма.

Анализ концепций нормы классического типа проводится мной главным образом на материале зарубежной философской и социологической мысли XIX–XX вв. с учетом ее исторических корней. Нуждаясь в компактном историко-генетическом анализе, я воздерживаюсь от привлечения отечественной (точнее, советской) литературы на тему о социальной и моральной норме, даже ее лучших образцов⁴¹. Их классические корни для меня ясны, но анализ и установление параллелей с западной философской и социологической мыслью заняли бы много места. Общие предположения данной главы, включая предположение о скрытом теологическом контексте, касаются всех вообще версий классических концепций, включая сформированные на советской почве.

Осмысление ситуации раскачивания между нигилизмом и теологией субъекта составит еще предмет особых размышлений. Сейчас целесообразно уточнить, как понимается здесь специфика классического субъекта и почему это столь важно для решения заявленной проблемы. Я в общем не претендую на оригинальность и принимаю способ смотреть на классический субъект «извне», который практикует, например, П. Рикер: «Знаменитое картезианское *cogito*, которое непосредственно схватывает себя в систематическом сомнении, является исти-

⁴⁰ Ср. о «классичности» классической социологии: Филиппов, А. Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия : к социологической характеристике современности // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 38 и далее.

⁴¹ Таких, как «Понятие морали» О. Г. Дробницкого и «Социальная норма» В. Д. Плахова.

ной столь же бесполезной, сколь и непроверяемой... надо еще прибавить, что оно – как бы пустое место, которое изначально было занято ложным *cogito*... Существует уверенность относительно непосредственности сознания, но эта уверенность не есть наше знание о самих себе; любая рефлексия отсылает к иррефлексивному, но это иррефлексивное тем более не является истинным знанием о бесспорном»⁴².

Иначе говоря, классический субъект – это субъект, не имеющий «подвалов», находящихся за пределами его рефлексии («иррефлексивного»), подвалов, где могли бы осуществляться принципиально не контролируемые субъектом, но конституирующие его самого синтезы. Напротив, субъект, предлагаемый (фактически со времен Маркса, Ницше, Фрейда) в качестве «неклассического» – это субъект, обладающий такими подвалами с принципиально неопределенными границами: мы знаем, где находится ведущая туда дверь, но никогда не знаем, как далеко они простираются⁴³.

Прочитываем еще Фуко: «...В современном *cogito* речь идет о том, чтобы понять все значение промежутка, который одновременно и отделяет, и вновь соединяет познающую себя мысль и ту ее часть, которая укоренена в неммыслимом. Современному *cogito* приходится (именно поэтому оно не столько отправной пункт, сколько постоянная цель) охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и внутри нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее природной и неприродной внеположенностью. *Cogito* в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль обретается одновременно и внутри и близ себя, как может она быть под видом неммыслимого. ...Поскольку обнаруживается погруженность “я мыслю” во всю ту толщу, в кото-

⁴² Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М. : Мелетем, 1995. С. 26–27, 155.

⁴³ На мой взгляд, строгое мышление вообще не позволяет говорить о «неклассическом субъекте» в смысле функционального аналога классическому, но лишь о *cogito* в неклассическом или, может быть, постнеклассическом контексте. Отношение этого *cogito* к тому, что действительно заменяет субъект в существенно неклассическом или постнеклассическом мышлении, в частности, в рефлексии, соответствующей классическому «нормоустановлению», еще предстоит выяснить.

рой оно лишь “как бы” присутствует и которую оно оживляет каким-то противоречивым полусном-полубодуствованием, постольку уже невозможно вывести из него утверждение “я существую”: могу ли я сказать, что я есмь тот язык, на котором я говорю и в котором мысль моя плавно проникает в систему присущих ему возможностей, но который существует, однако, лишь в таких тяжелых напластованиях, полностью контролировать которые мысль не в состоянии?»⁴⁴

На этих двух отсылках – к Фуко и Рикеру – можно было бы и закончить рефлексия о субъекте. Однако для того, чтобы лучше понимать, что именно мы делаем, когда мыслим «верхнюю границу» эпохи релевантности субъекта в классическом понимании, нужно оговорить также и вопрос о его «нижней границе», о соотношении классического и доклассического понимания субъекта. Это представляется мне важным для понимания классической парадигмы.

«Субъект» как основополагающая категория философской парадигмы Нового Времени генетически связан с «субъектом» в средневековом смысле, но предполагает радикальное переосмысление этого понятия и выдвигание его на первый план. Само слово «субъект» восходит к *hypokeimenon*, «подлежащее» логических работ Аристотеля, «то, о чем речь». Так понятый «субъект» точно соответствует *oysia* аристотелевской «Метафизики», понятию, которое принято при переводе расшифровывать как «сущее». Это сущее, будучи всякий раз чем-то конкретным и единичным, объединяет все свои «приходящие» свойства (позднейшие «акциденции»). Это даже не результат абстрагирования, но именно то, с чем мы всегда непосредственно имеем дело⁴⁵.

Терминологическое раздвоение «типокайменон-усии» в Средневековье на «субъект» и «субстанцию» (последний термин есть калька со стоического *hypostasis*) не отменяет крайней степени близости этих категорий. Абельяр и Фома Аквинский фактически подтверждают для «субъекта» то, что у Аристотеля относится к «усии» (у Абельяра был даже гибридный термин «субъект-субстанция»): субъект обнаруживает себя в мире как то, что можно познавать и обсуждать, как реальный

⁴⁴ Фуко, М. Слова и вещи. СПб. : Талисман, 1994. С. 345.

⁴⁵ См.: Лобкович, Н. От субстанции к рефлексии: пути классической европейской метафизики. // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 96.

носитель свойств, которые сознание ему приписывает. При этом нет и намека на позднейшую тесную связь «субъекта» со сферами «Я», сознания и рефлексии.

Причиной тут было в конечном счете то, что рефлексия рефлексии в доклассической философии не выделялась в качестве фундаментальной проблемы: для Фомы то, что мы называем рефлексией, было не подлежащим сомнению обстоятельством, специфическим «самопрозрачным отношением к миру», характеризующим природу человека; тем, что мы называли бы сейчас «осознаваемостью» — и только⁴⁶. Здесь недостаточно оснований для того, чтобы выделять таким образом «рефлексирующего» субъекта из бесчисленного множества субъектов вообще (камней, животных, звезд, деревьев) и связывать с рефлексивностью субъектность *par excellence*.

Именно такая включенность античного и средневекового человека в длинный ряд равноправных вещей делает актуальными в этической рефлексии понятия имманентной цели, с одной стороны, и закона — с другой, но отнюдь не понятие нормы. Очевидно, норма как проблема возникает исключительно в контексте целого клубка проблем, связанных с самообоснованием субъекта, в котором до какого-то момента просто не было нужды.

И это «беззаботное» отношение к рефлексии обусловлено в свою очередь, очевидно, тем, что в Средневековье, как и в Античности, не играла структурообразующей роли в философском мышлении та «метафизика присутствия», что обуславливает настоящий культ *рефлексирующего субъекта* в современной мысли. «Метафизика присутствия» как стратегия спрашивания нацелена на выявление того, что есть «на самом деле» предстоящий сознанию объект, и потому также — на обоснование той позиции субъекта, с которой субъект может различить это «на самом деле», таким образом — на рефлексию рефлексии.

Итак, субъект в классическом смысле есть прежде всего *успешно самоопределяющийся субъект*, субъект, который *должен и может* стать прозрачным для самого себя в процессе конститутивной рефлексии. На эту возможность подвешен весь характерный для Нового Времени замысел методическо-

⁴⁶ См.: Лобкович, Н. От субстанции к рефлексии: пути классической европейской метафизики // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 96.

го познания, то есть, попросту говоря, познания согласно правилам. Но не в меньшей мере на нее подвешен и замысел *морали* в таком же характерно нововременном смысле — то, что Макинтайр называет «просвещенческим проектом обоснования морали», — и, шире, замысел самообосновывающего нормирования вообще, установления меры для самого себя и собственной деятельности. «Благодаря Декарту произошло то, что человек превратился в первичного и реального *subjectum*, в первичное и реальное основание»⁴⁷.

Самообосновывающее, опирающееся на адекватное знание субъектом самого себя и своих границ нормирование захватывает моральную область, как и правовую, правовую, как и эпистемологическую или эстетическую⁴⁸. Заметим, что с этим принципом непротиворечивого самообоснования субъекта соотносится сама возможность «классического» в том смысле, о котором говорит современный исследователь: «Содержательно, вне всякой оценочной характеристики и исторической судьбы, классической может быть названа наука, конституирующая через обоснование своей суверенности, независимости устанавливаемых в ней положений от положений других наук или иных областей знания, в каком бы виде они ни выступали... точное естествознание Ньютона и неовиталистическая биология Х. Дриша, классическая английская политэкономия, социология Э. Дюркгейма и М. Вебера, чистое учение о праве Х. Кельзена, психология З. Фрейда и т. д.»⁴⁹.

⁴⁷ Рикер, П. Указ. соч. С. 352.

⁴⁸ Замечу, что В. Д. Плахов последовательно стремится четко разграничить сферу социальных норм вообще (в амплуа «нормативных образований и моделей», то есть в качестве явленных сознанию), с одной стороны, и сферу «прескрипций-команд», с другой. Существенным для нормативной прескрипции является то, что она ни в коем случае не есть непрозрачная для субъекта команда. См.: Плахов В. Д. Социальная норма. Философские обоснования общей теории. М.: Мысль, 1985. С. 71. О. Г. Дробницкий предполагает обязательным во всяком случае для собственно моральных норм сознание возможности их обосновать. «Самопрозрачность субъекта» остается абсолютным условием для того, чтобы индивид опознал самого себя в качестве субъекта морального отношения. См.: Дробницкий, О. Г. Указ. соч.

⁴⁹ Филиппов, А. Ф. Социология и Космос // СОЦИО-ЛОГОС. Переводы с англ., нем., франц. Вып. 1 / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 242.

Здесь, на мой взгляд, дана чрезвычайно удачная расшифровка термина «классика», избавленная от всяких оценочных включений. Философская и научная, в широком смысле слова «методологическая» классика есть совокупность всех проектов, всерьез принимающих девиз «на своей собственной основе». Доклассическая мысль, в отличие от нее, легко принимала то, что с классической точки зрения следовало бы назвать «допущениями здравого смысла» (не говоря уж о символах веры), а после-классическая озабочена возможностью деконструкции как этих дофилософских, так и собственно философских, то есть классических «собственных основ».

Классическое методологическое требование – это прежде всего требование *монизма*. Классический субъект рано или поздно сталкивается с осознанием того факта, что все формы мышления, поскольку они могут считаться «правильными», он вправе добывать лишь из себя самого (то есть из чистой самоидентичности математической точки) или из первичного и не предполагающего сомнений различения вроде «Я и не-Я» (что почти то же самое). В связи с этим привлекает внимание любопытный параллелизм мотивов методологической рефлексии о П. Флоренского (в первых главах «Столпа и утверждения истины») и Н. Лумана⁵⁰. И вновь повторю, что все это проблемы такого мышления – и Флоренский, и Луман описывают его уже извне, как наблюдатели, – которое всерьез задалось задачей добыть нормативность как таковую из собственных глубин.

Я не считаю, правда, что эта задача, поставленная Новым временем, может быть просто снята с повестки дня. Я не считаю даже, что Новое время ее в полном смысле слова «изобрело». На мой взгляд, точнее было бы сказать, что в мышлении имеет и, очевидно, всегда имела место та стратегия самообоснования, которую Новое время с неизбежностью побуждает рассматривать в качестве базовой (и в конце концов опознавать неразрешимые парадоксы). Ниже я постараюсь показать, что универсальное распространение этой стратегии связано с

⁵⁰ Луман, Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. Переводы с англ., нем., франц. Вып. 1 / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 197 и далее.

вербальностью как таковой и поэтому имеет трансисторическое или антропологически-конститутивное значение. Другое дело, что вербальность сама по себе не исчерпывает сферы сознания, социальности и культуры и что эту сферу вообще невозможно охватить, исходя из монистических требований.

Таким образом, задача не в том, чтобы игнорировать тему рефлексивного самообоснования, как имеющую чисто историческое значение, и переадресоваться к теме традиции, например. Задача в том, чтобы указать принципу рефлексивного самообоснования его место соотносительно с другим принципом или принципами, которые также принимают участие в организации названной сферы – сознание, социум, культура, традиция. Это относится и к теме нормы и нормирования, которая меня непосредственно интересует. *Нормирование-как-самонормирование* есть весьма специфическая идея, симптоматичная для классического способа мышления: речь, однако, идет не о том, чтобы от нее просто отказаться, а о том, чтобы увидеть ее продолжение в ином контексте.

Укажу сразу, что самонормирующий субъект может быть понят двояко, и в значительной мере на эту двусмысленность опирается и двойственность рефлексии о норме классического типа, и попытки снять эту двойственность (гегелевские и гегельянские). А именно, «субъектность субъекта» может быть привязана не только к человеку, но и к обществу или культуре (различение социума и культуры – совершенно особый вопрос). Уже Гоббс и Гегель были готовы рассматривать общество в качестве «самонормирующего» субъекта в метафизическом смысле, и совершенно явно эта же готовность просматривается, например, в социологическом функционализме со всеми его кантовскими и дюркгеймовскими корнями. Как на оборотную сторону теории, следует указать на реальное функционирование в политико-правовом дискурсе последних веков таких выражений, как «воля народа», «самоопределение» и так далее⁵¹.

Этот концептуальный комплекс нельзя путать с докласическим представлением об «общих целях» или «общем благе»

⁵¹ См. об этом подробно: Хабермас, Ю. Гражданство и национальная идентичность // Указ. соч. С. 209 и далее.; Геллнер, Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь. 1992. № 1. С. 35 и далее.

в контексте полисного или коммуналистского уклада жизни. Луман указывает, как на весьма специфичное для Нового Времени, на различие «индивид/коллектив», и его соображения тут весьма уместно привести. По выражению Лумана, это различие выполняет функцию сокрытия проблемы тавтологии-и-парадокса, то есть, иначе говоря, сокрытия слабой обоснованности всего «монизирующего» строя систематического мышления Нового Времени⁵². Именно оно позволяет теоретику избегать столкновения с парадоксом, перебегая от индивида к коллективу и обратно; притом возможны манипуляции с проведением границ коллектива, вплоть до «человечества в целом». Я пока ограничусь общим положением: все это часть той стратегии, с помощью которой можно продемонстрировать обоснование в духе «самонормирования» практически чего угодно⁵³.

Оговорив особенности классического по самой своей сути замысла обоснования нормы как самообоснования субъекта, познающего и практического, перехожу теперь к некоторым обстоятельствам, в которых обозначается верхняя граница господства такого субъекта. Это тема практически необъятная, и я ограничусь таким примером, который пригодится мне в дальнейшем. В сущности, я дал предварительный набросок представления, неизбежным образом внутренне противоречивого, о субъекте с иррефлексивными «подвалами», которые простираются непонятно сколь далеко и которые невозможно отграничить от того, что явно уже не есть субъект.

Проблема, на мой взгляд, не в «неклассическом субъекте», а в том, как индивид может продолжать мыслить и обосновывать хоть что-нибудь, не растворяясь полностью в релятивизме. Если субъект сперва, как это исторически и происходило, побывал в классическом амплуа (то есть осознал себя в качестве «меры всех вещей»), а потом до конца был релятивизирован и деконструирован – такой субъект, может быть, можно назвать «неклассическим», но слово «субъект» тут теряет смысл, став синонимом слова «человек» (эмпирически данный).

⁵² Луман, Н. Указ. соч. С. 201 и далее. Ср. также: Ахизер, А. С. Что такое общество? // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки. № 3. С. 54.

⁵³ Замечу, что О. Дробницкий, стремясь к теоретической строгости, особо оговаривал, что человечество вообще невозможно считать «субъектом морали». См.: Дробницкий, О. Г. Понятие морали. С. 335.

Собственно философское измерение можно восстановить, только найдя какой-то способ вновь установить контакт с классической или доклассической рациональностью. Именно в связи с этим я обращаюсь здесь к наследию Гуссерля, находившегося в весьма сложных отношениях как с классической нормой, так и со своей неклассической современностью.

Сам по себе гуссерлевский замысел создания феноменологии, на мой взгляд, весьма показателен для начала XX века и стоит в том же ряду, что попытки неопозитивистов «очистить язык». Я рискнул бы говорить в данном случае о едином типе реакции академического сознания на опыты деконструкции традиционных философских тем, осуществленные в XIX веке такими разными мыслителями, как Маркс, Кьеркегор и Ницше, вне академического поля вообще.

Деконструировался при этом, между прочим, рациональный субъект немецкого идеализма. И Гуссерль, и неопозитивисты в этом контексте демонстрируют, на мой взгляд, одну и ту же стратегию: обобщают специфически классический концепт (субъекта) до такой степени, что он уже утрачивает свою специфику как классический. Техника феноменологического описания предположительно должна работать одинаково как для субъекта в классическом смысле, так и для тех его «руин», что остались после Маркса или Ницше. В конце концов, для субъекта в смысле раннего Гуссерля не требуется ничего, кроме коррелирования с неопределенным множеством нейтрально описанных видимостей.

Значение перехода Гуссерля от раннего проекта феноменологии как нового базиса науки к поздней рефлексии о «жизненном мире» хорошо описано. Заметим, что немалую роль в этом переходе сыграла тема *интерсубъективизации* субъективного мира видимостей. Даже если «интерсубъективность» у Гуссерля есть на самом деле определенный модус субъективности («одинокое сознание») ⁵⁴, то сознание невозможно представить без этого модуса, со всеми вытекающими отсюда проблемами.

Крупнейшая из проблем состоит в том, что мир феноменологической видимости никак не может быть приведен к абсолютно «наивному» состоянию. В конечном счете это зна-

⁵⁴ Об «опыте другого» см.: Гуссерль, Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. С. 210–213 и далее. Ср. также: Лютгар, Ж.-Ф. Феноменология. СПб.: Алетейя, 2001. С. 211.

чит, что мир либо остается исторически определенным, уже интерпретированным (ибо он всегда уже упорядочен повседневной языковой практикой), либо вовсе исчезает из сознания, пропадает со всеми своими значениями сразу. «Исторический окружающий мир греков – это не объективный мир в нашем смысле, но их картина мира, то есть их собственное субъективное представление со всеми входящими сюда значимыми для них реальностями, среди которых, например, боги, демоны и т. д.», «мир мифической апперцепции» с «запечатленным в языке знанием о мифических силах»⁵⁵.

Но это значит, что и субъект, доступный ведению философии, – это либо исторический субъект в единении с языком (кто тогда «субъектен» – индивид или язык?), либо его нет вовсе. Сам Гуссерль знает, что «естественная установка», предшествующая философской, – установка «вжитости в мир в общностях и сообществах», в существенно социально-историческом контексте. Естественно предположить, что субъект, имеющий в своей подпочве такую «вжитость в мир», не может контролировать собственные основания и в этом смысле уже является «неклассическим», при всей сомнительности самого этого понятия.

Считается, что Гуссерль не промоделировал описанным или близким образом все значимые выводы из обдумывания проблемы «жизненного мира». Последней темой Гуссерля была тема самопревосхождения (если угодно, самоочищения) мыслящего эллина – заурядного «исторического субъекта», – переходящего от «непосредственной» к «теоретической» установке сознания и тем самым универсализующегося. Определение «духовной Европы» как существующей в свете нормативной идеи, которое сейчас будет приведено, звучит как апофеоз классической концепции. И в то же время Гуссерль подчеркивал, что эта Европа имеет конкретное и даже случайное место и время рождения.

Я не анализирую проблему исхода гуссерлевской о философии. Укажу лишь на то, что по крайней мере возможно, что Гуссерль стремился сконструировать представление о каком-то «постнеклассическом» субъекте, который, кроме прочего, является одновременно историческим и внеисторичес-

⁵⁵ Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск : Сагуна, 1994. С. 105, 114.

ким, контролирующим и не контролирующим свои собственные предпосылки и условия. Ведь дело-то в том, что оборотная сторона проблемы релятивизма субъекта – это проблема понимания людьми XIX, или XX, или XXI века дошедших до них текстов или, точнее, предназначенности этих текстов к пониманию вне заранее определенных границ. И Гуссерль, действительно, настойчиво подчеркивает (и аргументирует – хорошо или плохо) относительно первых греческих любомудров: «Теоретическая установка философа предполагает... что он с самого начала твердо решил сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью»⁵⁶.

Даже если речь идет о сознательном самодистанцировании философа от очень ограниченного круга общинных практик, притом, что тот же философ, естественно, продолжает жить внутри этих практик, это значит, что идея чего-то вроде «постнеклассического субъекта» в этом смысле витает в воздухе с самого начала философствования, и именно благодаря этому возможно нахождение Гуссерля с греками в одном пространстве мысли. Универсализующийся субъект имеет своей иной стороной новую, нелокальную форму общности философов и ученых с целью в *theoreia*⁵⁷ – и пределы этой нелокальности, поскольку он является философом, не задаются⁵⁸. «Духовный *telos* европейского человечества... лежит в бесконечности, это бесконечная идея... Поскольку в ходе развития он был осознан как *telos*, он становится необходимым и практическим, как желаемая цель, в результате чего вводится новая, высшая ступень развития, состоящая под водительством нормы, нормативной идеи. Все это мыслится не как спекулятивная интерпретация нашей истории, но как выражение поднимающегося в беспредпосылочной рефлексии живого предчувствия»⁵⁹.

Гуссерль (если трактовка «Кризис европейского человечества» верна) подходит довольно близко к концепции «ком-

⁵⁶ Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия // Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск : Сагуна, 1994. С. 116.

⁵⁷ Там же. С. 111.

⁵⁸ Это, конечно, не значит, что в другое время и в другом настроении тот же человек не может с полной серьезностью относиться к своему собственному «локально-историческому» самосознанию, вроде того, что запечатлено в «Памятнике» Горация и принципиально ограничено кругом «Вечного Города».

⁵⁹ Гуссерль, Э. Указ. соч. С. 107–108.

муникативной рациональности» Хабермаса, которая играет для меня роль одного из методологических ориентиров. Это и естественно, учитывая линию преемственности «Гуссерль–Шютц–Хабермас» (хотя у хабермасовской мысли есть и другие истоки). Я обращаю внимание на эту близость в связи с тем, что такое прочтение «Кризиса», кажется, позволяет выбраться из классической двусмысленности «индивид–субъекта» и «коллектив–субъекта». Последняя приобретает у позднего Гуссерля, заглядывающего в поле интересов социологии знания, такую остроту, что ее уже и невозможно использовать для сокрытия проблемы тавтологии-и-парадокса.

Когда индивид выступает в качестве подлинного субъекта мышления, он делает это за счет самоустранения из наличной формы общественной жизни, то есть из причастности к ближайшему коллективу. Гуссерль подчеркивает, как вслед за ним Делез и Гваттари, что здесь конституируется некая альтернативная социальность – назовем ее, скажем, «духовным сообществом». Но это духовное сообщество, очевидно, не есть исторический коллектив наряду с другими коллективами, ибо не трансцендируется так, как трансцендируются они: он, действительно, сам имеет характер «транс-исторического», как уже отмечалось выше. Однако в качестве такового он не имеет определенных границ и вообще, стало быть, не является коллективом, «собранием», не есть никакое «социальное тело» и не может быть представлен в натуралистических аналогиях.

Вот здесь напрашивается аналогия с «идеальным сообществом говорящих» Хабермаса или «трансцендентально-языковой игрой» Апеля, со всеми выводами. «Методический солипсизм» Нового Времени... оказывается в кризисе: «только один» не может следовать правилу... и ему, чтобы «мыслить», тут следует молчаливо предположить либо Бога, либо трансцендентальную языковую игру⁶⁰. А это – уже не «коллектив», точно так же, как не «индивид», и, стало быть, уже не «субъект», представляемый по образцу этих двух⁶¹.

⁶⁰ Апель, К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. К проблеме рационального обоснования этики в век науки // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001.

⁶¹ «Трансцендентальную языковую игру» никто и не пытался представить как «субъект» в смысле, сколько-нибудь сопоставимом со стандартами Нового Времени. Что касается другого члена пары, упоминаемой Апелем, то классическое (да и доклассическое) понятие «субъекта» здесь тоже неуместно.

Между тем, не будучи вроде бы ничем определенным, «духовное сообщество» (то, что сам Гуссерль называет «европейское человечество») выступает в качестве инстанции, определяющей правила познания и практической жизни, то есть функционально соответствует «нормотворящему» субъекту: в этом смысле налицо альтернатива, так сказать, «провинциальным псевдосубъектам» индивидуального и коллективного типа. Тем не менее своеобразие данного «субъекта» следовало бы определить в более нейтральном роде – «нечто, чему присуща субъектность». А где истоки этой «субъектности», это еще надо исследовать.

Однако такое исследование возможно лишь после того, как станет ясно в подробностях, какие именно функции перенимаются у субъекта в нововременном смысле, субъекта *par excellence*, иными «держателями субъектности» и что, стало быть, надо учесть при разработке обобщенного представления как о норме в классическом смысле, так и об альтернативе. Я продемонстрировал в общем виде сущностную связь субъекта в нововременном смысле, субъекта *par excellence*, и социальной/моральной нормы, как способа его самоконституирования. Ниже надо рассмотреть два равноправных способа рассмотрения нормы как таковой, возможные в рамках классической мыслительной парадигмы.

1.2. Классическое феноменологическое определение нормы. Феноменология должного, теология и нигилизм

Я уже отметил, что в нашей «Философской энциклопедии» ни само наличие связей между разными значениями слова «норма», ни логика деривации не обсуждаются. Говорилось и о том, что нет ничего естественнее, как заподозрить, что оба сложных понятия «нормы», социальной и познавательной, без какого-либо содержательного остатка можно редуцировать к понятию «нормы» в статистическом смысле.

Такой «нигилистический эксперимент» обнаруживает, что вопрос о теоретическом определении «нормы» сразу пересекается с фундаментальными проблемами онтологии и теории познания, а не только социальной и моральной философии. Нигилизм в базаровском смысле – это, кроме прочего, методологический номинализм (хотя не всякий номинализм ведет

к нигилизму). А он отсылает к большой традиции. В доклассической философии Средневековья обсуждалась проблема онтологического статуса коррелятов *universalia*, «общих имен», и в измененном виде она ожила в XX веке в теории логических типов. Классическая философия в лице Канта знает проблему рефлектирующей способности суждения, или подведения частного случая под общее определение.

Тут невозможно вдаваться в обзор и анализ соответствующей литературы. Надо лишь констатировать, что и тот, и другой прецеденты – прецедент XII века и прецедент XVIII века – безусловно, имеют отношение к моей проблематике, и не только к многочисленным феноменам «нормы», или «мышления соответственно правилу», или «обоснования оценки», или «обоснования действия». Они имеют отношение к вопросу о том, как мыслить вообще норму, правило, обоснование и оценку и как мыслить само это (теоретическое) мышление.

Нигилист, отправляясь от номиналистической установки, практически обнаруживает, что критика идей чистого разума (или того, что считают таковыми) и критика категорических императивов практического разума – это одна и та же критика, и что эта критика «принципов» (как выражались герои Тургенева) в конечном счете направлена на абсолют как таковой, равно в его упорядочивающей функции и в функции обоснования долженствования. Так, Ницше очень хорошо понимал: критика морали (то есть указание на внеморальные источники моральной видимости) должна дополняться критикой логики (соответственно, указанием на внелогические источники логической видимости).

Судя по обнаруживающимся в ходе «нигилистического эксперимента» эффектам, нормативные структуры познания и сознания, с одной стороны, и нормативные структуры оценки и практики, с другой, – имеют явно общую судьбу. Посмотрим, как это правило подтверждается в первом из подлежащих анализу подходов – по методу он всегда с неизбежностью оказывается феноменологическим, а по содержанию – «ценностным».

Его логика хорошо поясняется у Клайва С. Льюиса. Льюис имел в виду конкретно нравственные нормы и писал: «Некие объективные требования к нашему поведению заявляют о себе независимо от того, выполняем мы их или нет. Даже

более того, специфика этих требований (их феноменологическая определенность) именно в том, что они заявляют о себе как раз тогда, когда мы их не выполняем. Качество нормы как нормы обнаруживается именно как то, что феноменологически очевидным образом отличается от склонности, от того, чего просто “хочется”. В этом смысле совершенно логично утверждение типа: мораль дана человеку как то, чего у него нет»⁶². И вообще логика норм, определяемых ценностями (не только моральными, но и познавательными, скажем), заявляет о себе именно тем, что не соотнобразится с логикой обстоятельств.

Замечу, что избежать такого хода мыслей в философии Нового и новейшего времени (поскольку она каким бы то ни было образом выходит к теме нормирования и нормы) кажется вообще невозможным, какова бы ни была его дальнейшая интерпретация. Он, очевидно, внутренне сцеплен с самим способом феноменологического рассмотрения нормы с точки зрения изолированного индивида – другого способа в данной парадигме просто нет. На это обстоятельство настойчиво обращает внимание А. Макинтайр⁶³.

Действительно, если «нормативность нормы» есть ее универсальность, то эта универсальность опознается как то, что отлично от всего, связанного с индивидом как индивидом. Эта универсальность может, конечно, трактоваться по-разному: в качестве разумно определяемой (как у Канта), или в качестве предмета особого «морального чувства» (как у Юма), или в качестве ориентира чисто волевого акта (как у Кьеркегора). Но по существу эта разница ничего не меняет. Рано или поздно эта феноменологическая неразложимость различия между универсальным и индивидуальным концептуализируется как таковая (как в интуитивизме Мура).

Я намеренно оставляю вне рассмотрения эволюцию утилитаристского типа моральной аргументации. Эволюция утилитаризма от Бентама и Милля до Сиджвика, до той точки, где он перерождается в интуитивизм и далее в эмотивизм,

⁶² Резюме О. Г. Дробницкого по поводу экзистенциалистской трактовки морали (Дробницкий, О. Г. Указ. соч. С. 201).

⁶³ Ср. также анализ понятия «автономии» в лекциях Т. В. Адорно (Адорно, Т. В. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. С. 138).

подробно описана у Макинтайра. Утилитаризм оставался некоей независимой линией в моральной и социальной философии до тех пор, пока он не отрефлектировал своих оснований и не обнаружил в их основе той несводимости понятия «полезности», которую в рамках классического способа мышления приходится трактовать либо как произвол, либо как ту же трансцендентальную постоянную, отсылающую к феноменологической неразложимости долга или, может быть, «морального чувства».

Разные версии не-утилитаристской моральной аргументации, типичной для Нового Времени, их изоморфизм и изофункциональность хорошо описываются тем же Макинтайром. Я обращаю здесь внимание на судьбу одной-единственной (но наиболее влиятельной) версии, той, которая восходит к Канту и проходит обработку в неокантианской философии ценностей – и то не всей историей этой версии, но некоторыми особенно показательными моментами.

Кантовская философия практического разума и, в частности, способ разграничения сфер морального и не-морального описывался неоднократно⁶⁴. Практическим инструментом для такого разграничения – единственным инструментом – является у Канта «тест на универсализуемость», который выражает одновременно и рациональный замысел обоснования морали, и экзистенциальное значение, которое Кант придает этому замыслу (и разуму вообще). Одна из фундаментальных формулировок категорического императива содержит ссылку на «всеобщее законодательство», которое как бы учреждается моральным поступком именно в качестве такового. Из этого «как бы» вырастает специфическое неокантианское представление о ценностях, которые не существуют, но лишь значат и тем не менее выполняют функцию конституирования правил (норм) познания и практики.

В то же время первостепенное значение имеют здесь понятия долга и свободы (в существенном противопоставлении склонности и природе). Долг – это специфическая модальность требования поступать согласно правилу, и в то же

⁶⁴ См.: Соловьев, Э. Иммануил Кант. Знание, вера и нравственность // Соловьев Э. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Издательство политической литературы, 1991, и мн. др.

время долг строго соответствует метафизическому понятию свободы, как атрибута «вещи в себе». В противоположность долгу, природе соответствует в собственном смысле слова необходимость или, может быть, условная необходимость, вроде той, которая присутствует в разных «гипотетических императивах».

Неокантианцы, как, например, В. Виндельбанд, также пользовались противопоставлением природы и свободы в формулировках, близких к кантовским. В общем, понятия долга, свободы, ценности и нормы образуют устойчивый круг⁶⁵. К тому же кругу относятся еще некоторые понятия – совести, например. И вот здесь любопытно отметить, что Виндельбанд, очевидно, видя опасность манипуляции этим кругом (поскольку он захватывает сферу нравственности, а значит, общественности как таковой), на первое место вообще выдвигает не нравственный долг и совесть, а логический и эстетический долг и совесть⁶⁶.

Видимо, логическая совесть и логический долг призваны здесь спасти самую совесть от недобросовестного отношения к ней. И действительно, в выведении нормирования из кантианской свободы как таковой, то есть в конечном счете из способности спонтанного причинения, из субъектности субъекта в смысле Нового Времени, скрыт целый ряд сложностей. Как только мы выходим здесь за рамки чисто логической конструкции и начинаем рассматривать поведение поступающего и аргументирующего индивида, эта концепция делается антропологической аксиоматикой или символом веры. Совершенно непонятно, почему нельзя попробовать исходить из других аксиом. Ведь тут же, при малейшей попытке конкретизации, обнаруживается противоречие между самими понятиями свободы и правила.

Дело не в том, что свободный субъект (если он существует) не мог бы предписывать сам себе какой-то кодекс поведения, но в том, что этот кодекс, очевидно, если мы

⁶⁵ Среди отечественных авторов, опирающихся на этот круг, следует отметить Ю. Шрейдера, как уже нашего современника. См.: Шрейдер, Ю. А. Этика. Введение в предмет. М.: Текст, 1998.

⁶⁶ Виндельбанд, В. Принципы морали // Культура и ценность / В. Виндельбанд. М.: Юрист, 1995. С. 118 и далее. Это, конечно, соответствует и общему стремлению неокантианцев слить воедино чистый и практический разум.

начинаем его пересказывать, пользуясь теоретическим разумом, да еще в контексте эмпирически данных языка и общест­венности, автоматически теряет качества специфически мо­рального в кантовском смысле регулятора, то есть автономно­го регулятора. Требования, сформулированные «для другого» и даже «для себя как другого», — это уже с неизбежностью гетерономные требования. Здесь и начинается область беззас­тенчивого общественного манипулирования долгом, совестью, виной и т. д.

Виндельбанд ставит логическую и эстетическую норму (а также долг и совесть) впереди, до нравственной нормы, полагаясь, очевидно, на интуитивную уверенность в непоколебимости логической нормы, как выведенной из поля соци­альных воздействий. Сто лет спустя мы не можем повторить эту операцию с той же степенью уверенности. Уже Ницше сомневался в том, что «воля к истине» не может быть фаль­сифицирована так же, как и все остальное. Сейчас можно, видимо, уже с уверенностью говорить о клишированных фи­гурах познания, как о произведениях естественного отбора, происходящего в среде социальной реальности.

Я обратил бы внимание и на то, что в общем виде воз­ражения Виндельбанду можно было бы сформулировать, опи­раясь уже на Канта и Юма. Если бы даже трансценденталь­ную логику можно было бы с уверенностью рассматривать как абсолютную норму и, так сказать, полюс притяжения ло­гического долга, то и тогда любое ее эмпирическое примене­ние оставалось бы оперированием «нормативными высказы­ваниями» в смысле Юма.

А это не более и не менее чем «законы, которые разум предписывает природе», — иначе говоря, речь идет о том, что мы принимаем наши формулировки за качества вещей самих по себе, и принимаем их именно в функции руководящих верований. Мы просто вынуждены проводить такую операцию, иначе останемся вообще без ориентиров — но, стало быть, все это дело подневольное, и тут не может быть речи о свободе, а тем самым о ценностях познания, о долге, совести и т. п.

Таким образом, тут обнаруживается более фундамен­тальный уровень зависимости, который разрушает наши пре­тензии основать свободу на самом факте существования ло­гической нормы. Напротив, логическая норма оказывается ско­

рее аргументом против самой возможности свободы разума, взятого в его познавательно-теоретической функции. Тогда вначале возобновляется разрыв между познающим и мораль­ным разумом, а потом с неизбежностью воспроизводится па­радокс морального нормирования. Опять получается, что ус­мотреть для него образец в чистом теоретическом познании нельзя — и, кажется, мы обречены утопить моральное норми­рование в гетерономии общественных требований. Это то про­тиворечие, о котором говорит Адорно как о неразрешимом противоречии между конкретностью морального субъекта и абстрактностью самих категорий морального⁶⁷.

Здесь я фактически касаюсь уже темы власти и дискур­сов власти. А. Макинтайр, размышляя о невозможности про­ведения *содержательного* морального нормотворчества «по Канту», указывает, что внешне такой простой и привлека­тельный «тест на универсализуемость» на самом деле совер­шенно бесполезен. Говоря попросту, нет такого произвола, который нельзя было бы оправдать формулировкой максимы, допускающей универсальное расширение. Пример такой мак­симы — «Я исхожу из того, что можно и нужно преследовать людей, являющихся сторонниками ложной религии (и готов предложить этот принцип в качестве всеобщего законодатель­ства)». Суть здесь в том, что право применять предикат «сто­ронник *ложной религии*» монополизируется тем, кто этот пре­дикат сконструировал и ввел во «всеобщее законодательство».

Иначе говоря, ценностный подход в классическом его виде обречен на раскачивание между утверждением природ­ной необходимости и свободы. Если нормы и правила, взя­тые во всей совокупности, включая логические и нравствен­ные, суть дело свободы, то они не нормы и не правила, так как их невозможно сделать содержательно всеобщими. А если они суть дело необходимости, то они опять-таки не нормы и не правила, так как, став содержательно всеобщими, они ста­новятся совершенно гетерономными. Ни стратегии «филосо­фии подозрения», ни нигилистические установки эмотивис­тов по существу тоже не в состоянии внести ничего нового, потому что и они могут опираться только на ту же самую феноменологическую данность.

⁶⁷ Адорно, Т. В. Указ. соч. С. 146.

Итак, в определении из «Философского словаря» – «Норма выражает то, что существует или должно существовать во всех без исключения случаях, в противоположность закону, который говорит лишь о существующем и происходящем, и правилу, которое может быть выполнено, а может быть и не выполнено...» – заложена та же неточность, которая характерна для всего того строя мысли, который опирается на самоочевидность для субъекта и самоочевидность самого субъекта без уточнений. Здесь эта неточность сконцентрировалась в слове «должно» – с чьей точки зрения «должно»?

Опора на «индивид-субъект» является здесь, как я показал, ненадежной, а отсылка к «коллектив-субъекту» означала бы тут переход к иному способу определения нормы (не более успешному). Что здесь действительно обнаруживается, так это то, что (в очередной раз) перед нами секуляризованное понятие теологии.

Средневековое мышление (которое трудно упрекнуть в нравственном релятивизме) стремилось представить этику как совокупность императивов, являющихся одновременно гипотетическими (в духе «искусства благой жизни»), когда они рассматриваются в контексте разумного обоснования стратегии поведения индивида, и категорическими, когда они рассматриваются как данные в Откровении заповеди Бога. «Должное» Нового Времени специфическим образом смешивает два эти плана, что является, конечно, следствием принятия концепции «индивид-субъекта» и соответствует замыслу автономной морали как таковой. Отсюда возникает иллюзия самоочевидности этого «должно», категорического и в то же время рассматриваемого в контексте разумного обоснования поведения индивида.

Строго говоря, эта необсуждаемая псевдо-самоочевидность есть, таким образом, некая производная от самого понятия «субъекта». Индивиду в некотором роде предписано быть субъектом *par excellence*, во всяком случае до тех пор, пока не предъявит свои притязания коллектив. И «должно» в самом глубинном смысле выражает здесь прежде всего то, что индивиду это *предписано*, что ставит под сомнение действительность его автономности.

Между тем именно эта «предписанность» формально обосновывает (легитимирует) нормы как нормы (субститут

Божьих заповедей), определяемые субъектом как субъектом. Разобраться в этой загадочной «предписанности», явным образом исключающей собственно религиозное обоснование, значило бы генерализовать и одновременно деконструировать нормативно-субъектное мышление Нового Времени как такое. Именно в этом смысле Деррида, очевидно, говорил, как о само собой разумеющейся, о философской задаче «деструкции онто-теологии»⁶⁸.

Последнее, что следовало бы здесь заметить: характер деконструируемого теологического измерения вовсе не очевиден. Новое Время получило тот теологический способ мышления, который был исходным материалом для секуляризации, в наследство через христианское Средневековье, но сам этот способ не имеет специфически христианского характера. И аутентично средневековый способ осмысления проблем, соответствующих нововременной проблематике субъекта-и-нормы, как было только что показано, не поддается прямому переводу в эту проблематику и связанную с ней рефлексию. Он проходит при этом через очень специфическую трансформацию, связанную не только с собственно «секуляризацией», но и с забвением этики в аристотелевском смысле. Все это очень сложные процессы, которые требуют для своего осмысления дополнительных размышлений о классической концепции нормы, теперь уже в иной, социологической версии.

1. 3. Классическое социологическое определение нормы. «Органическая солидарность», консерватизм и теология

Я буду говорить о социологической или этносоциологической традиции понимания нормы, отдавая себе отчет в том, что пользуюсь конструкцией, соединяющей для удобства анализа ряд конкретно-исторических явлений, каждое из которых имеет собственный контекст формирования и изменения. Как максимально репрезентативные здесь рассматриваются, с одной стороны, английские школы функциональной и структурно-функциональной этнологии, то есть школы Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна; с другой стороны, структурно-функциональная социология прежде всего в «жестком» варианте,

⁶⁸ Деррида, Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000. С. 195.

который был создан Т. Парсонсом и характеризуется иногда как «функциональный императивизм».

С другой стороны, при всех оговорках, в рамках этой единой модели этносоциологического понимания нормы можно рассматривать руководящие идеи Э. Дюркгейма и М. Вебера, а также структурализм К. Леви-Стросса. Что касается «мягкого функционализма» Р. Мертон (многим обязанного П. Сорокину), то он занимает особое положение, так как в его исходных методологических допущениях немало черт, по меньшей мере напоминающих неклассические поправки к классическому рационализму Парсонса.

Что парсонсианство и параллельные явления в этнологии суть ярчайшие (хотя и запоздалые) явления именно классического рационализма, нет никаких сомнений. Прежде всего бросается в глаза классический способ мыслить систему в качестве замкнутой целостности; за этой чертой мышления скрывается другая, более существенная, именно та, которую я определяю как конститутивную для классического разума. Напомню, что здесь разделение классической и неклассической рациональности проводится по параметру присутствия/отсутствия, хотя бы как возможности, абсолютно рационального субъекта. В этносоциологической традиции такая черта, безусловно, есть.

Классический рационализм, правда, прямо и непосредственно показывает здесь прежде всего упомянутый способ мыслить систему. Это именно та его сторона, что напоминает о доклассической (античной и средневековой) парадигме, с ее характерным вниманием к диалектике части и целого. Может создаться ложное впечатление, что существует непрерывная методологическая традиция «от Платона через Гоббса до Парсонса». Легко показать, что это не так. Античная социально-этическая рефлексия не озабочена проблемой норм как правил: для нее характерна, как я напоминал, совсем другая парадигма, построенная вокруг понятий счастья и добродетели.

Истинными создателями этого способа мышления следует считать авторов, создавших нормативное понятие «культуры»: Гоббса, С. Пуффендорфа, французских просветителей. Пуффендорф, как известно, употребил выражение «культурное состояние человека» в значении «способ жизни в обществе». «Жизнь по культуре» противостоит тут до-обществен-

ной жизни «по природе» («натуре»), как состоянию «войны всех против всех». Культура – закон, смиряющий человеческую злобность, иго законов и правил: она, по существу, вообще совпадает с обществом и *принудительно* введенными правилами поведения в нем.

Здесь (как и ранее у Гоббса, вдохновителя Пуффендорфа) радикально переосмыслен старый термин “lex”, закон⁶⁹. Я не буду вникать в соотношения разных «законов» Гоббса и гоббистов и ограничусь только тем смыслом этого слова, который связан с введением культурного состояния. «Закон» в этом смысле есть, с одной стороны, сугубо общественное (и, говоря современным языком, конвенциональное) установление, с другой – установление, имеющее силу абсолютного, как исходящее от квазитрансцендентного источника.

Таким квазитрансцендентным источником является природа человека с ее естественным и имеющим абсолютное значение импульсом самосохранения. Выводы, к которым приходит Гоббс, предвосхищают методологические аксиомы структурно-функционального этносоциологического мышления. Поскольку какое бы то ни было общество лучше, чем отсутствие общества, гарантирует выживание индивида, постольку все наличные общественные институты, элементы культуры и правила следует считать абсолютно необходимыми.

Я не стану разбирать эволюцию парадигмы Гоббса-Пуффендорфа в классической философии. Отметим, что особенно четко делает все выводы из этой парадигмы Гегель, я не буду анализировать и гегелевскую философию права и морали. Определю лишь общую тенденцию: Гегель, сливая две кантовские темы – тему рефлексии практического, морального разума с темой *априорных форм организации знания*, – опознает в последних всеобщие формы организации культуры, а рефлексию представляет как «присвоение» этой традиции. В связности этих форм, воспроизведенной *изнутри*, человек преодолевает обособленность от духа, воплощенного в деяниях человечества, включая подчиненный правилам культурный и социальный порядок.

⁶⁹ О несовпадении между средневековым и гоббсовским понятием «закона» см.: Лобковиц, Н. Карл Шмитт – «католический фашист»? // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 91.

Ирония истории состоит в том, что этнологи и социологи конца XIX и первой половины XX века настойчиво стремились к «разумному оправданию действительного» на таком материале, который, надо думать, привел бы Гегеля в смущение. Гоббсовский и гегелевский принцип оправдания целостности-и-прогрессом начал использоваться в контексте, который приближается к современному мультикультурализму и делает весьма сомнительным само понятие прогресса. Таков знаменитый доклад Малиновского о значении института «охотников за головами» для сохранения традиционной социальной и хозяйственной структуры на Соломоновых островах.

Я упомянул здесь Гоббса и Гегеля для того, чтобы подчеркнуть связь классического этносоциологического способа мыслить норму и нормирование с традицией классической рациональности Нового Времени. Предполагается, что существует или может существовать субъект, для которого возможна полная самопрозрачность, отсутствие «подвалов», где внутри самого субъекта размещается Иное. Но место «субъекта» занимает уже не человеческое Я, а коллектив или культура как целое. В пределах «целого» нет ничего инородного. Для классической социологии, как правило, особую роль играет (как у Дюркгейма) именно концепт коллектива как целостной системы, откуда и имеющая методологическое значение идея «органической солидарности»⁷⁰.

Действительно, легко показать, что у Дюркгейма недостаточно проясненная (с точки зрения современных критиков, таких, как Н. Луман⁷¹) идея целостной системы или целостного коллектива (между ними здесь нет зазора) играет основополагающее значение. Достаточно посмотреть на два

⁷⁰ Особое положение здесь занимает социологическое мышление М. Вебера, поскольку у него единицей анализа оказывается не коллектив и не действие коллектива, а действие индивида. Впрочем, идеальный целерациональный индивид Вебера также вписывается в схематизм классической рациональности: предполагается, что он способен знать о себе и своих ориентациях все, по крайней мере, что нужно для подлинного целерационального действия. Иные типы индивидов могут считаться в общем контексте веберовской мысли просто «недолжными типами».

⁷¹ См. лумановское осмысление исторического контекста и генезиса различия «индивид/коллектив»: Луман, Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // СОЦИО-ЛОГОС. Вып I / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991. С. 201–202.

программных текста – «Представления индивидуальные и представления коллективные» и «Ценностные и “реальные” суждения»⁷².

В первом Дюркгейм, не пренебрегая вольной аналогией между мозгом и коллективом (как ансамблем «клеток»), обосновывает возможность «коллективного представления». Коллективное представление, во всяком случае, могло бы быть столь же нетождественным самому коллективу и столь же связанным с ним, сколь индивидуальное представление нетождественно совокупности мозговых клеток и все же явно соотнесено с ними⁷³. В сущности, Дюркгейму удастся доказать лишь это «могло бы быть» – не говоря уж о том, что он эксплуатирует небесспорную психофизическую модель.

Во втором тексте Дюркгейм начинает с констатации феноменологического типа: с констатации различия между суждениями типа «мне нравится нечто» («я люблю нечто» и др.) и «нечто является ценностью». Первый тип включается в категорию «реальных суждений», то есть протокольных констатаций некоторого положения дел (в данном случае – положения дел в части склонностей индивида, который эти самые склонности описывает). Второй тип вроде бы не может быть сюда включен – здесь фоном является, конечно, восходящее к Юму различие фактических и оценочных суждений. Поминаются тут и неокантианцы. Дальнейший ход рассуждений Дюркгейма направлен как раз на то, чтобы упразднить данную несводимость: «нечто является ценностью» означает на самом деле «нам нравится нечто» (или «мы любим нечто»), как раз в смысле «коллективных представлений», довлеющих над индивидуальным сознанием⁷⁴.

Любопытный мотив вносит дополнительная концепция «фиксации» ценности на каком-либо случайном наглядном символе⁷⁵. Эта идея близка к фрейдовской, но действительные корни ее, видимо, уходят в классическую «антропологию», то есть этнологию Тайлора и Фрезера. Учитывая контекст, следует видеть здесь сдвиг от тайлоровской радикаль-

⁷² См.: Дюркгейм, Э. Социология. М. : Канон, 1997.

⁷³ Там же. С. 239–241 и др.

⁷⁴ Там же. С. 286–287 и др.

⁷⁵ Там же. С. 289.

но-просвещенческой идеи «пережитка» к той самой идее «оправдания разумом», которая, как я отмечал, роднит классическую социологию с гегелевской философией.

Итак, «коллективные представления» у Дюркгейма сполна обеспечивают все, что нужно для того, чтобы помыслить, во-первых, ценности (как коллективные представления, фиксирующие самоидентичность коллектива в том или ином отношении, «моральное единство»), во-вторых, нормы, как просто-напросто *операционализации* ценностей. Эта концепция увенчивается дюркгеймовским определением религии как системы представлений, обеспечивающих *моральное единство* коллектива.

При таком подходе не имеет смысла различать мораль и обычай: «моральное» здесь поистине значит вообще «практическое». Это вроде бы напоминает о приведенной выше ссылке Макинтайра на Цицерона, но сходство обманчиво. Ведь Дюркгейм имеет в виду нечто не только практическое, но и символически-конвенциональное, а этого, конечно, не имели в виду ни Аристотель, ни Цицерон. Зато упомянутая дополнительная концепция позволяет до какой-то степени решить даже вопрос о конфликте ценностно-нормативных систем: в таком конфликте фактически предлагается видеть конфликт *символов*, имеющих одно и то же содержание (одни и те же «означаемые», говоря более поздним языком).

После Дюркгейма становление интересующей меня теоретической парадигмы происходило в двух главных руслах, самостоятельных по отношению друг к другу. Впрочем, обозначившиеся здесь ходы мысли настолько однотипны в этнологии (Малиновский и Рэдклифф-Браун) и в социологии (Парсонс), что Р. Мертон находит возможным описывать их как разные приложения тождественной парадигмы.

В порядке исторической справки следует указать, что функционализм Малиновского (и выросший из него структурный функционализм Рэдклифф-Брауна) последовательно борется с тайлоровской и отчасти фрезеровской идеей «пережитка». Малиновский в своем анализе принципиально отказывался обращаться к генетическому объяснению элементов культуры, противопоставляя ему синхронное описание и объяснение в терминах функций и удовлетворения функций (первичных и вторичных). У Малиновского формулируется поло-

жение о *базовых ожиданиях общества* и селекции человеческого поведения, исходя из этих ожиданий. В такой селекции (санкционировании, поощрении, запрещении, блокировании) видится здесь суть социального нормирования как такового⁷⁶.

Рэдклифф-Браун прибавляет к методологической схеме Малиновского главным образом идею структуры, как сети реально существующих социальных отношений. Представление о структуре позволяет, в частности, развить концепцию интеоризации «общественных ожиданий» и, следовательно, интеоризации самой нормы за счет отождествления индивида, в его собственной перспективе, с другими индивидами, находящимися в той же позиции по отношению ко всей сети социальных связей. Иначе говоря, речь идет о принятии социальных норм в качестве атрибутов или, возможно, составных частей социальной *роли*.

Что касается социологической теории Т. Парсонса, то она непосредственно вдохновлялась дюркгеймовской идеей «органической солидарности», как и пониманием «рациональности социального порядка» в духе М. Вебера. Методологически, между прочим, теория Парсонса близка к классическому структурализму Ф. де Соссюра и Пражского лингвистического кружка, в частности, к фонологии Трубецкого⁷⁷. Парсонс и не собирается мыслить социальное действие иначе, как знаковое и значащее действие, то есть в весьма близкой аналогии с языком, управляемым некоторыми регулярностями⁷⁸.

Фактически понимание нормы в контексте парсонсовской теории социального действия сводится к значимой тавтологии: действие является социальным в той мере, в какой оно ориентировано на норму (то есть может быть отождествлено с нормативным «типом», подобно фонеме в ее смысловоразличительной функции), а норма есть характерный способ организа-

⁷⁶ См. обзор четко сформулированных «аксиом функционализма» у самого Малиновского: *Малиновский, Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб. : Университетская книга, 1997. С. 683–684.*

⁷⁷ Что позволяет мне без специальных обоснований рассматривать в том же поле единой этносоциологической традиции также и наследие К. Леви-Стросса, многим обязанным как Дюркгейму, так и Трубецкому.

⁷⁸ См. : *Парсонс, Т. Система координат действия и общая теория систем действия; культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая мысль. Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 454–455. Также Parsons T. The Social System. N. Y., 1951. P. 6–7.*

ции отношений субъектов, практикующих социальные действия. При этом Парсонс, отождествляя норму с операционализированным «ценностным стандартом», различает когнитивные, оценочные и моральные стандарты ценностной ориентации.

Первостепенное значение имеет у Парсонса представление об «удовлетворенных ожиданиях», которое теснейшим образом связано с базовыми посылками его методологии, в особенности – с отмеченным выше символическим толкованием действия. Нормативно ориентированное действие понимается как таковое участниками ситуации, или, что то же самое, эмпирически имеющее место действие предсказуемо в той мере, в какой оно нормативно ориентировано, укладывается в свой тип как в «фонему»⁷⁹. «Удовлетворенность Я» у Парсонса явно имеет много общего с «признанием» в гегелевском смысле: некто признан в качестве необходимого члена общественного целого, поскольку его действие опознано и учтено другими. Как именно оно опознано и учтено – в данном случае вопрос второстепенный.

При этом у Парсонса яснее, чем у Гегеля, просматривается мотив, уже вполне парадоксальный: ненормативного социального действия как такового, строго говоря, не бывает. Вариации действия (то, что, по Парсонсу, относится к «обстоятельствам действия»), если они не мешают нормативному отождествлению действия, не могут быть опознаны; а если они слишком сильны, то действие, видимо, будет идентифицировано или классифицировано как-то иначе, либо не опознано и не воспринято никем вообще.

Так действие всегда предстает как уже классифицированное и доставляющее индивиду признание со стороны других индивидов и общества: в крайнем случае это может быть признание в качестве преступника, но вовсе выпасть из системы действующий индивид не может по определению. Здесь я считаю уместным, не анализируя специально вопрос об истории европейских структуралистских параллелей к классической американской социологии, сослаться также на Фуко. Речь идет не только о содержании «Надзирать и наказывать»,

⁷⁹ Своеобразная параллель – определение социальной нормы как «меры общественных отношений», причем именно тех отношений, «которые воплощают социальную организацию и реализуются в социальных системах», у В. Д. Плахова (Социальная норма. С. 14–15).

но прежде всего о методологической посылке, которая та же и в «Истории безумия» и других классических работах французского исследователя. Опознается то, что уже опознано, описуемо то, что уже описано.

Конечные формулировки Парсонса представлены в «Системе современных обществ». Они имеют в виду некую весьма обширную «систему действия», куда входят в качестве подсистем, отграниченных друг от друга, наряду с личностными подсистемами и поведенческими организмами, социальные и культурные подсистемы. Для меня особенно интересно различие двух последних. Оно имеет, как и в других случаях, функциональный характер: функция социальной подсистемы – интеграция, а культурной – воспроизводство образца. (На долю организма выпадает функция адаптации, а личностям отводится исполнение целедостиженческой функции.)⁸⁰

Говоря несколько упрощенно, у Парсонса культурная подсистема выступает как некое «депо крови», обеспечивающее непрерывность нормирования социального действия. В то же время нормативное упорядочение общества практически проводится на почве самой собственно социальной системы. Эти процессы, естественно, и не могут проходить иначе, как в зоне взаимопроникновения «подсистем». Но в результате не так уж легко интерпретировать внешне очень простые формулировки Парсонса.

Структура социальной системы, по Парсонсу, характеризуется с помощью четырех типов независимых переменных: ценности, нормы, коллективы и роли⁸⁰. Ценности принадлежат сфере компетенции культурной подсистемы, как «представления о желаемом типе социальной системы, которые регулируют процессы принятия субъектами действия определенных обязательств». Нормы, читаем тремя строчками ниже, «интегрируют социальные системы», находясь в сфере социальной, а не культурной подсистемы. Но тут же они характеризуются просто как конкретизации и операционализации ценностей применительно к «функциональным и ситуационным условиям, специфичным для определенных коллективов и ролей».

⁸⁰ Парсонс, Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 15–16.

⁸¹ Там же. С. 18–19.

Таким образом, фактически нормативная система, характеризующая социальную подсистему как таковую, должна определяться как конкретизация и операционализация ценностной системы, характеризующей, в свою очередь, культуру как таковую. «Основания культурной легитимизации трансцендентны по отношению к конкретному и случайному характеру интересов, влияния и солидарности, выступая на социальном уровне в виде ценностных приверженностей. В противоположность лояльности, проявляемой к коллективу, отличительной чертой ценностных приверженностей при исполнении обязательств является их большая независимость от соображений цены, выгоды или убытков, от текущих потребностей социума или окружающей среды»⁸². Тогда социум есть просто материализация, «оплотнение» культуры.

Легитимность социального порядка, таким образом, в любой момент может быть установлена, исходя из его соответствия культурному и моральному порядку, грубо говоря – «тому, чему учат в школе». «На уровне культуры в качестве соответствующего аспекта ценностей выступает то, что принято называть моралью. . . Моральный поступок есть реализация культурной ценности в социальной ситуации, включающей взаимодействия с другими субъектами».

Однако общество (социальная подсистема как таковая) построено как «сеть коллективов и коллективных лояльностей», и само собой разумеется, что «лояльность по отношению к социетальному сообществу должна занимать высокое место в любой устойчивой иерархии лояльностей»⁸³. Слово-сочетание «коллективная лояльность», взятое само по себе, вовсе не синонимично словосочетанию «моральная легитимность» или даже «культурная легитимность». Парсонс вроде бы и подчеркивает, что «иерархия лояльностей» не увенчивается «лояльностью по отношению к социетальному сообществу» – наивысшая позиция должна принадлежать «культурной легитимизации нормативного порядка общества»⁸⁴.

Тем не менее, раз «культурная легитимизация» вписана в ту же «иерархию лояльностей», пусть даже в «наивысшей

позиции», значит, положение о «трансцендентности оснований культурной легитимизации» заведомо потеряло смысл. В лучшем случае речь может здесь идти о лояльности к тотальному целому «системы действия», очевидно, с включением в это целое самих ценностей как «представлений о желаемом типе социальной системы» (см. выше). Или, иначе говоря, о лояльности в конечном счете «развивающемуся обществу», очевидно, понятой так, как учат в школе (собственно, и концепт «развивающегося общества», и просто концепт «общественного целого» может быть введен только в целенаправленном воспитании).

Или, может быть, Парсонс имеет в виду «наивысшую позицию» не самих по себе культурных и моральных ценностей, взятых с содержательной стороны, а самого формального принципа культурной и моральной легитимизации, то есть, выражаясь иначе, культ самой идеи моральности? В таком случае идея и принцип исчерпываются способностью придавать нормативному порядку видимость трансцендентно укорененного: других функций у него и нет. Так или иначе, на протяжении одного абзаца Парсонс закрывает возможность мыслить конфликт между лояльностью и моральностью. Конфликты подобного рода, поскольку они все-таки существуют, оказываются «в конечном счете» мнимыми: то, чему учат в школе, в любой момент может быть проинтерпретировано так, чтобы «в конечном счете» обеспечить оправдание лояльности кому придется и чему придется.

Своеобразную критическую сводку методологии «функционального императивизма» Парсонса и близких этнологических школ находим у Р. Мертона, развивавшего оригинальный и более «мягкий» вариант функционализма. Мертон сводит методологическую базу жесткого функционализма к трем постулатам: 1) функционального единства общества, 2) универсальной функциональности и 3) необходимости.

Первый постулат утверждает, что общество представляет собой единую систему, функционирующую «в целом»; Мертон замечает на это, что интегрированность общества – это в каждом конкретном случае вопрос, который может быть разрешен только эмпирическим исследованием. Вторым постулатом утверждает, что все элементы культуры и каждый в отдельности функциональны и незаменимы в этом качестве.

⁸² Парсонс, Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 28.

⁸³ Там же. С. 26.

⁸⁴ Там же. С. 26.

Мертон выдвигает против него аналогичное соображение. Наконец, постулат необходимости утверждает необходимость и определенных функций, и необходимость существующих социальных институтов, культурных форм и т. п. Мертон указывает на то, что это догматическое предположение невозможно подтвердить без предварительного исследования возможных функциональных альтернатив⁸⁵.

Не столь детальная, но методологически ценная критика парсонсовской "grand theory" обнаруживается в «Социологическом воображении» Ч. Р. Миллса. При этом под ударом находится не только Парсонс, но вся сформировавшаяся со времен Дюркгейма и Вебера классическая парадигма социологии, а косвенно – и классический рационализм вообще. Основной упрек Миллса состоит именно в том, что «высокая теория» делает невозможным предприятием – мышление конфликта, не говоря уж о том, чтобы мыслить изменение системы норм.

Содержание «Социальной системы» Миллс излагает «в двух фразах» дословно следующим образом: «Нас спрашивают: как возможен социальный порядок? Ответ, который нам дают, видимо, таков: посредством общепринятых ценностей». Ирония Миллса связана прежде всего со словом «общепринятый», которое само по себе превращает любой ответ в трюизм.

«То, что Парсонс и другие высокие теоретики называют "ценностными ориентациями" и "нормативной структурой", относится главным образом к легитимирующим символам господства... Даже в таких священных малых группах, как семья, единство "общих ценностей" совсем не обязательно: недоверие и ненависть друг к другу могут быть необходимы для всего семейства. Точно так же может процветать и общество, лишенное "нормативной структуры", в универсальность которой верят представители "Высокой теории"... Интеллектуальное "убеждение" и моральная "вера" вовсе не являются необходимыми ни для правителей, ни для управляемых, чтобы политическая структура продолжала существовать и даже процветать... Нам вовсе не помогут отвлекающиеся от сути дела допущения Парсонса, который просто предполагает в каж-

⁸⁵ Мертон, Р. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. Тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 386 и далее.

дом обществе такую иерархию ценностей, которую мы вообразили»⁸⁶.

Замечу, что здесь (и в других местах) Миллс касается капитального вопроса: соотношение дискурса и внедискурсивного принуждения, а тем самым – соотношения обоснования социальных норм и их фактического утверждения. Примерно тот же смысл имеет, напомню, и цитированный выше призыв М. Арчер «не слушать сирен, которые не делают различий». Между прочим, более определенное, чем у Парсонса, различие социума и культуры у П. Сорокина (американского периода), которое по-своему наследуется «мягким функционализмом» Мертона, относится к тому же ряду методологических инициатив. Такое различие на определенном уровне предстает именно как различие дискурсивного и внедискурсивного.

В основе своей, однако, это различие есть именно различие социума и культуры, которым систематически пренебрегает этносоциологическая традиция, наследующая классическому рационализму. Такое неразличение, конечно, является неразличением лишь по сути: на поверхности различие присутствует, но оно тут же сводится на нет. Оно сводится на нет самим постулатом сводимости одного к другому: практикуемых норм поведения – к артикулированным ценностям или наоборот, неважно. Разница между «идеалистическими» и «материалистическими» версиями несущественна.

Это – следствие из самого требования единого объяснительного принципа, тесно связанного с задачей самообоснования субъекта. Субъект как нечто единичное и единое может создать лишь одно самообоснование и одно самоописание. Если субъектом считать общество (коллектив), то теоретическая рефлексия об обществе может начаться лишь с общественно значимого самоописания (с культуры), как с единого текста. Теоретическая рефлексия может извлечь из это-

⁸⁶ Миллс, Ч. Р. Социологическое воображение. М. : Издательский Дом «Стратегия», 1998. С. 43, 49 и далее. Ср. также у позднейшего автора (М. Манна): «Стабильность наших обществ может менее зависеть от консенсуса относительно каких-либо конкретных ценностей или норм, чем от отсутствия консенсуса в той точке, в которой оппозиционные подходы могли бы быть трансформированы в политическое действие». (Цит. по: Капустин, Б. Г. Что такое «политическая философия»? // ПОЛИС. 1997. № 1. С. 149).

го самоописания, быть может, больше, чем наивное восприятие; однако в самом фундаментальном смысле результаты рефлексии должны быть представляемы как «топологические преобразования» начального самоописания. Единое остается единым, как бы ни менялась его форма: в противном случае разрывается единство самого субъекта⁸⁷.

Именно здесь находятся действительные основания квази-аристотелизма Нового Времени во всех его проявлениях, от Гоббса до Карсавина и неоконсерваторов, исходящего из фактической данности целостности общества или иллюзии такой данности. Но и альтернативный способ социального мышления, собственно Просветительский, очевидно, задан теми же классическими методологическими предпосылками: здесь «по методу геометрии», то есть в единой цепи рассуждений, выводятся некие следствия из аксиоматики субъекта⁸⁸.

Результатом оказывается опять модель унитарного описания или самоописания общества, в которой сам замысел нормативности исключает всякую возможность имманентной конфликтности. В сетованиях Миллса схватывается главное: классический рационализм применительно к обществу как раз и означает такую парадигму мышления, которая изначально и сознательно построена так, чтобы не вмещать в себя конфликт. Воспроизвести в мышлении конфликт, в полном смысле слова неслучайный, не на жизнь, а на смерть – значит принять как минимум два альтернативных и несводимых друг к другу описания самого конфликта в горизонте каждой из сторон, уничтожающих друг друга внедискурсивными способами. Разрыв между ними, не заполняемый дискурсом, губителен для самого мышления.

Я закончил предыдущий раздел обращением к теологическому измерению метафизики субъекта и сейчас хочу проинформировать такое же обращение, исходя из полученного только что результата. Самопрозрачный субъект Нового Времени, как выяснилось, автоматически порождает модель бесконфликтного общества или, может быть, бесконфликтного мышления

⁸⁷ Марксов анализ «превращенных форм» принадлежит уже другой, не-классической парадигме мышления, которая, впрочем, ни у самого Маркса, ни у большинства марксистов не присутствует в сколько-нибудь цельном виде.

⁸⁸ Ср., кроме «Теории справедливости» Роулза как образца социальной дедукции, также «Этику» Спинозы.

об обществе. Здесь неизбежно напрашивается аналогия с эсхатологическим будущим священной истории, и даже не только с будущим, но с проекциями этого эсхатологического или трансцендентального порядка в настоящее, со всем тем, что С. Хоружий называет «парадигмой освящения».

Собственно говоря, существует даже выражение «политическая теология», использовавшееся, скажем, К. Шмиттом как название радикально-консервативной версии социального мышления. Н. Лобковиц замечает, правда, относительно этого выражения, что тут имеются в виду две разные вещи: во-первых, тот факт, что базовые понятия Нового времени в политической и юридической области суть секуляризованные понятия теологии; во-вторых, тот тезис, что Церковь сама есть модель политического порядка, и в связи с этим теология имеет политическое измерение⁸⁹. Ни у Шмитта, ни у иных радикально-консервативных идеологов (как у евразийцев, по существу очень близких к Шмитту) эта двусмысленность не проясняется, что имеет, видимо, принципиальное значение для самой возможности их замысла.

Тот же Шмитт, как показывает Лобковиц, оказывается «теологом политики» не в качестве католика, а в качестве последователя Гоббса, но именно это различие скрывается, что и делает возможным шмиттовский замысел «католического фашизма». Тут интересно даже не то, что фашистская идеология извлекается из недр классики Нового Времени, в конечном счете – из принципа субъекта как такового. Интересно именно избегание анализа упомянутой двусмысленности, который грозит указанием на пропасть между доклассическим и классическим способами мышления. Неразличение коллектива и культуры «вослед Гоббсу» принципиально отличается от способа мышления до-классики, которая вообще не конципировала ни «культуры», ни даже «общества» в сколько-нибудь субъектном смысле⁹⁰.

Тем не менее, очевидно, действительно существует некая преэминентность, связывающая традиционные представле-

⁸⁹ См. комментарии Н. Лобковица в статье: Лобковиц, Н. Карл Шмитт – католический фашист? // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 88, 93.

⁹⁰ См.: Филиппов, А. Ф. Социология и Космос // СОЦИО-ЛОГОС. Переводы с англ., нем., франц. Вып. 1 / сост., общ. ред. и предисл. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991.

ния о сакральном космосе (то, с чем доклассическое мышление действительно имело дело, в том числе и в виде «парадигмы освящения») с представлениями о самоопределяющих актах субъекта, будь то «коллектив-субъект» или «индивид-субъект». Мысль о пост-теологическом контексте самой идеи социального порядка и нормирующей активности субъекта обретает новый смысл благодаря методологии Р. Жирара.

К ней я обращаюсь в последующем изложении, а сейчас сформулирую некоторые выводы, подготавливающие это обращение, как равно и мою дальнейшую рефлексию. Анализ классического этносоциологического подхода к определению нормы приводит к выводу, что вообще понятие «норма», поскольку оно является в существенном смысле производным от понятия «субъекта» в классическом смысле, связано с задачами не только самообоснования субъекта, но и прежде всего его самоописания.

Самоописание, далее, сопрягается с самообоснованием и переходит в него постольку, поскольку оно едино и непротиворечиво или хотя бы квазинепротиворечиво. Собственно говоря, стремление к непротиворечивому единству в самоописании и есть методологическое требование, которое дает субъекту право рассматривать его как самообоснование.

Итак, деконструкция нормообразующего субъекта должна включать в себя деконструкцию этого стремления. Без такой операции невозможно ни вполне осмыслить сам феномен социальной нормы, ни оценить перспективы практической рефлексии по ту сторону парадигмы, содержащей представление о «норме» в качестве конструктивно важного элемента.

Уточнив таким образом методологические предпосылки, я могу перейти к последовательному рассмотрению основной возможности такого дискурса, который занимает место нормообразующего и аргументирующего дискурса, связанного с классической концепцией морального субъекта.

ГЛАВА 2

ПЕРЕСМОТР ПРОБЛЕМ СОЦИАЛЬНОГО И МОРАЛЬНОГО НОРМИРОВАНИЯ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ОПТИКЕ

2.1. «Неофеноменологическая традиция».

Подступы к постнеклассической альтернативе нормативному мышлению. Символический интеракционизм и коммуникативная рациональность

Выше я говорил о двух традициях осмысления нормы, феноменологической и социологической, располагающихся в рамках классической парадигмы рациональности; любопытно, что в генезисе третьей традиции – той, к опознанию которой я сейчас перехожу и к которой, хотя и с оговорками, присоединяюсь, – определенную роль сыграла «феноменологическая социология» А. Шютца. Я, правда, вовсе не хочу настаивать на том, что здесь имел место конструктивно значимый синтез классических традиций. Если синтез и имел место, то его значение – подчиненное и второстепенное.

Более важно для понимания существа дела то обстоятельство, что рассматриваемая традиция – я здесь даю ей условное название «неофеноменологической» – изначально связана с уже «неклассическим» по духу признанием субъекта, существенно фрагментированного и имеющего весьма неопределенные границы. Напомню в связи с этим известное определение Фуко: «Теперь уже вопрос не в том, как же, собственно, опыт природы допускает необходимое сущее, – но в том, как человек может мыслить то, чего он не мыслит, как, безмолвно вторгаясь, оно занимает то место, которое от нас ускользает, как оно оживляет каким-то застылым движением тот свой обман, который упорно предстает перед нами как нечто внешнее?»

Та философская традиция, о которой я говорю, в развитии и ярком виде представлена интерсубъективизмом Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля с их характерной опорой на языковую практику и допущением «коммуникативного априори».